

**MAKNA KEBAHAGIAAN DALAM PERSPEKTIF PSIKOLOGI
POSITIF
(Studi Analisis Tafsir Modern)**

SKRIPSI

Diajukan untuk memenuhi sebagian syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata
Satu (S.1) pada Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Disusun Oleh:

ULIYATUL MASRURO

NIM.07010321025

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

SURABAYA

2026

**MAKNA KEBAHAGIAAN DALAM PERSPEKTIF PSIKOLOGI
POSITIF
(Studi Analisis Tafsir Modern)**

SKRIPSI

Diajukan kepada
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

Uliyatul Masruro
NIM. 07010321025

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2026

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Uliyatul Masruro

NIM : 07010321025

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 12 Juni 2026

Saya yang menyatakan,



Uliyatul Masruro

NIM. 07010321025

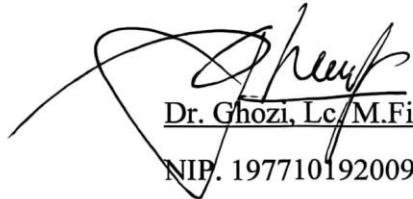
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Nama : Uliyatul Masruro
NIM : 07010321025
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Makna Kebahagiaan Dalam Perspektif Psikologi
Positif (Studi Analisis Tafsir Modern)

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini telah memenuhi syarat untuk diajukan dalam sidang majelis pengujian skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya.

Surabaya, 02 Mei 2026

Pembimbing,



Dr. Khozi, Lc/M.Fil.I.
NIP. 197710192009011006

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “Makna Kebahagiaan Dalam Perspektif Psikologi Positif (Studi Analisis Tafsir Modern)” yang ditulis oleh Uliyatul Masruro ini telah dipertahankan di depan tim penguji skripsi pada tanggal 24 Juni 2026

Tim Penguji:

1. Dr. H. Ghozi, Lc, M.Fil.L.
NIP. 197710192009011006

Penguji 1:

2. Dr. Faris Maulana Akbar, S.Ag., M.A.
NIP. 199505112025051004

Penguji 2:

3. Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum
NIP. 199003042015031004

Penguji 3:

4. Dr. Dra. Khodijah, M.Si.
NIP. 196611101993032001

Penguji 4:



Prof. Abdul Kadir Riyadi, Ph.D
NIP. 197008132005011003



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax. 031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Uliyatul Masruro
NIM : 07010321025
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : uliyatulmasruro@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☒ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

MAKNA KEBAHAGIAAN DALAM PERSPEKTIF PSIKOLOGI POSITIF
(Studi Analisis Tafsir Modern)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 24 Juni 2026

Penulis

(Uliyatul Masruro)

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji makna kebahagiaan dalam al-Qur'an perspektif mufasir modern melalui analisis term *al-Sa'ādah*, *farah*, dan *surūr* serta relevansinya dengan *Well-Being Theory* Martin Seligman. Kajian ini dilatarbelakangi oleh pentingnya memahami konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an yang tidak hanya berkaitan dengan aspek emosional, dan psikologis, tetapi juga mencakup dimensi spiritual dan eskatologis. Penelitian berfokus pada penafsiran Ahmad ibn 'Ajibah dalam *al-Baḥr al-Maḍīd*, Muhammad Mutawallī al-Sya'rāwī dalam *Tafsīr al-Sya'rāwī*, dan Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī *al-Tafsīr al-Wasīṭ* terhadap QS. *Hūd* [11]: 105 dan 108, QS. *Yūnus* [10]: 58, QS. *al-Insān* [76]: 11, serta QS. *al-Insyiqāq* [84]: 9 dan 13. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif deskriptif analitis. Data penelitian diperoleh dari kitab-kitab tafsir yang menjadi sumber primer dan berbagai literatur pendukung sebagai sumber sekunder. Data dianalisis melalui proses interpretasi terhadap penafsiran para mufasir, kemudian dikaitkan dengan *Well-Being Theory* Martin Seligman yang meliputi unsur *Positive Emotion*, *Engagement*, *Relationships*, *Meaning*, dan *Accomplishment* (PERMA). Hasil penelitian menunjukkan bahwa kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern tidak dimaknai sekadar sebagai perasaan senang, melainkan sebagai kondisi yang mencakup dimensi emosional, spiritual, moral, dan eskatologis. *Al-Sa'ādah* dimaknai sebagai keadaan keselamatan, kebahagiaan, dan kenikmatan yang dianugerahkan Allah kepada orang-orang beriman, baik berupa ketenteraman spiritual di dunia maupun kebahagiaan abadi di akhirat. *Farah* dimaknai sebagai kegembiraan yang terpuji apabila bersumber dari karunia dan rahmat Allah, seperti iman, Islam, al-Qur'an, dan petunjuk-Nya, sedangkan kegembiraan yang berpusat pada kesombongan dan keterikatan terhadap dunia dipandang sebagai kegembiraan yang tercela. Adapun *surūr* menunjukkan kegembiraan dan kelapangan hati yang dapat bernilai positif maupun negatif bergantung pada sumber dan orientasinya, *surūr* orang beriman berakar pada iman, ampunan dan rahmat Allah, sedangkan *surūr* orang kafir bersumber dari kelalaian terhadap kehidupan akhirat. Hasil analisis juga menunjukkan bahwa konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an memiliki relevansi dengan seluruh unsur PERMA, yaitu *positive emotion*, *engagement*, *relationships*, *meaning*, dan *accomplishment*. Namun, konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an memiliki cakupan yang lebih luas karena tidak hanya berorientasi pada kesejahteraan manusia di dunia, tetapi juga mencakup hubungan dengan Allah serta keselamatan dan kebahagiaan yang kekal di akhirat. Diantara kelima unsur PERMA, aspek *meaning* menjadi unsur yang paling dominan karena seluruh bentuk kebahagiaan yang ditemukan berpusat pada keimanan, petunjuk Allah, dan pencarian ridha-Nya.

Kata Kunci: Kebahagiaan, al-Qur'an, Tafsir Modern, *Well-Being Theory*.

PEDOMAN TRANSLITERASI

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	a	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	gh
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	kh	22	ك	k
8	د	d	23	ل	l
9	ذ	ẓ	24	م	m
10	ر	r	25	ن	n
11	ز	z	26	ه	h
12	س	s	27	و	w
13	ش	sy	28	ء	,
14	ص	ṣ	29	ي	y
15	ض	ḍ	30		

A. Vokal

1. Vokal tunggal (monoftong) ditransliterasikan sebagai berikut: fathah (َ) dilambangkan dengan a, kasrah (ِ) dilambangkan dengan i, dan ḍammah (ُ) dilambangkan dengan u.
2. Vokal rangkap (diftong) ditransliterasikan sebagai berikut: gabungan fathah dan wawu (َ + و) dilambangkan dengan aw, misalnya al-yawm dan maw‘izah. Sedangkan gabungan fathah dan ya’ (َ + ي) dilambangkan dengan ay, misalnya layālī dan syamsiyyah.

3. Vokal panjang (madd) ditransliterasikan dengan tanda macron, yaitu ā, ī, dan ū.
Contohnya: falāḥ, ḥakīm, dan manṣūr.

B. Ketentuan Khusus

1. *Syaddah* (tasydid) ditransliterasikan dengan menggandakan huruf yang bersangkutan, misalnya ṭayyib, sadd, dan zuyyin.
2. Kata sandang (al-) ditransliterasikan tetap sesuai bentuknya dan tidak mengalami peleburan bunyi, baik pada huruf syamsiyyah maupun qamariyyah, misalnya *al-syams*, *al-qamar*, *al-tafsīr*, dan *al-ra'd*.
3. Ta' marbūṭah (ة) hidup ditransliterasikan dengan t, sedangkan yang mati ditransliterasikan dengan h, misalnya *zakāt* dan *madīnah*.
4. Hamzah (ء) di awal kata tidak dilambangkan, sedangkan di tengah atau akhir kata dilambangkan dengan tanda apostrof ('), misalnya *su'āl* dan *syai'*.

C. Contoh Transliterasi

1. القرآن الكريم → al-Qur'ān al-Karīm

2. التفسير → al-tafsīr

3. الفرح → al-farḥ

4. السرور → al-surūr

5. الإيمان → al-īmān

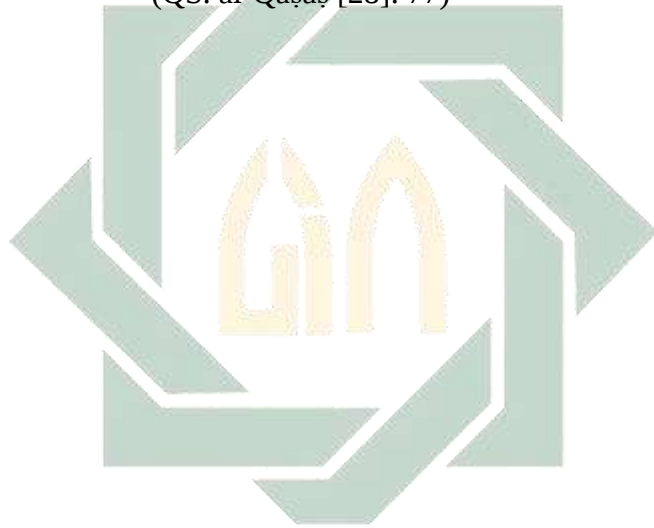
6. العمل الصالح → al-'amal al-ṣāliḥ

MOTTO

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ
الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

“Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuatbaiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.”

(QS. al-Qaṣaṣ [28]: 77)



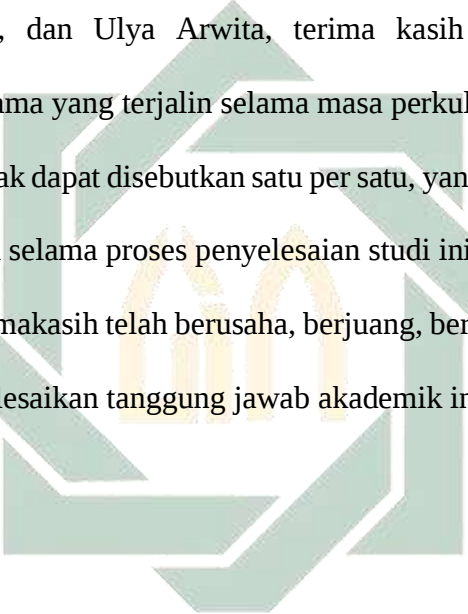
UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

PERSEMBAHAN

Dengan memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah Swt. atas segala rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan, karya sederhana ini penulis persembahkan kepada:

1. Kedua orang tua penulis, yang senantiasa memberikan kasih sayang, pengorbanan, dukungan, serta doa yang tiada henti. Semoga Allah Swt. senantiasa melimpahkan kebaikan, kesehatan, keberkahan, dan kebahagiaan kepada beliau berdua.
2. Saudara-saudara penulis, yang telah memberikan bantuan, dukungan dan doa selama proses menempuh pendidikan hingga penyelesaian skripsi ini.
3. Para guru dan asatidz, yang telah membimbing, mendidik, mendoakan dan menanamkan ilmu serta nilai-nilai kehidupan yang menjadi bekal berharga bagi penulis. Semoga Allah Swt. membalas segala jasa dan keikhlasan beliau dengan sebaik-baik balasan.
4. Dosen pembimbing, bapak Dr. H. Khozi, Lc., M.Fil.I., yang telah memberikan arahan, bimbingan, serta masukan yang sangat berarti selama proses penyusunan skripsi ini, serta menjadi teladan dan inspirasi akademik bagi penulis.
5. Kepada segenap Bapak dan Ibu dosen, terkhusus dosen ilmu al-Qur'an dan Tafsir dan segenap dosen fakultas ushuluddin dan Filsafat yang telah berbagi ilmu, wawasan, dan pengalaman selama masa perkuliahan sehingga menjadi bagian penting dalam proses pembentukan intelektual penulis.

6. Sahabat, teman, dan seluruh pihak yang telah memberikan bantuan serta dukungan, baik secara langsung maupun melalui doa, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan baik.
7. Teman-teman seperjuangan kelas C4, yang telah menjadi bagian dari perjalanan akademik penulis. Secara khusus kepada Siti Nafisatul Ainiyah, Sayyidah Robiah Al-Adawiyah, dan Ulya Arwita, terima kasih atas kebersamaan, dukungan, dan kerja sama yang terjalin selama masa perkuliahan.
8. Seluruh pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu, yang telah berkontribusi dalam berbagai bentuk selama proses penyelesaian studi ini.
9. Untuk diri sendiri, terimakasih telah berusaha, berjuang, berproses, dan bertahan hingga mampu menyelesaikan tanggung jawab akademik ini.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

KATA PENGANTAR

Puji syukur Alhamdulillah penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas segala rahmat, taufik, hidayah, dan karunia-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “Makna Kebahagiaan Dalam Perspektif Psikologi Positif (Studi Analisis Tafsir Modern)” dengan baik. Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad saw., keluarga, sahabat, dan seluruh umat beliau hingga akhir zaman. Skripsi ini disusun untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini tidak terlepas dari bantuan, dukungan, bimbingan, serta doa dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. Akhmad Muzakki, M.Ag., Grad.Dip., SEA., M.Phil., Ph.D., selaku Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya.
2. Prof. Abdul Kadir Riyadi, Ph.D., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya.
3. Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya yang telah memberikan arahan dan dukungan dalam proses akademik maupun penyusunan skripsi.

4. Naufal Cholily, M.Th.I., selaku Sekretaris Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah membantu berbagai proses administrasi akademik hingga penyelesaian studi.
5. Dr. H. Khozi, Lc., M.Fil.I., selaku dosen pembimbing skripsi yang dengan penuh kesabaran dan ketelitian telah meluangkan waktu, tenaga, serta pikiran untuk memberikan bimbingan, arahan, kritik, dan saran yang sangat berharga sehingga skripsi ini dapat terselesaikan dengan baik.
6. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag., selaku dosen wali yang telah memberikan arahan akademik kepada penulis, khususnya dalam proses pengajuan mini proposal skripsi serta berbagai keperluan akademik selama masa perkuliahan.
7. Segenap dosen dan tenaga kependidikan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, khususnya Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, yang telah memberikan ilmu, pengalaman, serta pelayanan akademik kepada penulis selama menempuh pendidikan.
8. Kedua orang tua tercinta dan seluruh keluarga yang senantiasa memberikan doa, kasih sayang, dukungan, motivasi, serta pengorbanan yang tidak ternilai dalam setiap langkah perjalanan pendidikan penulis.
9. Sahabat, teman-teman seperjuangan Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, serta semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu yang telah memberikan bantuan, dukungan, dan semangat dalam proses penyusunan skripsi ini.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI.....	iv
PENGESAHAN SKRIPSI.....	v
LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
MOTTO	ix
PERSEMBAHAN.....	x
KATA PENGANTAR.....	xii
ABSTRAK	xiv
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I.....	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	6
C. Rumusan Masalah.....	7
D. Tujuan Penelitian.....	8
E. Manfaat Penelitian.....	8
F. Kerangka Teoritis.....	9
G. Telaah Pustaka.....	11
H. Metode Penelitian.....	16
I. Sistematika Pembahasan	19
BAB II	22
MAKNA KEBAHAGIAAN DAN TEORI PSIKOLOGI POSITIF	22
A. Definisi Kebahagiaan	22
B. Terminologi Kebahagiaan dalam al-Qur'an.....	25
1. <i>al-Sa'ūdah</i>	26

2. <i>Farah</i>	28
3. <i>Surūr</i>	33
C. Psikologi Positif	35
1. <i>Well-Being Theory</i> (Teori Kesejahteraan) Martin Seligman.....	37
2. Unsur-unsur Kesejahteraan (<i>Well-Being</i>).....	40
BAB III	46
MUFASIR MODERN DAN PENAFSIRAN KEBAHAGIAAN	46
A. Biografi Mufasir Modern	46
1. Aḥmad ibn 'Aḡbah (w 1224 H)	46
2. Mutawallī ash-Sya'rawī	49
3. Muhammad Sayyid Ṭanṭawī	53
B. Penafsiran Term Kebahagiaan menurut Tiga Mufasir Modern	57
1. Term <i>al-Sa'ādah</i>	57
2. Term <i>Farḥ</i>	72
3. Term <i>Surūr</i>	78
BAB IV	91
MAKNA KEBAHAGIAAN DALAM AL-QUR'AN DAN PSIKOLOGI POSITIF	91
A. Analisis Makna Kebahagiaan Perspektif Mufasir Modern	91
1. Makna Kebahagiaan pada Term <i>al-Sa'ādah</i>	91
2. Makna Kebahagiaan pada Term <i>Farḥ</i>	98
3. Makna Kebahagiaan pada Term <i>Surūr</i>	103
B. Relevansi Makna Kebahagiaan Perspektif Mufasir Modern dengan <i>Well-Being Theory</i> Martin Seligman	117
BAB V	125
PENUTUP	125
A. KESIMPULAN	125

B. SARAN	127
DAFTAR PUSTAKA.....	128



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kebahagiaan adalah salah satu tujuan utama yang diinginkan dalam kehidupan manusia.¹ Dalam berbagai budaya, agama, dan disiplin ilmu, kebahagiaan dipahami sebagai kondisi ideal yang mencerminkan keberhasilan hidup. Salah satu pandangan klasik tentang kebahagiaan disampaikan oleh Aristoteles, yang mendefinisikannya sebagai pencapaian kondisi ideal melalui lima elemen utama, yaitu kesehatan jasmani yang sempurna, kecukupan materi, pengakuan dari orang lain, tercapainya cita-cita, serta terhindarnya seseorang dari kesalahan atau masalah.² Namun konsep ini cenderung menekankan dimensi materialistik dan duniawi, sehingga kurang memberikan perhatian pada aspek spiritual yang esensial dalam kehidupan manusia.

Sebagaimana seiring perkembangan zaman, pemahaman tentang kebahagiaan telah mengalami pergeseran signifikan. Pergeseran ini sebagian besar disebabkan oleh dominasi nilai-nilai materialistik dalam masyarakat modern.³ Banyak individu yang salah mengartikan tentang makna kebahagiaan. Kebahagiaan sering kali diukur melalui pencapaian duniawi, seperti kekayaan,

¹Yakobus Banusu and Antonius Denny Firmanto, "Kebahagiaan dalam Ruang Keseharian Manusia," *Forum Filsafat dan Teologi* 49, no. 2 (2020): 52.

²Khoirul Umam and Annas Muhammad Isa, "Islamisasi Konsep Kebahagiaan Menurut Barat," *Jurnal Reflektika* 19, no. 1 (2024): 18, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.28944/reflektika.v19i1.1606>.

³Nikita Rasyidin dan Phil Fitzgerald Kennedy Sitorus, "Eudaimonia Filsafat dalam Kontemporer dengan Memahami Kebahagiaan Menurut Aristoteles," *Jurnal Ilmu Komunikasi dan Media Sosial (JKOMDIS)* 3, no. 3 (2023): 825.

status sosial, jabatan, popularitas, pengakuan publik, dan hal-hal lain yang dipengaruhi oleh gaya hidup konsumtif serta perkembangan teknologi. Hal ini menyebabkan individu sering kali menganggap bahwa memiliki rumah mewah, kendaraan mahal, atau banyak pengikut di media sosial adalah indikator kebahagiaan.⁴ Namun, kebahagiaan yang didasarkan pada kesenangan duniawi ini sering kali bersifat sementara dan rapuh.

Beberapa individu mungkin mengejar kebahagiaan melalui pencapaian duniawi yang bersifat sementara, seperti kesenangan material dan popularitas. Namun, seringkali pencapaian ini tidak dapat memberikan kepuasan batin yang sesungguhnya, dan banyak dari mereka merasa kosong secara emosional dan spiritual. Lebih jauh lagi, masyarakat cenderung mengasosiasikan penderitaan dengan kondisi seperti kemiskinan atau rendahnya status sosial. Pandangan ini bertentangan dengan kenyataan bahwa kebahagiaan hakiki tidak selalu berkorelasi dengan kekayaan materi.⁵ Banyak individu dengan kehidupan sederhana yang mampu merasakan kebahagiaan hakiki, sementara tidak sedikit orang yang hidup dengan kemewahan tetapi merasa kosong secara batiniah. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa kebahagiaan tidak hanya bergantung pada pencapaian duniawi atau kenikmatan dunia semata. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an surah *al-Hadid* ayat 20, sebagai berikut:

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

⁴Nur Hadi Ihsan dan Iqbal Maulana Alfiansyah, "Konsep Kebahagiaan dalam Buku Tasawuf Modern Karya Hamka," *Analisis : Jurnal Studi Keislaman* 21, no. 2 (2021): 295–296.

⁵Rofi'udin, "Konsep Kebahagiaan dalam Pandangan Psikologi Sufistik," *Jurnal THEOLOGIA* 24, no. 2 (2016): 164.

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.⁶

Ayat ini menjelaskan bahwa kehidupan dunia, dengan segala kesenangan dan kemegahannya, hanyalah sementara dan menipu. Allah SWT mengingatkan umat manusia bahwa kebahagiaan hakiki tidak terletak pada pencapaian duniawi yang bersifat sementara, tetapi pada pemahaman yang mendalam tentang makna hidup dan hubungan spiritual dengan-Nya.

Kebahagiaan duniawi sering kali bersifat sementara karena dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal yang mudah berubah, seperti harta, status sosial, atau pengakuan orang lain. Hal tersebut tidak sejalan dengan prinsip psikologi positif yang menekankan kebahagiaan yang berkelanjutan, bukan sekedar kesenangan yang bersifat sesaat. Dalam perspektif psikologi positif, kebahagiaan tidak hanya ditentukan oleh faktor-faktor eksternal, tetapi juga oleh keseimbangan internal, pengembangan potensi diri, serta pemaknaan hidup yang mendalam. Oleh karena itu, psikologi positif yang berfokus pada kajian mengenai kesejahteraan dan aspek-aspek positif dalam kehidupan manusia menjadi pendekatan yang relevan untuk memahami kebahagiaan yang hakiki.⁷

Psikologi positif, yang dikembangkan oleh Martin Seligman menitikberatkan pada pengembangan kekuatan karakter sebagai potensi dasar yang dimiliki setiap individu. Melalui optimalisasi berbagai aspek positif dalam diri,

⁶Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019). 798.

⁷Reza Fahlevi et al., *Psikologi Positif*, ed. Free Dirga Dwatra (Padang Sumatera Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022). 9-10.

seseorang dapat mencapai kehidupan yang lebih sejahtera, memperoleh kebahagiaan yang autentik, serta menjalankan fungsinya secara optimal, baik dalam kapasitas pribadi maupun sebagai bagian dari keluarga, masyarakat, dan lingkungan sosial yang lebih luas.⁸ Dalam kerangka teorinya, Seligman mengemukakan model PERMA yang terdiri dari *Positive Emotion* (emosi positif), *Engagement* (keterlibatan), *Relationships* (hubungan positif), *Meaning* (makna hidup), dan *Accomplishment* (pencapaian). Unsur ini digunakan dalam penelitian sebagai landasan konseptual untuk menganalisis dan memahami konsep kebahagiaan.⁹

Meskipun psikologi positif menawarkan kerangka yang komprehensif dalam memahami kebahagiaan dan kesejahteraan manusia, pendekatan ini umumnya berangkat dari perspektif psikologis yang bersifat sekuler sehingga aspek spiritualitas belum memperoleh perhatian yang memadai. Padahal, dalam Islam, kebahagiaan tidak hanya dipahami sebagai kondisi psikologis yang positif, tetapi juga sebagai keadaan yang mencerminkan keselarasan antara hati, akal, dan hubungan manusia dengan Allah swt.¹⁰ kebahagiaan dalam perspektif Islam mencakup keseimbangan antara kehidupan dunia dan akhirat, sehingga tidak terbatas pada pencapaian kesejahteraan psikologis semata. Perbedaan orientasi tersebut menunjukkan pentingnya mengkaji konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an melalui perspektif psikologi positif guna memperoleh pemahaman yang lebih mendalam mengenai makna kebahagiaan.

⁸Dian Yudhawati, "Implementasi Psikologi Positif dalam Pengembangan Kepribadian Mahasiswa," *Psycho Idea* 16, no. 2 (2018): 113.

⁹Martin E. P. Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being* (Free Press, 2011). 24.

¹⁰Ihsan and Alfiansyah, "Konsep Kebahagiaan Dalam Buku Tasawuf Modern Karya Hamka." 256-296.

Untuk memahami konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an, diperlukan kajian terhadap penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kebahagiaan. Salah satu pendekatan yang dapat digunakan untuk mengkaji makna kebahagiaan dalam al-Qur'an adalah melalui tafsir modern. Periode tafsir modern umumnya berkembang sejak akhir abad ke-19 M, seiring munculnya gerakan pembaruan Islam yang dipelopori oleh Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridha.¹¹ Periode ini ditandai dengan lahirnya karya-karya tafsir yang berupaya menjelaskan kandungan al-Qur'an secara lebih kontekstual sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan dinamika kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, kajian kebahagiaan dalam perspektif tafsir modern menjadi lebih penting untuk mengungkap makna kebahagiaan secara lebih komprehensif dari berbagai sudut pandang penafsiran.¹²

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan tiga karya tafsir sebagai sumber utama, yaitu *al-Baḥr al-Maḍīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Maḍīd* karya Aḥmad ibn 'Aḡibah (w 1224 H), *tafsīr al-Sya'rāwī* karya Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī (w 1419 H), *tafsīr al-Wasīṭ Lī al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Sayyīd Ṭantāwī (w 1431 H). Pemilihan ketiga tafsir tersebut didasarkan pada pertimbangan bahwa masing-masing mempresentasikan corak penafsiran yang berbeda namun saling melengkapi. Tafsir Ibn 'Aḡibah dimensi sufistik, tafsir al-

¹¹Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an," *Al-Munir* 2, no. 1 (2020): 70–71.

¹²Ahmad Ridho Syakirin, "The Contribution of Contemporary Interpretation in the Modern Era: A Study of the Concept of Thought and Methodology of Interpretation," *AQWAL: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 3, no. 2 (2022): 184-186, <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/aqwal.v3i1.5784>.

Sya'rāwī menampilkan pendekatan kebahasaan yang aplikatif, sedangkan tafsir *al-Wasīṭ* karya Sayyīd Ṭanṭāwī memberikan perhatian pada aspek sosial dan kemasyarakatan. Keragaman pendekatan tersebut diharapkan dapat memberikan gambaran yang lebih komprehensif mengenai makna kebahagiaan dalam al-Qur'an.

Selanjutnya, penelitian ini menggunakan teori *well-being* Martin Seligman dengan model PERMA sebagai kerangka analisis. Pemilihan teori ini didasarkan pada kemampuannya dalam memetakan berbagai dimensi kebahagiaan dan kesejahteraan manusia. Melalui kerangka tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis makna kebahagiaan dalam tafsir modern serta mengidentifikasi dimensi-dimensi kebahagiaan yang terkandung dalam penafisran para mufasir.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam pengembangan kajian tafsir dan psikologi, khususnya yang berkaitan dengan konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an. selain itu, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah penelitian interdisipliner antara studi tafsir dan psikologi positif serta menjadi referensi bagi penelitian selanjutnya yang mengkaji tema kebahagiaan dalam perspektif al-Qur'an.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah disusun, masalah yang diidentifikasi dalam penelitian ini adalah:

1. Adanya pergeseran pemahaman masyarakat mengenai makna kebahagiaan yang cenderung berorientasi pada aspek material dan duniawi.

2. Adanya perbedaan konsep kebahagiaan antara perspektif al-Qur'an dan psikologi positif, khususnya dalam memandang dimensi spiritual dan kesejahteraan manusia.
3. Terdapat beragam penafsiran mufasir modern mengenai makna kebahagiaan dalam al-Qur'an.
4. Terdapat beberapa term kebahagiaan dalam al-Qur'an yang memiliki makna dan karakteristik yang berbeda.
5. Belum banyak penelitian yang mengkaji makna kebahagiaan melalui penafsiran Aḥmad ibn 'Ajībah, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī serta menganalisis relevansinya dengan *Well-Being Theory* Martin Seligman.

Untuk menjaga agar penelitian ini tetap terarah dan fokus, pembahasan dibatasi pada makna kebahagiaan dalam tafsir modern, dengan fokus pada tafsir *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Madīd* karya Aḥmad ibn 'Ajībah (w 1224 H), *tafsīr al-Sya'rāwī* karya Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī (w 1419 H), *tafsīr al-Wasīṭ Lī al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (w 1431 H). Penelitian ini juga akan mengaitkan makna kebahagiaan dalam al-Qur'an dengan teori psikologi positif (*Well-Being Theory* oleh Martin Seligman) yang mencakup komponen *Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, dan Accomplishment*.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana makna kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern?

2. Bagaimana relevansi makna kebahagiaan menurut mufasir modern dengan teori kesejahteraan (*well-being theory*) dalam psikologi positif?

D. Tujuan Penelitian

1. Menjelaskan makna kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern
2. Menganalisis relevansi makna kebahagiaan menurut mufasir modern dengan teori kesejahteraan (*well-being theory*) dalam psikologi positif

E. Manfaat Penelitian

Dengan sejumlah permasalahan yang telah dirumuskan dan tujuan yang telah dijelaskan sebelumnya, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi yang signifikan dalam dua aspek, yaitu:

1. Secara Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan dalam bidang tafsir al-Qur'an dan psikologi positif, khususnya dalam mengintegrasikan konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an dengan *well-being theory* melalui model PERMA (*Positive Emotions, Engagement, Relationships, Meaning, Accomplishment*). Penelitian ini juga diharapkan dapat memperkuat pendekatan interdisipliner antara kajian keagamaan dan psikologi modern, memberikan kontribusi akademik yang relevan untuk penelitian lanjutan, serta menekankan relevansi prinsip-prinsip universal dalam al-Qur'an yang selaras dengan teori kebahagiaan dalam psikologi positif.

2. Secara Praktis

Penelitian ini dapat menjadi pedoman bagi umat Islam dalam memahami dan mengaplikasikan konsep kebahagiaan yang berbasis pada ajaran al-Qur'an

dan psikologi positif untuk mencapai keseimbangan emosional, spiritual, dan sosial. Selain itu, penelitian ini memberikan inspirasi kepada pendidik, konselor, dan akademisi keagamaan untuk mengadopsi pendekatan integratif dalam membantu individu meningkatkan kualitas hidup mereka. Secara lebih luas, penelitian ini menawarkan solusi praktis bagi masyarakat dalam menghadapi tekanan hidup modern, dengan menjadikan ajaran al-Qur'an sebagai landasan untuk meraih kebahagiaan yang bermakna.

F. Kerangka Teoritis

Kerangka teoritis dalam penelitian ini berfungsi untuk memberikan landasan konseptual dan analitis dalam memahami konsep kebahagiaan berdasarkan al-Qur'an serta mengaitkannya dengan teori dalam psikologi positif. Dengan demikian, penelitian ini akan menggambarkan keterkaitan antara pandangan teologis dan perspektif ilmiah dalam mengungkap esensi kebahagiaan yang holistik.

Dalam al-Qur'an, kebahagiaan dipandang sebagai tujuan universal yang perlu dicapai oleh setiap individu, baik di dunia maupun di akhirat. Allah SWT memberikan pedoman spiritual dan moral dalam al-Qur'an untuk membantu manusia meraih kebahagiaan hakiki.¹³ Beberapa prinsip utama untuk mencapai kebahagiaan tersebut antara lain, yaitu beriman, berataqwa, menjalankan amar ma'ruf nahi munkar, beramal saleh, berjihad di jalan Allah, dan bersikap dermawan. Sifat-sifat ini tidak hanya membentuk karakter individu yang unggul, tetapi juga

¹³Alisa Chusuma Dewi dan Muhammad Saiful Hidayat, "Konsep Kebahagiaan Perspektif Islam dalam Al-Qur'an," *Ikhlâs : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 1, no. 4 (2024): 19–20.

menciptakan harmoni sosial dan keberkahan dalam kehidupan. Konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an bersifat menyeluruh, mencakup dimensi duniawi dan ukhrawi.¹⁴

Psikologi positif merupakan cabang ilmu psikologi yang berfokus pada aspek-aspek positif dalam kehidupan manusia, termasuk kebahagiaan, kepuasan hidup, dan pencapaian potensi tertinggi individu.¹⁵ Dalam penelitian ini, teori psikologi positif yang akan dijadikan landasan utama, yaitu *well-being theory* yang dikembangkan oleh Martin Seligman. Teori ini mencakup lima komponen utama, yaitu *Positive Emotions* (emosi positif), *Engagement* (keterlibatan), *Relationship* (hubungan), *Meaning* (makna), dan *Accomplishment* (pencapaian). Model PERMA ini akan menjadi dasar untuk memahami kesejahteraan tingkat tinggi yang didasarkan pada pencapaian tujuan hidup dan potensi manusia.¹⁶

Dengan mengkaji makna kebahagiaan dalam al-Qur'an melalui pendekatan tematik dan analisis tafsir modern, penelitian ini berupaya menelaah keterkaitan antara kebahagiaan dalam perspektif Islam dan unsur-unsur psikologi positif. Kajian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai kebahagiaan dengan mempertimbangkan aspek teologis dan psikologis dalam satu kesatuan yang holistik.

¹⁴Anisatul Fikriyah Aprilianti, "Konsep Kebahagiaan Perspektif Psikologi Dan Al-Qur'an," *Dar El-Ilmi: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora* 7, no. 2 (2020): 90-96.

¹⁵Yudhawati, "Implementasi Psikologi Positif dalam Pengembangan Kepribadian Mahasiswa." 113.

¹⁶Anindyah Sekarini, Nurul Hidayah, dan Elly Nur Hayati, "Konsep Dasar Flourishing dalam Psikologi Positif," *Psycho Idea* 18, no. 2 (2020): 128.

G. Telaah Pustaka

Untuk memahami karya-karya terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, penulis meninjau berbagai penelitian yang membahas konsep kebahagiaan dalam perspektif tafsir modern serta kajian psikologi positif. Meskipun belum ditemukan penelitian yang secara khusus menganalisis kebahagiaan dalam al-Qur'an menggunakan model PERMA, terdapat sejumlah penelitian yang membahas kebahagiaan dalam al-Qur'an maupun konsep kesejahteraan psikologis dalam psikologi positif. Oleh karena itu, penelitian ini berupaya mengisi celah keilmuan dengan mengintegrasikan kedua pendekatan tersebut. Beberapa penelitian sebelumnya yang relevan dengan topik ini meliputi:

1. Kebahagiaan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Filsafat, karya Khairul Hamim dalam jurnal *Tasāmūh*. Penelitian ini mengkaji konsep kebahagiaan dalam Al-Qur'an berdasarkan perspektif filsafat klasik. Filsuf seperti Sokrates, Plato, dan Aristoteles memandang kebahagiaan sebagai pencapaian tertinggi melalui perbuatan baik, ketenangan jiwa, dan kesehatan fisik. Sementara itu, dalam al-Qur'an, kebahagiaan dikaitkan dengan istilah *saʿād*, *falāḥ*, *najāt*, dan *najāḥ*. Dengan mengidentifikasi enam cara untuk mencapai kebahagiaan menurut al-Qur'an.¹⁷
2. Tafsir Kebahagiaan (Studi tentang Makna Kebahagiaan dalam al-Qur'an Perspektif Tafsir), karya Didi Junaedi dalam jurnal *Diya al-Alfkar: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*. Penelitian ini mengkaji tafsir mengenai konsep

¹⁷Khairul Hamim, "Kebahagiaan dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Filsafat," *Tasamuh* 13, no. 2 (2016): 136–138.

kebahagiaan dalam al-Qur'an dengan menyoroti perbedaan istilah yang digunakan. Kata *sa'ida* dan derivatifnya mengacu pada kebahagiaan di akhirat, sedangkan *aflaha* menggambarkan proses pencapaian kebahagiaan di dunia dan akhirat. Selain itu, al-Qur'an juga membedakan antara kesenangan atau kenikmatan (*al-farḥ*, *matā'*) dan kebahagiaan (*al-falāḥ*, *al-sa'ūdah*). Penelitian ini menekankan bahwa kebahagiaan tidak hanya tentang pemenuhan nafsu, tetapi juga melibatkan aspek afektif (emosi) dan kognitif (logika), serta harus selaras dengan aturan dan norma moral.¹⁸

3. Konsep Kebahagiaan dalam al-Qur'an, karya Alhabib Putra AZ dalam penelitian skripsi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Penelitian ini mengkaji konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an dengan menelusuri berbagai istilah, seperti *al-sa'ūdah*, *al-falāḥ*, *al-fawz*, *matā'*, *fariḥa*, dan *surūr*. Dalam al-Qur'an, kebahagiaan tidak terbatas pada kesenangan duniawi semata, tetapi juga mencakup ketenangan jiwa dan kebahagiaan hakiki yang diperoleh melalui iman dan takwa kepada Allah Swt. Orang yang berbahagia adalah mereka yang menjalankan ibadah dengan istiqamah, berbuat kebaikan, dan menjauhi larangan-Nya. Penelitian ini juga menguraikan karakteristik orang yang berbahagia, cara memperoleh kebahagiaan, serta faktor yang mendukung dan menghambat kebahagiaan dalam perspektif al-Qur'an.¹⁹

¹⁸Didi Junaedi, "Tafsir Kebahagiaan (Studi Tentang Makna Kebahagiaan Dalam Alquran Perspektif Tafsir)," Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis 6, no. 2 (2018): 185–203.

¹⁹Alhabib Putra AZ, "Konsep Kebahagiaan dalam Al-Qur'an" (Institut PTIQ Jakarta, 2022). i-93.

4. Kebahagiaan dalam al-Qur'an: Kajian Term *Aflaha* dalam Tafsir *Mafatihul Ghaib*, karya Raziq Ahmadi dalam penelitian skripsi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Penelitian ini menganalisis konsep kebahagiaan berdasarkan istilah *aflaha* dalam al-Qur'an dengan merujuk pada perspektif tafsir *Mafatihul Ghayb* karya Imam al-Razi. Term ini ditemukan dalam QS. Thaha: 64, QS. al-Mu'minun: 1, QS. al-A'la: 14, dan QS. al-Syams: 9. Penelitian ini menunjukkan bahwa kebahagiaan dalam konsep *aflaha* berkaitan dengan penyucian diri dari kekufuran, meningkatkan ketakwaan, menjaga shalat, menjauhi perbuatan sia-sia, menunaikan amanah, serta bersyukur. Dan juga menekankan bahwa kebahagiaan sejati dicapai melalui ketaatan kepada Allah dan menjauhi maksiat. Selain itu, penelitian ini menyoroti relevansi konsep tersebut dalam mengatasi krisis spiritual manusia modern.²⁰
5. Resiliensi dan Kebahagiaan dalam Perspektif Psikologi Positif, karya Muhammad Tuwah dalam jurnal *El-Ghiroh: Jurnal Studi Keislaman*. Penelitian ini membahas hubungan antara resiliensi dan kebahagiaan. Kebahagiaan adalah tujuan setiap individu, dan resiliensi berperan penting dalam mencapainya. Resiliensi mencerminkan kemampuan seseorang dalam menghadapi tantangan hidup secara sehat dan produktif. Kepribadian yang resilien ditandai dengan pengendalian emosi, optimisme, kemampuan menganalisis masalah, empati, *self-efficacy*, serta kemampuan mencapai tujuan. Hasil: Resiliensi mendukung

²⁰Raziq Ahmadi, "Kebahagiaan dalam Al-Qur'an: Kajian Term *Aflaha* dalam Tafsir *Mafatihul Ghaib*" (UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2023). i-106.

kebahagiaan dengan membantu individu mengelola stres, menjaga kesehatan mental, dan mencapai kebahagiaan yang lebih stabil.²¹

6. *Happiness: Psikologi Positif versus Psikologi Islam*, karya Stephani Raihana Hamdan dalam jurnal *Unisia*. Penelitian ini mengkaji perbandingan konsep kebahagiaan dalam psikologi positif dan psikologi Islam. Saat ini, psikologi tidak lagi hanya berfokus pada gangguan mental, tetapi juga memerhatikan aspek kebahagiaan sebagai bagian dari kesejahteraan manusia, yang berperan penting dalam membangun hubungan keluarga yang kuat. Psikologi positif mengukur kebahagiaan melalui konsep *well-being*, sedangkan psikologi Islam memandang kebahagiaan dengan pendekatan yang lebih spiritual, sehingga tidak dapat sepenuhnya diukur dengan *well-being*. Keduanya berbeda dalam faktor penentu, indikator, dan cara meningkatkan kebahagiaan. Psikologi Islam memiliki dimensi spiritual yang lebih mendalam dalam memahami kebahagiaan dibandingkan dengan psikologi positif.²²

7. *Konsep Kebahagiaan Perspektif Tafsir Al-Azhar dan Psikologi Positif*, karya Dewi Tavana Walida dalam penelitian Tesis Institut PTIQ Jakarta. Studi ini menunjukkan bahwa konsep al-falāḥ dalam Tafsir al-Azhar memiliki keselarasan dengan flourishing dalam psikologi positif. Perbedaan utama terletak pada cakupan kebahagiaan, di mana psikologi positif lebih berfokus pada kebahagiaan duniawi, sedangkan Tafsir al-Azhar mencakup kebahagiaan

²¹Muhamamad Tuwah, "Resiliensi dan Kebahagiaan dalam Perspektif Psikologi Positif," *El-Ghiroh: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 10 (2016): 131–141.

²²Stephani Raihana Hamdan, "Happiness: Psikologi Positif Versus Psikologi Islam," *Unisia* 38, no. 84 (2018): 1–14.

di dunia dan akhirat. Menurut Tafsir al-Azhar, terdapat enam karakteristik individu yang berbahagia, yaitu menjalankan amr ma'ruf nahi munkar, memiliki kebaikan hati, bersyukur, sabar, adil, dan berpikir kritis. Kebahagiaan dapat dicapai melalui konsep good life atau kehidupan yang baik, melalui pengendalian hawa nafsu, keikhlasan, hubungan sosial, mentalitas agama, serta kesehatan jasmani dan rohani.²³

8. Konsep Kebahagiaan dalam al-Qur'an Perspektif Tafsir Mutawalli al-Sya'rawi dan Psikologi Positif, karya Imroatus Sholihah dalam penelitian tesis UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Penelitian ini menganalisis makna kebahagiaan dalam al-Qur'an melalui *tafsir al-Sya'rawi* dan psikologi positif. Studi ini menunjukkan bahwa konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an berkaitan dengan istilah *falāḥ*, *farḥ*, dan *fawz*, yang selaras dengan konsep *subjective well-being* dalam psikologi positif. Karakteristik orang bahagia meliputi kebaikan, optimisme, syukur, sabar, dan altruisme. Upaya mencapai kebahagiaan mencakup evaluasi aspek kognitif dan afektif, serta pengamalan nilai-nilai iman, takwa, dzikir, syukur, dan jihad di jalan Allah.²⁴

Berdasarkan telaah penelitian terdahulu, dapat diketahui bahwa penelitian-penelitian tersebut memiliki persamaan dengan penelitian ini, yaitu sama-sama membahas kebahagiaan dalam perspektif al-Qur'an, tafsir, maupun psikologi positif. Perbedaannya terletak pada fokus kajian, objek tafsir, dan ruang lingkup

²³Dewi Tavana Walida, "KONSEP KEBAHAGIAAN PERSPEKTIF TAFSIR AL-AZHAR DAN PSIKOLOGI POSITIF" (INSTITUT PTIQ JAKARTA, 2023). I-183.

²⁴Imroatus Sholihah, "Konsep Kebahagiaan dalam Al- Qur'an Perspektif Tafsir Mutawalli Asy-Sya'rawi dan Psikologi Positif" (UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016). i-160.

lingkup pembahasan yang digunakan. Adapun penelitian ini menggunakan pendekatan integratif dengan menganalisis makna kebahagiaan melalui term *al-sa'ūdah*, *farḥ*, dan *surūr* berdasarkan penafsiran Aḥmad ibn 'Aḡibah dalam *al-Baḥr al-Madīd*, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī dalam *Tafsīr al-Sya'rāwī*, dan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, kemudian menganalisis relevansinya dengan teori kebahagiaan dalam *Well-Being Theory* Martin Seligman. Dengan demikian, posisi penelitian ini terletak pada kajian makna kebahagiaan melalui tiga tafsir modern yang direlevansikan dengan teori kebahagiaan dalam psikologi positif.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif yang bertujuan untuk mendeskripsikan, menganalisis, serta menafsirkan makna kebahagiaan dalam al-Qur'an berdasarkan penafsiran Aḥmad ibn 'Aḡibah (w 1224 H), Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang memanfaatkan berbagai sumber tertulis sebagai data utama penelitian. Objek kajian penelitian berupa ayat-ayat al-Qur'an yang memuat term *al-sa'ūdah*, *farḥ*, dan *surūr* yang ditetapkan melalui penelusuran makna kebahagiaan dalam sumber-sumber leksikal Arab. Ayat-ayat tersebut kemudian dianalisis melalui penafsiran dalam kitab *al-Baḥr al-Madīd*, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, dan *al-Tafsīr al-Wasīṭ*.

Dalam menganalisis makna kebahagiaan, penelitian ini menggunakan pendekatan interdisipliner dengan menghubungkan hasil penafsiran mufasir dengan konsep kebahagiaan dalam psikologi positif yang dikembangkan oleh Martin Seligman melalui model PERMA (*Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, Accomplishment*).

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini, sumber data terbagi menjadi dua kategori utama, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer terdiri dari teks al-Qur'an, yang memuat term *al-sa'ādah*, *farḥ*, dan *surūr*, yaitu QS. *Hūd* [11]: 105 dan 108, QS. *Yūnus* [10]: 58, QS. *al-Insān* [76]: 11, QS. *al-Insyiqāq* [84]: 9 dan 13. Ayat-ayat tersebut dipilih berdasarkan hasil identifikasi term-term yang berkaitan dengan kebahagiaan dalam sumber-sumber leksikal Arab. Data primer juga mencakup penafsiran terhadap ayat-ayat tersebut dalam kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Maḥīd* karya Aḥmad ibn 'Aḡibah, *tafṣīr al-Sya'rāwī* karya Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan *tafṣīr al-Wasīṭ fī al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī.

Sementara itu, data sekunder mencakup berbagai literatur yang mendukung analisis terhadap konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an dan psikologi positif. Literatur ini meliputi kitab, buku, skripsi, tesis, artikel jurnal dan lainnya yang relevan dengan penelitian ini. Selain itu, penelitian ini juga merujuk pada teori psikologi positif, khususnya konsep kebahagiaan dalam perspektif Martin Seligman, yang dikenal melalui model PERMA (*Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, and Accomplishment*).

Beberapa referensi utama dalam psikologi positif meliputi buku *Flourish* dan *Authentic Happiness* karya Seligman, serta berbagai buku, dan artikel lainnya yang relevan.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan Teknik dokumentasi dalam pengumpulan data. Pengumpulan data dilakukan melalui beberapa tahapan. Pertama, menelusuri dan mengidentifikasi term-term yang berkaitan dengan konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an melalui sumber-sumber leksikal, yaitu *Lisān al-'Arab*, *al-Furūq al-Lughawiyah*, dan *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Berdasarkan hasil penelusuran tersebut, ditetapkan tiga term yang menjadi fokus penelitian, yaitu *al-sa'ādah*, *farḥ*, dan *surūr*. Kedua, menginventarisasi ayat-ayat al-Qur'an yang memuat ketiga term tersebut untuk dijadikan objek kajian penelitian.

Ketiga, mengumpulkan data penafsiran terhadap ayat-ayat yang telah ditetapkan dari kitab tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karya Aḥmad ibn 'Aḡibah, *tafsīr al-Sya'rāwī* karya Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan *tafsīr al-Wasīṭ* karya Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī sebagai sumber data primer. Keempat, menghimpun literatur terkait psikologi positif, khususnya *Well-Being Theory* Martin Seligman dengan konsep PERMA (*Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, and Accomplishment*), serta berbagai sumber sekunder lainnya yang relevan guna mendukung proses analisis penelitian.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan analisis isi (*content analysis*) secara kualitatif deskriptif. Penelitian ini diawali dengan

mengidentifikasi beberapa ayat al-Qur'an terpilih yang berkaitan dengan kebahagiaan, kemudian menganalisisnya melalui tafsir modern, yaitu tafsir *al-Bahr al-Madīd*, *tafsīr al-Sya'rāwī*, dan *tafsīr al-Wasīf*. Selanjutnya, makna kebahagiaan dalam tafsir dibandingkan dengan konsep kebahagiaan dalam psikologi positif, khususnya teori *Well-Being* Martin Seligman. Analisis ini bertujuan untuk menemukan relevansi antara tafsir modern dan psikologi positif guna merumuskan konsep kebahagiaan dalam Al-Qur'an secara lebih komprehensif.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab yang disusun secara sistematis untuk memberikan pemahaman yang komprehensif mengenai makna kebahagiaan dalam perspektif psikologi positif dan analisis tafsir modern. Adapun sistematika pembahasannya adalah sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan. Bab ini menguraikan latar belakang penelitian yang menjelaskan pentingnya kajian tentang kebahagiaan dalam perspektif tafsir modern dan psikologi positif. Selanjutnya, dijelaskan identifikasi dan batasan masalah yang membatasi ruang lingkup penelitian agar lebih terfokus. Bab ini juga mencakup perumusan masalah yang menjadi inti dari penelitian, tujuan yang ingin dicapai, serta manfaat penelitian baik secara akademis maupun praktis. Selain itu, dikemukakan kerangka teoritis dan kajian pustaka yang membahas penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan topik ini. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini dijelaskan secara rinci, mencakup jenis penelitian, sumber data primer dan sekunder, serta pendekatan analisis yang digunakan. Bab

ini ditutup dengan sistematika pembahasan yang menjelaskan struktur penelitian secara keseluruhan.

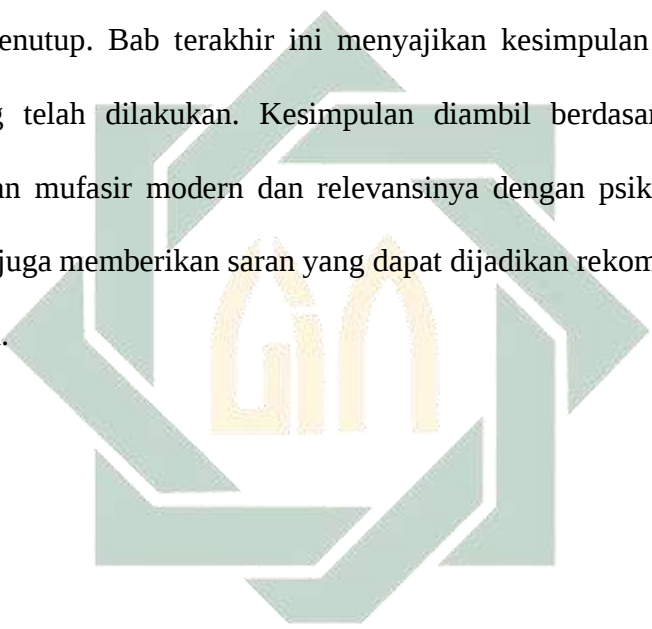
Bab II Landasan Teori. Bab ini menguraikan konsep kebahagiaan baik dalam perspektif Islam dan psikologi positif. Pembahasan dimulai dengan menjelaskan definisi kebahagiaan secara umum, kemudian analisis terminologi kebahagiaan dalam al-Qur'an berdasarkan berbagai istilah yang digunakan dalam al-Qur'an. Selanjutnya, bab ini menguraikan konsep kebahagiaan dalam psikologi positif dengan mengacu pada teori Martin Seligman yang dikenal dengan model PERMA (*Positive Emotions, Engagement, Relationships, Meaning, Accomplishment*).

Bab III Mufasir Modern dan Penafsiran Kebahagiaan. Bab ini mengulas biografi tiga mufasir modern yang menjadi objek penelitian, yaitu Ahmad ibn 'Ajibah, Mutawalli al-Sya'rawi, dan Muhammad Sayyid Ṭantāwī. Setelah membahas latar belakang dan pemikiran masing-masing mufasir, bab ini menguraikan penafsiran mereka terhadap makna kebahagiaan dalam al-Qur'an. Fokus utama adalah analisis terhadap tiga istilah kebahagiaan yang sering disebut dalam al-Qur'an, yaitu *al-sa'ādah*, *farah*, dan *surūr*. Pemaparan ini bertujuan untuk memahami bagaimana mufasir modern menginterpretasikan makna kebahagiaan dalam konteks ajaran Islam.

Bab IV Hasil Penelitian. Bab ini berisi analisis terhadap penafsiran mufasir modern mengenai kebahagiaan dan relevansinya dengan teori psikologi positif. Pembahasan dimulai dengan eksplorasi lebih dalam terhadap makna kebahagiaan yang dikemukakan oleh para mufasir modern serta pola-pola kesamaan dan

perbedaannya. Kemudian, dilakukan analisis perbandingan antara pemahaman mufasir modern dengan konsep kebahagiaan dalam psikologi positif, khususnya model PERMA yang dikembangkan oleh Seligman. Analisis ini bertujuan untuk melihat sejauh mana konsep kebahagiaan dalam tafsir modern dapat selaras atau berbeda dengan perspektif psikologi positif.

Bab V Penutup. Bab terakhir ini menyajikan kesimpulan dari seluruh pembahasan yang telah dilakukan. Kesimpulan diambil berdasarkan analisis terhadap penafsiran mufasir modern dan relevansinya dengan psikologi positif. Selain itu, bab ini juga memberikan saran yang dapat dijadikan rekomendasi untuk penelitian lanjutan.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

MAKNA KEBAHAGIAAN DAN TEORI PSIKOLOGI POSITIF

A. Definisi Kebahagiaan

Kebahagiaan merupakan salah satu konsep fundamental dalam pembahasan mengenai kehidupan manusia. Konsep ini tidak hanya dipahami secara umum sebagai pengalaman afektif yang menyenangkan, tetapi juga menjadi objek kajian dalam berbagai disiplin ilmu, seperti bahasa, filsafat, dan teologi. Oleh karena itu, pemahaman tentang kebahagiaan memerlukan penjelasan konseptual yang komprehensif dengan merujuk pada definisi kebahasaan dan pemikiran para tokoh.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata bahagia diartikan sebagai keadaan atau perasaan senang dan tenteram, bebas dari segala yang menyusahkan, dapat pula merujuk pada keberuntungan dalam hidup. Seseorang yang berbahagia berarti menikmati kebahagiaan, sedangkan membahagiakan berarti menjadikan orang lain merasa bahagia. Adapun kebahagiaan dipahami sebagai keadaan kesenangan dan ketenteraman hidup, baik secara lahir maupun batin, yang mencerminkan keberuntungan dan kemujuran dalam kehidupan.¹

Dalam tradisi filsafat klasik, kebahagiaan menempati posisi sentral sebagai tujuan utama kehidupan manusia. Para pemikir memandang bahwa seluruh aktivitas manusia pada akhirnya diarahkan untuk mencapai kebahagiaan. Salah satu tokoh yang secara sistematis membahas konsep ini adalah Aristoteles. Dalam

¹Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008). 114.

pemikirannya, kebahagiaan merupakan *chief good* (kebaikan tertinggi) sekaligus tujuan akhir dari seluruh aktivitas manusia. Kebahagiaan tidak dapat disamakan dengan kenikmatan semata, karena kenikmatan bersifat indrawi, empiris, dan terbatas. Sebaliknya, kebahagiaan bersifat sempurna dan utuh pada dirinya sendiri, serta dicapai melalui aktivitas hidup manusia yang dijalani secara bermakna dan selaras dengan kebajikan.²

Lebih lanjut, Aristoteles menegaskan bahwa kebahagiaan tidak terletak pada hal-hal eksternal seperti kekayaan, kedudukan, atau kesenangan material, melainkan pada keunggulan jiwa dan kebajikan moral. Dalam *Magna Moralia*, dijelaskan bahwa kebahagiaan berkaitan dengan kualitas atau keunggulan yang terdapat dalam diri manusia, yang bersumber dari jiwa dan termanifestasi dalam tindakan nyata yang mencerminkan kehidupan yang baik. Dengan demikian, kebahagiaan tidak dapat dipahami sebagai sekadar perasaan senang atau kenikmatan sesaat, melainkan sebagai hasil dari kehidupan yang dijalani sesuai dengan nilai-nilai luhur dan keutamaan moral.³

Sejalan dengan pemikiran Aristoteles, Thomas Aquinas mengembangkan konsep kebahagiaan dengan menempatkannya sebagai tujuan akhir dari seluruh tindakan manusia, dengan menegaskan bahwa kebahagiaan tidak terletak pada kenikmatan, kekayaan maupun kehormatan, karena hal-hal tersebut hanya bersifat instrumental, yaitu sebagai sarana untuk mencapai tujuan lain, dan bukan tujuan akhir yang diinginkan pada dirinya sendiri. Kebahagiaan merupakan sesuatu yang

²Simplesius Sandur, *Etika Kebahagiaan Fondasi Filosofis Etika Thomas Aquinas* (yogyakarta: Kanisius, 2020). 5.

³Sandur., 5.

diinginkan demi dirinya sendiri, sehingga menempati posisi sebagai kebaikan tertinggi sekaligus tujuan akhir kehidupan manusia.⁴

Dalam pandangan Thomas Aquinas, kebahagiaan bersifat sempurna dan utuh, serta memiliki karakter *self-sufficiency* atau kepenuhan diri, yaitu kondisi yang cukup dalam dirinya sendiri dan tidak memerlukan tambahan dari kebaikan lain. Meskipun demikian, kepenuhan tersebut dalam konteks manusia bersifat relatif, karena kesempurnaan mutlak hanya dimiliki oleh Tuhan sebagai kebaikan tertinggi. Selain itu, kebahagiaan tidak dipahami sebagai keadaan pasif, melainkan sebagai aktivitas (*actus*) yang terwujud dalam tindakan manusia. Kebahagiaan juga berkaitan dengan aktivitas khas manusia sebagai makhluk rasional, sehingga tidak terletak pada kenikmatan indrawi atau aspek material, tetapi pada penggunaan akal budi secara optimal.⁵

Lebih jauh, bentuk tertinggi dari aktivitas rasional adalah kontemplasi, yaitu aktivitas intelektual dalam memahami kebenaran. Kontemplasi dipandang sebagai puncak kebahagiaan karena merupakan aktivitas yang paling sesuai dengan kodrat manusia sekaligus mengarah pada realitas yang bersifat Ilahi. Meskipun demikian, terdapat tingkatan kebahagiaan dalam kehidupan manusia, di mana aktivitas praktis tetap mengandung kebahagiaan, namun berada pada tingkat yang lebih rendah dibandingkan kebahagiaan yang bersumber dari aktivitas intelektual. Dengan demikian, kebahagiaan menurut Thomas Aquinas merupakan kebaikan

⁴Sandur., 94-96.

⁵Sandur., 95-98.

tertinggi yang bersifat sempurna dan terwujud dalam aktivitas rasional manusia yang mengarah pada kebenaran sebagai tujuan tertinggi manusia.⁶

Berdasarkan berbagai definisi tersebut, dapat dipahami bahwa kebahagiaan tidak hanya berkaitan dengan aspek emosional semata, tetapi juga mencakup dimensi rasional, moral, dan tujuan hidup manusia secara menyeluruh. Kebahagiaan merupakan kondisi yang diupayakan melalui kehidupan yang bermakna dan selaras dengan nilai-nilai kebaikan. Oleh karena itu, kajian mengenai kebahagiaan tidak berhenti pada perspektif filsafat klasik, tetapi berkembang dalam berbagai pendekatan, termasuk dalam perspektif psikologi positif yang menekankan kesejahteraan subjektif dan aktualisasi potensi manusia.

B. Terminologi Kebahagiaan dalam al-Qur'an

Dalam al-Qur'an, konsep kebahagiaan tidak disebutkan dalam satu istilah khusus yang mewakili maknanya secara menyeluruh. Namun, terdapat beberapa term atau lafaz dalam al-Qur'an yang digunakan untuk menggambarkan keadaan bahagia, baik dalam aspek lahiriah maupun batiniah. Beragamnya istilah ini menunjukkan bahwa kebahagiaan dalam al-Qur'an memiliki dimensi yang luas dan tidak terbatas pada satu konsep tunggal. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, penulis mengidentifikasi beberapa term yang berkaitan dengan kebahagiaan dalam al-Qur'an, yaitu *al-Sa'ādah*, *Faraḥa*, dan *Surūr*. Ketiga istilah ini dipilih berdasarkan makna lafaz dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan kebahagiaan dan akan dikaji lebih mendalam dalam penelitian ini.

⁶Sandur., 98-100.

1. *al-Sa'ādah*

Secara etimologis, kata *al-Sa'ādah* berasal dari akar kata *sa'd* yang bermakna keberuntungan, kemujuran, atau kemakmuran. Menurut Jamāl al-Dīn ibn Manẓūr dalam *Lisān Al-'Arabi*, *al-Sa'd* merupakan lawan dari *al-Nahs* yang berarti kesialan atau kemalangan. Dari akar kata tersebut terbentuk istilah *al-Sa'ādah* yang berarti kebahagiaan, yang berlawanan dengan *al-Shaqāwah* (kesengsaraan). Selain itu, Ibn Manẓūr juga menjelaskan bahwa *al-Su'ūdah* merupakan kebalikan dari *al-Nuḥūṣah* yang berarti keadaan sial atau malang.. Oleh karena itu, seseorang yang memperoleh kebahagiaan disebut *sa'īd*, sedangkan orang yang mengalami kesengsaraan disebut *syaqī*.⁷

Sementara itu, al-Rāghib al-Aṣfahānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* menjelaskan bahwa *al-Sa'du* dan *al-Sa'ādah* merupakan bentuk bantuan atau dukungan dari perkara-perkara Ilahi yang mengantarkan manusia pada kebaikan, Adapun lawannya, yaitu *al-Syaqāwah*, merujuk pada keadaan celaka atau sengsara. Adapun secara gramatikal, al-Rāghib al-Aṣfahānī menjelaskan bahwa kata *sa'īda* berarti “menjadi bahagia”, sedangkan *sa'īd* berarti “orang yang bahagia”, dengan bentuk jamaknya *su'adā'*. Sementara bentuk *as'adahullāh*, berarti “Allah membahagiakannya”. Selain itu, *al-Musā'adah* dimaknai sebagai “pertolongan dalam sesuatu yang dipandang membawa kebahagiaan.” Dijelaskan pula bahwa puncak kebahagiaan manusia terwujud melalui

⁷Jamāl al-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arabi*, Vol 3 (Beirut: Dār Ṣādir, 1994). 213.

kenikmatan surga, sebagaimana disebutkan dalam QS. *Hūd* ayat 108 tentang orang-orang yang memperoleh kebahagiaan di surga.⁸

Dalam al-Qur'an, kata *sa'ida* beserta derivasinya hanya disebutkan dua kali, sebagaimana tercatat dalam *Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Diantaranya, lafaz *sa'īd* muncul satu kali dalam QS. *Hūd* [11]:105, dan lafaz *su'idū*, juga disebutkan satu kali dalam QS. *Hūd* [11]:108.⁹ Berdasarkan kedua ayat tersebut, makna *sa'ādah* dalam al-Qur'an berkaitan erat dengan kebahagiaan *ukhrawī* (*afterlife*). Pada QS. *Hūd* [11]:105, kata *sa'īd* menunjukkan kebahagiaan jiwa yang diperoleh seseorang pada hari pembalasan (*Yaum al-Jazā*'), yaitu ketika manusia menerima keputusan akhir atas amal perbuatannya. Adapun pada QS. *Hūd* [11]:108, kata *su'idū* menggambarkan kebahagiaan hakiki di surga (kebahagiaan kekal di surga).¹⁰

Dengan demikian, penggunaan kata *sa'ida* dalam QS. *Hūd* tidak hanya menunjukkan perasaan senang, tetapi juga mengandung makna keselamatan (*salvation*). Orang yang memperoleh keselamatan merupakan orang yang berbahagia (*sa'īd*) karena mendapatkan penilaian yang baik dari Allah swt. dan berhak memasuki surga. Sebaliknya, orang yang celaka (*syaqiyy*) adalah mereka yang memperoleh penilaian buruk sehingga tidak mendapatkan keselamatan dan kebahagiaan akhirat (surga). Oleh karena itu, konsep kebahagiaan (*sa'ādah*)

⁸Al-Rāghib Al-Aṣḥānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Shāmiyyah, 2009), 410.

⁹Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1945), 350.

¹⁰Didi Junaedi, *Ayat-Ayat Kebahagiaan (Tuntunan Psikologi-Qurani Untuk Hidup Lebih Tenang Dan Bermakna)* (Jakarta Selatan: Penerbit Qaf, 2024), 102.

dalam al-Qur'an mencakup dua dimensi utama, yaitu kesenangan dan keselamatan. Sementara itu, lawannya yaitu kesengsaraan (*syaqāwah*) tidak hanya bermakna penderitaan, tetapi juga kesengsaraan yang bersifat abadi di akhirat.¹¹

2. Farah

Istilah *farah* dalam bahasa Arab merupakan bentuk masdar dari *fi'ī māḍī fariḥa*, yang secara etimologis berarti kegembiraan atau perasaan senang sebagai lawan dari kesedihan (*ḥuẓn*). Menurut Ša'lab, *farah* adalah kondisi ketika seseorang merasakan keringanan atau kelapangan dalam hatinya. Dalam al-Qur'an, kata *farah* tidak hanya merujuk pada kegembiraan emosional, tetapi juga mencakup makna moral tertentu berdasarkan konteks penggunaannya. Pada konteks tertentu, *farah* juga dapat merujuk pada *baṭar* (البَطَر), yaitu bentuk kegembiraan yang berlebihan melampaui batas, hingga menimbulkan kesombongan dan kelalaian terhadap akhirat. Pemaknaan ini tercermin dalam QS. *al-Qaṣaṣ* [28]:76, “Janganlah engkau terlalu bangga. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri.” Ayat ini menggambarkan konteks kegembiraan yang tercela (berlebihan) karena dapat membawa kesombongan atas limpahan harta duniawi.¹²

Dalam kitab *Lisān al-ʿArab* juga disebutkan beberapa bentuk penggunaan kata *farah*, seperti *fariḥa* (فَرِحَ), *farūḥ* (فُرُوح), *mafiṛūḥ* (مَفْرُوح), dan *farḥān* (فَرَحَان)

¹¹Junaedi., 102.

¹²Jamāl al-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān Al-ʿArabi*, Vol 2 (Beirut: Dār Šādir, 1994). 541.

yang digunakan dalam konteks kegembiraan. Disebutkan pula bentuk *mufriḥ* (مُفْرِح), yaitu sesuatu yang menimbulkan kegembiraan. Adapun bentuk *mufrah* (مُفْرَح) dalam konteks tertentu digunakan untuk orang yang berada dalam keadaan sulit, seperti terbebani utang atau kesulitan hidup. Selain itu, dijelaskan penggunaan kata *farah* dalam hadis tentang tobat seorang hamba yang menyebutkan bahwa Allah lebih bergembira atas tobat hamba-Nya. Dalam penjelasan tersebut ditegaskan bahwa makna *farah* pada hadis itu merupakan *kināyah* (ungkapan kiasan) yang menunjukkan keridaan Allah, cepatnya penerimaan tobat, serta baiknya balasan bagi hamba yang bertobat.¹³

Selanjutnya, al-Rāghib al-Aṣṣfahānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* menjelaskan bahwa *farah* merujuk pada kelapangan dada yang timbul karena kenikmatan yang bersifat segera (لَذَّةٌ عاجلة). Menurutny, bentuk kegembiraan seperti ini umumnya berkaitan dengan kenikmatan jasmani dan kesenangan duniawi. Oleh karena itu, penggunaan kata *farah* dalam al-Qur'an lebih banyak ditemukan dalam konteks yang bernilai negatif, terutama ketika kegembiraan tersebut melahirkan kesombongan, kelalaian, dan keterikatan berlebihan terhadap kehidupan dunia. Meskipun demikian, terdapat pula bentuk *farah* yang diperbolehkan, yaitu kegembiraan yang berkaitan dengan rahmat, petunjuk, dan karunia Allah.¹⁴

¹³Manzūr., 541.

¹⁴Al-Aṣṣfahānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān*. 628.

Dalam kitab tersebut juga dijelaskan beberapa bentuk derivasi dari kata *farah*, seperti *mifiāh* yang digunakan untuk menyebut orang yang banyak atau mudah merasakan kegembiraan. Selain itu, disebutkan pula bentuk *mufrah* dan *mafiūh bih* yang digunakan untuk menunjukkan rasa senang atau menjadi sebab timbulnya kegembiraan. Disebutkan juga istilah *mufrah* yang digunakan untuk orang yang berada dalam keadaan sulit atau terbebani, seperti orang yang terlilit hutang. Lalu terdapat penjelasan al-Rāghib al-Aṣḥānī, bahwa penggunaan kata *ifiāh* dapat bermakna menghadirkan kegembiraan, tetapi dalam konteks tertentu juga dapat menunjukkan hilangnya rasa gembira akibat tekanan atau kesulitan yang dialami seseorang.¹⁵

Abu Hilal al-‘Askari dalam *Mu‘jam al-Furūq al-Lughawiyyah* menjelaskan bahwa *farah* memiliki cakupan makna yang lebih luas dibandingkan *surūr*. Menurutnya, *farah* dapat muncul bukan hanya karena manfaat dan kenikmatan yang nyata, tetapi juga karena sesuatu yang bersifat dugaan, khayalan, atau kesenangan yang belum tentu membawa manfaat yang sesungguhnya. Dengan demikian, *farah* merujuk kegembiraan yang dapat timbul karena kesenangan sesaat maupun harapan yang belum terwujud.¹⁶

Secara keseluruhan, kata *farah* beserta derivasinya disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 22 kali. Derivasi kata *farah* dalam al-Qur’an tersebar dalam beberapa bentuk. Bentuk فَرَحَ disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam QS. *al-*

¹⁵Al-Aṣḥānī., 628-629.

¹⁶Abū Hilāl al-Ḥasan Al-‘Askarī, *Mu‘jam Al-Furūq Al-Lughawiyyah*, ed. al-Syaikh Bayt Allāh Bayāt dan Mu’assasah al-Nasyr Al-Islāmī (Qum: Mu’assasah al-Nasyr al-Islāmī, 1412). 277.

Taubah [9]:81 dan QS. *al-Syūrā* [42]:48. Bentuk فَرَحُوا disebutkan sebanyak lima kali, yaitu dalam QS. *al-An‘ām* [6]:44, QS. *Yūnus* [10]:22, QS. *al-Ra‘d* [13]:26, QS. *al-Rūm* [30]:36, dan QS. *Ghāfir* [40]:83. Bentuk تَفَرَّجْ disebutkan satu kali dalam QS. *al-Qaṣaṣ* [28]:76. Sedangkan bentuk تَفَرَّجُوا disebutkan satu kali dalam QS. *al-Ḥadīd* [57]:23. Selanjutnya, bentuk تَفَرَّجُونَ disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam QS. *al-Naml* [27]:36 dan QS. *Ghāfir* [40]:75.¹⁷

Bentuk يَفْرَحْ disebutkan satu kali dalam QS. *al-Rūm* [30]:4. Adapun bentuk يَفْرَحُوا disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam QS. *‘Āli ‘Imrān* [3]:120 dan QS. *Yūnus* [10]:58. Bentuk يَفْرَحُونَ juga disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam QS. *‘Āli ‘Imrān* [3]:188 dan QS. *al-Ra‘d* [13]:36. Selain dalam bentuk fi‘il, kata *faraḥ* juga ditemukan dalam bentuk isim. Bentuk فَرَحْ disebutkan satu kali dalam QS. *Hūd* [11]:10. Bentuk فَرَحُونَ disebutkan sebanyak tiga kali, yaitu dalam QS. *al-Taubah* [9]:50, QS. *al-Mu‘minūn* [23]:53, dan QS. *al-Rūm*

¹⁷al-Bāqī, *Al-Mu‘jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur’ān Al-Karīm*. 514.

[30]:32. Adapun bentuk فَرْحَيْنِ disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam QS.

‘Āli ‘Imrān [3]:170 dan QS. *al-Qaṣaṣ* [28]:76.¹⁸

Terkait penggunaan kata *farah* dalam al-Qur’an, Ibn ‘Aṭiyyah (w. 541 H) menjelaskan bahwa al-Qur’an tidak menggunakan kata *farah* untuk menunjukkan kegembiraan yang terpuji kecuali apabila terdapat *qayyid* (keterangan yang membatasi atau mengarahkan makna) yang menunjukkan bahwa kegembiraan tersebut bernilai positif. Sejalan dengan pandangan tersebut, Ibn Qayyim (w. 751 H) menyatakan bahwa apabila kata *farah* disebutkan secara mutlak tanpa adanya *qayyid*, maka maknanya cenderung menunjukkan kegembiraan yang tercela (*maẓmūm*). Pandangan ini diperkuat oleh al-Ālūsī (w. 1270 H) yang menjelaskan bahwa sebagian besar penggunaan kata *farah* dalam al-Qur’an menunjukkan makna kegembiraan yang bernilai negatif, sedangkan makna positif hanya dapat dipahami apabila disertai *qayyid* yang mengarahkannya kepada makna tersebut.¹⁹

Dari berbagai penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa kegembiraan (*farah*) dalam al-Qur’an dapat dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu *al-farah al-maḥmūd* (kegembiraan yang terpuji) dan *al-farah al-maẓmūm* (kegembiraan yang tercela). *Al-farah al-maḥmūd* merupakan kegembiraan yang berkaitan dengan karunia, rahmat, petunjuk, dan pertolongan Allah swt., sedangkan *al-farah al-maẓmūm* adalah kegembiraan yang berkaitan dengan kesombongan,

¹⁸al-Bāqī, 514.

¹⁹Junaedi, *Ayat-Ayat Kebahagiaan (Tuntunan Psikologi-Qurani Untuk Hidup Lebih Tenang Dan Bermakna)*. 149-150.

kemewahan dunia, serta keterikatan yang berlebihan terhadap kehidupan dunia. Dengan demikian, *farah* dalam al-Qur'an tidak selalu bermakna kegembiraan yang positif. Maknanya dapat mengarah kepada kegembiraan yang terpuji maupun tercela, bergantung pada konteks serta *qayyid* yang menyertai penggunaannya.²⁰

3. *Surūr*

Surur berasal dari akar kata سرر yang dalam kitab *Lisān al-'Arab* berkaitan dengan makna kegembiraan, kebahagiaan, dan kesenangan. Asal kata ini memiliki beberapa bentuk turunan yang secara umum menunjukkan makna *al-Farah* (kegembiraan atau kebahagiaan), seperti *al-Surru* (السُّرُّ), *al-Surūr* (السُّرُور), *al-Masarrāh* (المَسَرَّة), dan *al-Sarrā'* (السَّرَاء'). Selain itu, bentuk fi'il *sarrahū* (سَرَّه) bermakna membuat seseorang gembira, sedangkan *surra* (سُرَّ) digunakan dalam bentuk pasif dengan makna dibuat merasa bahagia. Adapun kata sifat seperti *sirrīr* (سِرِّيْر) dan *sārrāh* (سَاءَرَة) digunakan untuk menunjukkan sesuatu atau seseorang yang mendatangkan kegembiraan.²¹

Dalam *Mu'jam al-Wasīf*, *surūr* didefinisikan sebagai rasa senang atau lapang dalam hati ketika memperoleh suatu mafaat, mengharapkan datangnya

²⁰Junaedi., 150-152.

²¹Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān Al-'Arabi*, Vol 4 (Beirut: Dār Ṣādir, 1994). 361.

manfaat, atau terhindar dari suatu bahaya.²² Sementara itu, dalam kitab *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, menjelaskan bahwa *al-Surūr* adalah kebahagiaan yang tersembunyi dari aspek lahiriah, yaitu keadaan bahagia yang dirasakan dalam hati seseorang.²³ Sejalan dengan hal tersebut, Abu Hilal al-'Askari dalam *Mu'jam al-Furūq al-Lughawiyah* menjelaskan bahwa *surūr* hanya digunakan untuk kegembiraan yang timbul dari manfaat dan kenikmatan yang nyata. Dengan demikian, *surūr* menunjukkan kegembiraan yang lebih mendalam karena didasarkan pada realitas kebaikan yang benar-benar diperoleh seseorang, bukan sekedar harapan atau kesenangan yang bersifat sementara.²⁴

Kata *surur* dan bentuk-bentuk turunannya muncul berulang kali dalam al-Qur'an. Berdasarkan *Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, jumlah keseluruhan penyebutannya mencapai 44 kali dalam berbagai bentuk derivasi.²⁵ Sebagian besar penggunaan akar kata *سُرر* dalam al-Qur'an tidak secara langsung bermakna kebahagiaan, melainkan berkaitan dengan makna rahasia, menyembunyikan, pembicaraan yang dilakukan secara tersembunyi, dan lainnya. Adapun bentuk-bentuk yang secara eksplisit menunjukkan makna kebahagiaan atau keadaan yang menyenangkan ditemukan dalam enam ayat, yaitu dalam QS. *al-Baqarah* [3]: 69 dalam bentuk *تَسْرُّ*, QS. *Āli 'Imrān* [3]: 134

²²Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasīf Vol.1* (Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1972). 427.

²³Al-Aṣṣḥānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān*. 404-405.

²⁴Al-'Askarī, *Mu'jam Al-Furūq Al-Lughawiyah*. 277.

²⁵al-Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm*. 348-349.

(السَّراء), QS. *al-A‘rāf* [7]: 95 (السَّراء), QS. *al-Insān* [76]: 11 (سُرُورًا), serta QS. *al-Insyiqāq* [84]: 9 dan 13 (مَسْرُورًا).²⁶

Berdasarkan penggunaan ayat-ayat tersebut, *surūr* dalam al-Qur‘an menunjukkan makna kegembiraan atau kebahagiaan yang lahir dari diperolehnya kebaikan, nikmat, dan keselamatan. Oleh karena itu, *surūr* lebih dekat kepada kebahagiaan batin yang muncul karena manfaat yang nyata dan keadaan yang membawa kebaikan bagi seseorang. Dengan demikian, *surūr* dapat dipahami sebagai bentuk kebahagiaan dan kegembiraan yang bersifat batiniah, yang mencakup dimensi kehidupan di dunia maupun di akhirat.²⁷

C. Psikologi Positif

Seiring dengan berkembangnya psikologi sebagai disiplin ilmu yang mandiri, dalam beberapa dekade terakhir fokus utama psikologi cenderung tertuju pada masalah gangguan mental, yaitu upaya untuk mengembalikan individu dari kondisi yang tidak normal menuju kondisi yang lebih sehat. Kecenderungan ini dipengaruhi oleh berbagai aliran psikologi yang menitikberatkan pada penanganan permasalahan psikologis manusia. Akibatnya, kajian psikologi lebih banyak diarahkan pada aspek-aspek negatif, seperti kelemahan, gangguan, dan penderitaan kejiwaan individu, sehingga menjadikan psikologi lebih berorientasi pada upaya penyembuhan (*treatment*).²⁸

²⁶Akhwati Dwi Nurjannah, “Kebahagiaan Dalam Perspektif Al-Qur‘an” (Universitas PTIQ Jakarta, 2023). 31-32.

²⁷AZ, “Konsep Kebahagiaan Dalam Al-Qur‘an.”, 36.

²⁸Sunedi Sarmadi, *Psikologi Positif* (Yogyakarta: Titah Surga, 2018). 4-5.

Namun demikian, manusia tidak hanya berupaya terbebas dari penderitaan, tetapi juga memiliki kebutuhan untuk mencapai kebahagiaan dan kehidupan yang bermakna. Dalam konteks inilah Martin Seligman muncul sebagai tokoh yang memelopori gerakan psikologi positif. Pendekatan ini menekankan pada pengembangan potensi, kekuatan, dan kebajikan dalam diri manusia sebagai upaya untuk meningkatkan kualitas hidup.²⁹

Psikologi positif merupakan studi ilmiah tentang pengalaman-pengalaman positif manusia, seperti emosi positif, kebermanaknaan hidup, dan kesejahteraan subjektif. Pendekatan ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan kajian mengenai gangguan mental, melainkan melengkapinya dengan memperluas perhatian pada aspek positif kehidupan manusia. Selain itu, psikologi positif berakar pada psikologi humanisme yang menekankan pentingnya kebermanaknaan dan aktualisasi diri. Gerakan psikologi positif secara resmi diperkenalkan oleh Martin Seligman bersama Mihaly Csikszentmihalyi pada tahun 1998 sebagai cabang baru dalam ilmu psikologi.³⁰

Dengan demikian, psikologi positif juga dipahami sebagai cabang kajian ilmiah mengenai kekuatan dan kebajikan yang memungkinkan individu dan komunitas untuk berkembang secara optimal. Hal ini, berlandaskan pada keyakinan bahwa manusia memiliki keinginan untuk menjalani kehidupan yang bermakna dan

²⁹Sarmadi., 5.

³⁰Sarmadi., 5.

memuaskan, mengembangkan potensi terbaik dalam dirinya, serta meningkatkan pengalaman positif dalam kehidupan, cinta, pekerjaan, dan hiburan.³¹

1. Well-Being Theory (Teori Kesejahteraan) Martin Seligman

Dalam perkembangan psikologi positif, Martin Seligman mengemukakan adanya pergeseran paradigma dari *Authentic Happiness Theory* menuju *Well-being Theory*. Dalam teori kebahagiaan autentik, kebahagiaan dipahami melalui tiga unsur utama, yaitu *positive emotion* (emosi positif), *engagement* (keterlibatan), dan *meaning* (makna hidup). Ketiga unsur tersebut dipandang sebagai aspek yang dipilih individu demi dirinya sendiri dan menjadi dasar dalam mencapai kehidupan yang bahagia. Pada tahap awal, kebahagiaan (*happiness*) dijadikan sebagai fokus utama, dengan indikator pengukuran berupa kepuasan hidup (*life satisfaction*), yaitu penilaian subjektif individu terhadap kualitas kehidupannya.³²

Namun, Seligman kemudian mengembangkan pandangannya dengan menegaskan bahwa fokus utama psikologi positif tidak lagi terbatas pada kebahagiaan, melainkan pada kesejahteraan (*well-being*) yang lebih luas dan komprehensif. Dalam kerangka *Well-being Theory*, ukuran utama yang digunakan untuk menilai kualitas kehidupan tidak lagi terbatas pada kepuasan hidup, melainkan pada kondisi berkembangnya individu secara optimal yang dikenal dengan istilah *flourishing*. *Flourishing* merujuk pada kondisi berkembangnya individu secara optimal, yang tidak hanya ditandai oleh

³¹Imam Setiadi Arif, *Psikologi Positif: Pendekatan Saintifik Menuju Kebahagiaan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016). 5.

³² Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. 11.

hadirnya emosi positif, tetapi juga melalui keterlibatan, hubungan sosial yang baik, makna hidup, serta pencapaian. Dengan demikian, *flourishing* menjadi indikator yang lebih menyeluruh dalam menilai kesejahteraan dibandingkan dengan pendekatan sebelumnya yang lebih berfokus pada aspek subjektif semata.³³

Pergeseran paradigma tersebut didasarkan pada anggapan bahwa pendekatan sebelumnya belum mampu menggambarkan kompleksitas kehidupan manusia secara utuh. Beberapa keterbatasan dalam teori kebahagiaan autentik, dapat didefinisikan sebagai berikut. Pertama, konsep kebahagiaan cenderung direduksi pada aspek emosi positif, padahal keterlibatan (*engagement*) dan makna (*meaning*) tidak selalu berkaitan langsung dengan perasaan subjektif yang menyenangkan. Kedua, penggunaan kepuasan hidup sebagai ukuran utama kebahagiaan dinilai terlalu dominan karena sangat dipengaruhi oleh kondisi emosional sesaat, sehingga kurang mampu mempresetaskan kualitas hidup secara menyeluruh. Selain itu, pendekatan ini juga berpotensi menagabaikan individu dengan kecendrungan afektif rendah, seperti individu introvert, yang meskipun tidak selalu merasakan emosi positif yang tinggi, tetap dapat memiliki kehidupan yang bermakna dan penuh keterlibatan.³⁴

³³Seligman., 13.

³⁴Martin Seligman, *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko, ed. Indradya SP (Bandung: Kaifa, 2013). 31-32.

Ketiga, teori tersebut belum mencakup seluruh tujuan intrinsik yang bernilai bagi manusia, seperti pencapaian (*achievement*), yang sering kali dikejar bukan semata-mata untuk memperoleh kebahagiaan, melainkan pencapaian itu sendiri dipandang bernilai oleh individu.³⁵ Berdasarkan kritik tersebut, Martin Seligman mengajukan *Well-being Theory* sebagai kerangka konseptual yang lebih luas dan multidimensional. Dalam teori ini, kesejahteraan dipahami sebagai konstruksi yang terdiri atas berbagai unsur yang saling berkontribusi dalam membentuk kualitas hidup manusia, sehingga tidak dapat diukur hanya melalui satu indikator tunggal maupun terbatas pada aspek afektif semata.³⁶

Seligman juga membedakan antara kebahagiaan (*happiness*) sebagai entitas bersifat nyata (*real thing*) dengan kesejahteraan (*well-being*) sebagai suatu konstruksi (*construct*). Entitas nyata merujuk pada sesuatu yang dapat diukur secara langsung melalui indikator yang spesifik dan teroperasionalisasi. Dalam *authentic happiness theory*, kebahagiaan dioperasionalkan melalui kepuasan hidup (*life satisfaction*), yaitu penilaian subjektif individu terhadap kualitas kehidupannya secara keseluruhan. Dengan demikian, tingkat kebahagiaan seseorang diukur berdasarkan sejauh mana individu merasa puas terhadap kehidupannya.³⁷

Berbeda dengan hal tersebut, *well-being theory* memandang bahwa kesejahteraan bukanlah suatu entitas tunggal yang dapat diukur hanya melalui

³⁵Seligman., 33.

³⁶Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. 13-14.

³⁷Seligman., 14.

satu indikator tertentu, melainkan sebuah konstruksi yang tersusun atas berbagai elemen yang saling berkontribusi. Dalam menjelaskan konsep ini, Seligman menganalogikan kesejahteraan dengan konsep “cuaca” dalam meteorologi atau “kebebasan” dalam ilmu sosial. Cuaca tidak dapat dipahami hanya melalui satu unsur saja, melainkan melalui kombinasi berbagai komponen seperti suhu, kelembapan, dan kecepatan angin. Begitu pula kebebasan yang dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti tingkat sensor pers, frekuensi pemilihan umum, dan tingkat korupsi, dan kualitas representasi politik dalam suatu negara.³⁸

Melalui analogi tersebut, Seligman menegaskan bahwa kesejahteraan tersusun atas berbagai elemen yang masing-masing dapat diukur secara terpisah, meskipun tidak ada satu elemen pun yang secara tunggal mampu merepresentasikan kesejahteraan secara menyeluruh.³⁹ Oleh karena itu, kesejahteraan tidak dapat direduksi hanya pada satu bentuk pengukuran tertentu sebagaimana kebahagiaan dalam *authentic happiness theory* yang berpusat pada *life satisfaction* sebagai indikator utama. Berdasarkan pandangan tersebut, Seligman kemudian merumuskan sejumlah unsur utama yang membentuk kesejahteraan manusia dalam *well-being theory*.

2. Unsur-unsur Kesejahteraan (Well-Being)

Dalam kerangka *Well-being Theory*, Martin Seligman menjelaskan bahwa kesejahteraan (*well-being*) merupakan suatu konstruksi multidimensional yang tersusun dari sejumlah unsur yang saling berkontribusi. Berbeda dengan

³⁸Seligman., 15.

³⁹Seligman., 15.

Authentic Happiness Theory yang cenderung berfokus pada satu ukuran utama berupa kepuasan hidup (*life satisfaction*), teori ini menegaskan bahwa kesejahteraan tidak dapat direduksi pada satu indikator tunggal. Sebaliknya, kesejahteraan terdiri dari atas beberapa elemen yang masing-masing memiliki peran tersendiri, sehingga menjauhkan konsep ini dari pandangan monisme yang menyederhanakan kebahagiaan hanya pada satu dimensi.⁴⁰

Lebih lanjut, teori kesejahteraan pada dasarnya merupakan teori tentang pilihan bebas (*uncoerced choice*), yakni bahwa individu secara alami akan memilih hal-hal tertentu karena hal tersebut bernilai bagi dirinya sendiri, bukan semata-mata sebagai sarana untuk mencapai tujuan lain. Dalam hal ini, Martin Seligman mengemukakan bahwa suatu unsur dapat dikategorikan sebagai elemen kesejahteraan apabila memenuhi tiga kriteria utama, yaitu: (1) berkontribusi terhadap kesejahteraan, (2) dikejar oleh banyak orang sebagai tujuan pada dirinya sendiri (*intrinsic value*), bukan sekedar sebagai sarana untuk memperoleh unsur lain, dan (3) dapat didefinisikan serta diukur secara independent dari unsur lainnya (bersifat eksklusif).⁴¹

Berdasarkan kriteria tersebut, Seligman merumuskan lima unsur utama kesejahteraan yang dikenal dengan akronim PERMA, yaitu *Positive Emotion* (emosi positif), *Engagement* (keterlibatan), *Relationships* (hubungan positif), *Meaning* (makna), dan *Accomplishment* (pencapaian).⁴² Kelima unsur ini tidak

⁴⁰Seligman, *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko., 35-36.

⁴¹Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. 15-16.

⁴²Seligman, *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko. 36.

berdiri secara terpisah sepenuhnya, melainkan saling melengkapi dalam membentuk gambaran menyeluruh tentang kualitas hidup manusia.

Unsur pertama adalah *positive emotion* (emosi positif), yang merujuk pada pengalaman kehidupan yang menyenangkan (*the pleasant life*), seperti perasaan bahagia, nyaman, dan puas. Unsur ini juga telah terdapat dalam teori kebahagiaan autentik. Namun, dalam *Well-being Theory*, terjadi perubahan mendasar, di mana emosi positif tidak lagi diposisikan sebagai tujuan utama, melainkan sebagai salah satu komponen yang berkontribusi terhadap kesejahteraan secara keseluruhan. Dengan demikian, kebahagiaan tidak lagi dipahami semata-mata sebagai pengalaman emosi positif, tetapi sebagai bagian dari kesejahteraan yang lebih luas.⁴³

Unsur kedua adalah *engagement* (keterlibatan), yaitu kondisi ketika individu sepenuhnya terlibat dalam suatu aktivitas hingga mengalami keadaan *flow*, yakni situasi ketika perhatian seseorang terpusat secara penuh dan kesadaran diri seolah menghilang karena intensitas fokus yang tinggi terhadap aktivitas yang dilakukan. Keterlibatan ini bersifat subjektif dan umumnya dinilai berdasarkan pengalaman individu, terutama sejauh mana seseorang merasa terserap dalam aktivitas yang dijalani. Menariknya, berbeda dengan emosi positif yang diarsakan secara langsung, pengalaman *engagement* sering kali baru disadari sebagai sesuatu yang bernilai setelah aktivitas tersebut selesai melalui refleksi.⁴⁴

⁴³Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. 16.

⁴⁴Seligman., 16.

Unsur ketiga adalah *relationships* (hubungan positif), yang menekankan pentingnya interaksi sosial dalam membentuk kesejahteraan. Hubungan sosial yang positif menjadi sumber utama dukungan emosional, kebahagiaan, dan kebermaknaan dalam kehidupan. Hal ini menunjukkan bahwa kesejahteraan manusia tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial, karena sebagian besar pengalaman positif manusia terjadi dalam relasi dengan orang lain. Dengan kata lain, keberadaan orang lain merupakan faktor fundamental dalam meningkatkan kualitas kehidupan individu.⁴⁵

Unsur keempat adalah *meaning* (makna), yaitu perasaan memiliki keterhubungan dengan sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri serta berkontribusi terhadapnya. Unsur ini menunjukkan bahwa individu tidak hanya mencari kesenangan atau keterlibatan semata, tetapi juga membutuhkan tujuan hidup yang memberikan arah dan nilai dalam kehidupannya. Makna tidak dapat dipahami hanya sebagai kondisi subjektif yang bergantung pada persepsi individu, melainkan juga memiliki dimensi objektif yang dapat dinilai melalui pertimbangan rasional seperti logika, sejarah, dan koherensi. Oleh karena itu, suatu pengalaman yang pada awalnya dianggap bermakna dapat mengalami perubahan penilaian seiring dengan perkembangan waktu dan pemahaman individu.⁴⁶

Unsur kelima adalah *accomplishment* (pencapaian), yaitu upaya individu dalam meraih keberhasilan, prestasi, dan penguasaan (*mastery*) yang dikejar

⁴⁵Seligman, *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko. 37.

⁴⁶Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. 17.

secara intrinsik. Unsur ini muncul sebagai pengembangan dari kritik terhadap teori kebahagiaan autentik yang dinilai belum sepenuhnya mencakup seluruh tujuan intrinsik manusia. Dalam konteks ini, Martin Seligman menegaskan bahwa pencapaian memiliki nilai tersendiri dan tidak selalu bergantung pada emosi positif, keterlibatan, maupun makna. Individu sering kali tetap mengejar keberhasilan meskipun tidak memperoleh kebahagiaan atau tujuan yang lebih besar dari aktivitas tersebut. Dengan demikian, pencapaian memiliki karakteristik yang berdiri sendiri sebagai elemen kesejahteraan.⁴⁷

Lebih lanjut, pencapaian dapat dipahami baik sebagai pengalaman sesaat maupun sebagai orientasi hidup (*achieving life*), yaitu kecenderungan individu untuk secara konsisten mencapai standar keberhasilan tertentu. Dorongan ini sejalan dengan pandangan Robert White yang menyatakan bahwa manusia tidak hanya bertindak untuk memenuhi kebutuhan biologis, tetapi juga terdorong oleh keinginan untuk menguasai lingkungan (*competence*).⁴⁸ Oleh karena itu, keberadaan unsur pencapaian memperkuat pemahaman bahwa kesejahteraan manusia tidak hanya ditentukan oleh perasaan bahagia atau makna hidup, tetapi juga oleh keberhasilan yang dicapai dalam kehidupan.⁴⁹

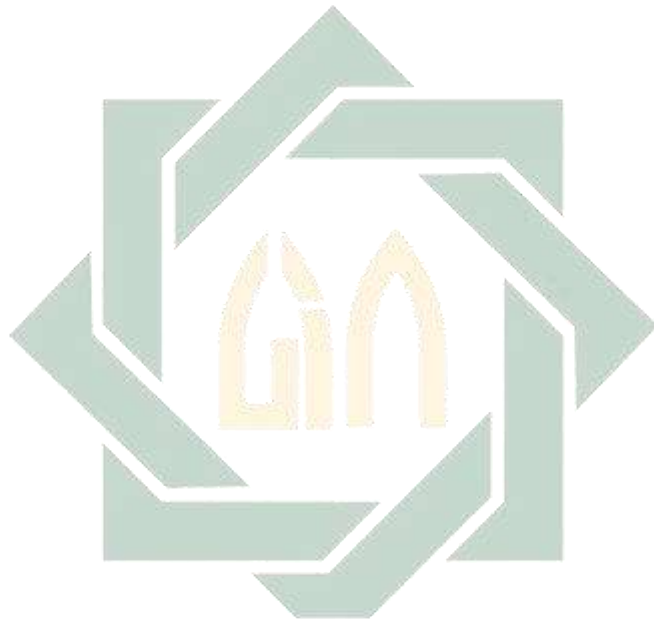
Dengan demikian, melalui *Well-being Theory*, Seligman menawarkan kerangka konseptual yang lebih komprehensif dalam memahami kebahagiaan manusia. Kesejahteraan tidak lagi dipahami semata-mata sebagai laporan

⁴⁷Seligman., 18.

⁴⁸Seligman., 19.

⁴⁹Seligman, *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko. 41.

subjektif mengenai kondisi emosional, melainkan sebagai konstruksi multidimensional yang tersusun atas lima unsur utama, yaitu *positive emotion*, *engagement*, *relationships*, *meaning*, dan *accomplishment*. Kelima unsur tersebut secara bersama-sama membentuk kondisi *flourishing*, yaitu keadaan ketika individu berkembang secara optimal dalam berbagai aspek kehidupannya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III

MUFASIR MODERN DAN PENAFSIRAN KEBAHAGIAAN

A. Biografi Mufasir Modern

1. Aḥmad ibn 'Ajībah (w. 1224 H)

Ibn 'Ajībah adalah seorang imam, *ṣūfī*, ulama besar, dan mufasir terkemuka. Nama lengkapnya adalah Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī bin al-Ḥusain bin Muḥammad, dikenal dengan sebutan Ibn 'Ajībah dan kunyah Abū al-'Abbās. Beliau mengikuti mazhab *Mālikī* dan menempuh *ṭarīqah* tasawuf *al-Shādhilīyah*. Lahir di Desa 'Ajabīsh, wilayah suku Anjarah dekat Kota Ṭiṭwān, Maroko Utara, sekitar tahun 1160 atau 1161 H (1747-1748 M). Keluarganya dikenal sebagai keluarga saleh, dengan nasab yang bersambung kepada Rasulullah saw dari jalur al-Imām al-Ḥasan bin 'Alī ra dan Sayyidah Fāṭimah ra. Kakek dan ayahnya dikenal sebagai sosok yang taat beribadah serta menjauh dari urusan duniawi.¹ Ibn 'Ajībah wafat pada tanggal 7 Syawwāl 1224 H di daerah Banī Salmān, Ghumārah, saat sedang mengunjungi gurunya, al-Būzīdī. Wafatnya disebabkan oleh wabah ṭā'ūn yang sedang melanda wilayah tersebut.²

Sejak masa kecil, Ibn 'Ajībah telah hidup dalam lingkungan religius dan penuh ketakwaan. Al-Qur'an telah dihafal sejak usia dini. Dalam menempuh perjalanan intelektual, kota *al-Qaṣr al-Kabīr*, menjadi tempat awal menuntut ilmu selama dua tahun. Dalam catatannya, disebutkan bahwa dalam sehari

¹Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn 'Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, Vol. I (Kairo: Dr. Ḥasan 'Abbās Zakī, 1999). 19.

²'Ajībah., 32.

semalam, dirinya menghadiri tujuh majelis ilmu. Setelah itu, pada usia dua puluh tahun, perantuan ke *Ṭiṭwān* ditempuh untuk memperdalam ilmu di kota yang dikenal sebagai pusat keilmuan. Di sana, pembelajaran mencakup fikih, tafsir, hadis, bahasa Arab, nahwu, ṣarf, dan maṭīq, yang diperoleh dari para ulama terkemuka. Sebelum mencapai usia dua puluh sembilan tahun, Ibn ‘Ajībah telah dikenal sebagai pengajar di berbagai masjid dan madrasah.³

Perjalanan intelektualnya berlanjut ke Kota *Fās*, pada usia empat puluh tahun. Di sana, beliau mendalami ilmu hadis dari al-Tāwḍī bin Sūda, serta memperluas pemahaman terhadap tafsir, fara’id, dan bahasa. Setelah dua tahun di *Fās*, aktivitas ilmiah kembali dilanjutkan di *Ṭiṭwān* untuk melanjutkan kegiatan mengajar dan menulis. Dalam bidang keilmuan, penguasaannya mencakup ilmu akal seperti *maṭīq*, *kalām* (teologi dalam mazhab Ahl al-Sunnah), serta dasar-dasar ilmu astronomi (*hay’ah*). Sementara dalam ilmu agama, yang dipelajari meliputi tafsir al-Qur’an, fikih dalam berbagai mazhab, *uṣūl al-fiqh*, *uṣūl al-dīn*, *hadis*, *sīrah*, *maghāzī*, sejarah Islam, dan *syamā’il*.⁴

Adapun dalam kebahasaan, beliau menguasai lughah, ṣarf, nahwu, dan balāghah. Dari berbagai cabang ilmu tersebut, tasawuf merupakan bidang yang paling ditekuni dan menjadi spesialisnya. ilmu yang paling ia tekuni dan menjadi spesialisasinya. Dalam catatan pribadinya, Ibn ‘Ajībah menegaskan bahwa dalam bidang tasawuf, dirinya memiliki kedudukan yang kokoh serta peran yang menonjol di dalamnya. Keluasan penguasaannya terhadap berbagai disiplin ilmu

³ Ajībah., 20.

⁴ Ajībah., 20.

mencerminkan karakter seorang ulama ensiklopedis, yang tercermin dalam karya-karyanya, khususnya dalam bidang tafsir yang memadukan antara kedalaman spiritualitas (ṣūfī) dengan ketajaman analisis ilmiah (rasional).⁵ Karya-karya Ibn ‘Ajībah dapat diklasifikasikan ke dalam enam cabang keilmuan utama, yaitu:⁶

1) Ilmu al-Qur’an dan Tafsir

- a. al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd
- b. al-Tafsīr al-Kabīr li al-Fātiḥah (tafsir pertama sebelum al-Bahr al-Madīd)
- c. Tafsīr al-Wasīṭ li al-Fātiḥah
- d. al-Durūr al-Mutanāshirah fī Tawjīh al-Qirā’āt al-Mutawātirah
- e. al-Kashf al-Bayān fī Mutashābih al-Qur’ān

2) Ilmu Hadis dan Sīrah Nabawiyyah

- a. Hashiyah al-Jāmi’ al-Ṣaghīr li al-Suyūṭī
- b. ‘Arba’ūna Ḥadīthan fī al-Uṣūl wa al-Furū’ wa al-Riqā’
- c. al-Anwār al-Sunnīyah fī al-Azkar al-Nabawiyyah
- d. al-‘Adiyā’ wa al-Azkar al-Mumhaqatu li al-Dhunūb wa al-Awzār

3) Ilmu Fiqh dan ‘Aqīdah

- a. Hashiyah ‘alā Mukhtaṣar al-Khāliq
- b. Risālah fī ‘Aqā’id wa al-Ṣalāḥ

⁵‘Ajībah., 20.

⁶Moh. Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu ‘Ajībah: Kitāb Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd* (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2017). 75-77.

c. Tashīl al-Madkhal li Tanmiyah al-‘Amal bi al-Niyyah al-Šāliḥah ‘inda al-Iqbāl

d. Silk al-Durūr fī Dhikri al-Qaḍā’ wa al-Qadr

4) Bahasa

a. Al-Futūḥāt al-Qudsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyyah

5) Tejemahan

a. Azhār al-Bustān fī Ṭabaqāt al-‘Uyūn

b. Fahrassa

6) Ilmu Tasawuf

a. al-Anwār al-Sunnīyah fī Sharḥ al-Qaṣīdah al-Ḥamziyyah

b. al-Lawāḥiḥ al-Qudsiyyah fī Sharḥ al-Waṣīfah al-Zurūqiyyah

c. Iyqāz al-Ḥummām fī Sharḥ al-Ḥikam

d. Dīwān al-Qaṣā’id fī al-Ṭasawwuf

e. Risālah fī Zammi al-Ghaybah wa Madḥi al-‘Uzlah wa al-Šumt

f. Sharḥ Burdah al-Būṣīrī

g. Sharḥ Hizb al-Kabīr al-Shādhilī

h. (dan karya-karya tasawuf lainnya)

2. Mutawallī ash-Sya‘rāwī (w. 1419 H)

Nama lengkapnya adalah Syekh al-Faqīh Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rāwī, seorang ulama terkemuka dalam bidang bahasa Arab dan termasuk di antara mufasir al-Qur’an yang memiliki pengaruh besar pada era modern. Ia

dikenal sebagai ulama dari kalangan Sunni.⁷ Al-Sya'rawī lahir pada hari Ahad, 17 *Rabi' al-Tsānī* 1329 H atau bertepatan dengan tahun 1911 M,⁸ di Desa *Daqādūs*, sebuah perkampungan kecil yang terletak tidak jauh dari kota Mit Ghamr, Provinsi Daqhliah, Mesir.⁹ Pada masa kelahirannya, wilayah Mesir masih berada di bawah kekuasaan kolonial Inggris.¹⁰ Dari sisi nasab, melalui garis ayahnya, ia memiliki silsilah yang bersambung kepada Nabi Muhammad saw. melalui jalur Imam Husain bin 'Alī ra.¹¹ Beliau wafat pada hari Rabu, 17 Juni 1998 M bertepatan dengan 22 *Ṣafar* 1419 H, dalam usia 87 tahun.¹²

Muhammad Mutawallī al-Sya'rawī berasal dari keluarga sederhana. Ayahnya, dikenal sebagai seorang petani yang menggarap lahan sewaan di kampung halamannya. Meskipun berasal dari latar belakang yang sederhana, sang ayah merupakan sosok yang memiliki akhlak terpuji dan dikenal sebagai pribadi yang 'ālim dalam beribadah. Lingkungan keluarga yang religius ini memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan intelektual dan spiritual al-Sya'rawī, terutama karena peran ayahnya yang signifikan dalam membentuk karakter dan semangat keagamaannya sejak dini. Pendidikan awal al-Sya'rawī dimulai dengan menghafal al-Qur'an di bawah bimbingan seorang ulama lokal

⁷Sayyid Muḥammad 'Alī. 'Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum Vol.1* (Teheran: Wizārat at-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H). 268.

⁸Hikmatiar Pasya, "Studi Metodologi Tafsir Asy- Sya'rawi," *Studia Quranika* 1, no. 2 (2017): 147, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/studiquran.v1i2.841>.

⁹Sa'id Abū al-'Aynayn, *Asy-Sya'rawī Alladhī Lā Na'Rifuh* (Kairo: Dār Akhbār al-Yaum, 1995). 11.

¹⁰Sholihah, "Konsep Kebahagiaan Dalam Al- Qur'an Perspektif Tafsir Mutawalli Asy-Sya'rawi Dan Psikologi Positif." 60.

¹¹Muhiddin Muhammad Bakri, *Renungan Tasawuf Muhammad Mutawalli Al-Sya'rawi* (yogyakarta: IDEA press yogyakarta, 2013). 48.

¹²Anisah Fahmi, "Hakikat Kebahagiaan Perspektif Mutawalli Asy-Sya'rawi" (Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang., 2023), 46.

bernama Syekh *‘Abd al-Majīd Pasha*. Ia berhasil menyelesaikan hafalan al-Qur’an secara keseluruhan pada usia 11 tahun pada tahun 1916 M.¹³

Setelah menyelesaikan hafalan al-Qur’an pada usia 11 tahun, pada tahun 1923 al-Sya’rāwī melanjutkan pendidikan formalnya di jenjang *ibtidā’iyyah* dan berhasil memperoleh ijazah kelulusannya pada tahun 1930. Kemudian, ia melanjutkan ke tingkat *tsanawiyyah* di Kota *Zaqāzīq* dan menyelesaikannya pada tahun 1936. Selama masa studi di *Zaqāzīq*, al-Sya’rāwī dikenal sebagai seorang yang memiliki minat besar terhadap syair dan kesusastraan Arab. Kepiawaiannya dalam bidang ini menjadikannya terpilih sebagai ketua persatuan pelajar dan juga ketua persatuan kesusastraan di wilayah tersebut. Pada tahun 1937, al-Sya’rāwī melanjutkan pendidikan di Universitas al-Azhar dan memilih untuk menempuh pendidikan di Fakultas Bahasa Arab. Di lingkungan kampus al-Azhar, ia tetap aktif dalam organisasi kemahasiswaan dan menyelesaikan program sarjana pada tahun 1941.¹⁴

Perkembangan intelektual al-Sya’rāwī sejak masa kecilnya tidak terlepas dari pengaruh para ulama yang ada di sekitarnya. Di antara mereka adalah Aḥmad al-Ta’wīl, seorang ahli fikih, dan Muṣṭafā al-Bayādī, seorang penyair. Pada masa remajanya, ia juga berguru kepada sejumlah cendekiawan terkemuka seperti Yūsuf Najātī, pakar bahasa Arab, serta Ibrāhīm al-Ḥamrūsī, mantan Syekh al-Azhar sekaligus dosen ilmu bahasa Arab. Selain itu, ia juga sempat

¹³Pasya, “Studi Metodologi Tafsir Asy- Sya’rawi.” 147.

¹⁴Bakri, *Renungan Tasawuf Muhammad Mutawalli Al-Sya’rawi*. 53.

belajar langsung kepada tokoh-tokoh besar seperti Syekh Maḥmūd ‘Arafah, Ḥasan al-Bannā, al-Marāghī, dan Ḥasan Jād.

Perjalanan intelektual al-Sya‘rāwī dikenal sangat dinamis dan penuh semangat. Dalam sebuah wawancara, ketika ditanya mengenai proses terbentuknya kerangka pikirnya, ia mengungkapkan bahwa dirinya sendiri tidak sepenuhnya mengetahui bagaimana pola pikir itu tersusun begitu rapi. Ia menyatakan bahwa hal tersebut merupakan hasil dari keimanan yang dinamis dan menyatu dengan jiwanya, yang kemudian melahirkan pemikiran produktif dalam menjawab berbagai persoalan keagamaan. Ia juga menambahkan bahwa dirinya selalu berusaha untuk tidak melewatkan satu pun buku berbahasa Arab tanpa membacanya, tidak mengabaikan informasi apapun, dan tidak membiarkan satu pun pertanyaan dalam benaknya tanpa mencari jawaban.¹⁵

Dengan demikian, kehidupan al-Sya‘rāwī senantiasa dipenuhi oleh semangat keimanan dan kecintaan terhadap ilmu pengetahuan. Kedua aspek ini menjadi fondasi utama dalam membentuk integritas keilmuan dan kedalaman pemikirannya sebagai seorang ulama besar pada zamannya.

Di antara karya-karya dan karya tulis beliau, adalah sebagai berikut:¹⁶

- a. Tafsīr al-Sya‘rāwī
- b. al-Mukhtār min Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm), dalam tiga jilid.
- c. Mu‘jizat al-Qur’ān al-Karīm.
- d. al-Qur’ān al-Karīm: Mu‘jizah wa Manhaj

¹⁵Bakri.

¹⁶Īyāzī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum Vol.1*. 268-269.

- e. al-Isrā' wa al-Mi'rāj: al-Mu'jizah al-Kubrā
- f. al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Sūrat al-Kahf
- g. al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm
- h. al-Ghayb
- i. Mu'jizāt ar-Rasūl
- j. al-Ḥalāl wa al-Ḥarām
- k. al-Ḥajj al-Mabrūr.
- l. Khawāṭir al-Sya'rāwī Ḥawla 'Imrān al-Mujtama
- m. al-Siḥr wa al-Ḥasad

3. Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī (w. 1431 H)

Al-Faḍīlah al-Imām al-Akbar Prof. Dr. Muḥammad Sayyid 'Aṭiyyah Ṭanṭāwī merupakan salah satu ulama terkemuka Mesir pada abad ke-20 yang memberikan kontribusi besar dalam bidang tafsir dan hukum Islam. Ia lahir pada tanggal 14 *Jumādā al-Ūlā* 1347 H yang bertepatan dengan 28 Oktober 1928 M, di desa Sulaym al-Syarqiyyah, wilayah *Ṭamā*, Provinsi *Sūhāj*, Mesir.¹⁷ Tumbuh dalam lingkungan keluarga yang menjunjung tinggi nilai-nilai keilmuan dan kecintaan terhadap al-Qur'an, sejak masa kecilnya, Syekh Sayyid Ṭanṭāwī telah diarahkan untuk menempuh jalan keilmuan. Ia mulai menghafal al-Qur'an di bawah bimbingan seorang guru di *Maktab* al-Qur'ān yang berada di desanya.

¹⁷“فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوي” الإفتاء المصرية دار (n.d.), <https://dar-alifta.org/ar/ourreligion/details/27/فضيلة-الدكتور-محمد-سيد-طنطاوي>

Dalam waktu yang relatif singkat, ia berhasil mengkhatamkan hafalannya dengan baik pada usia 13 tahun.¹⁸

Pada tahun 1944, Ṭanṭāwī melanjutkan pendidikan ke jenjang Tsanawiyyah di Ma'had Alexandria. Di sana, kepribadiannya mulai terbentuk sebagai sosok yang teguh dalam membela nilai-nilai agama. Ia aktif memperluas wawasan melalui bacaan keislaman, baik dari buku pelajaran maupun media cetak, serta menjalin interaksi dengan sejumlah ulama terkemuka.¹⁹ Setelah menyelesaikan pendidikan di Alexandria, Syekh Sayyid Ṭanṭāwī melanjutkan studi di Universitas al-Azhar, Kairo, dan lulus pada tahun 1958 dalam bidang tafsir. Ia kemudian memperoleh spesialisasi dalam pengajaran (*takhaṣṣuṣ tadrīs*) pada tahun 1959. Sejak 1960, ia ditugaskan sebagai imam dan khatib oleh Kementerian Wakaf Mesir sambil melanjutkan studi pascasarjana. Pada tahun 1966, ia meraih gelar doktor dalam bidang tafsir dan hadis dengan predikat *mumtāz* (summa cum laude), melalui disertasi berjudul *Banī Isrā'īl fī al-Qur'ān*, yang dijadikan contoh penulisan ilmiah di Universitas al-Azhar.²⁰

Syekh Muhammad Sayyid Ṭanṭāwī dikenal sebagai ulama produktif dalam dakwah dan karya keilmuan, dengan peran penting di berbagai lembaga Islam dan pemikiran yang tertuang dalam tulisannya. Dalam fikih, ia menganut mazhab Syafi'i, sementara dalam akidah cenderung mengikuti mazhab salaf, seperti terlihat dalam penjelasannya tentang tauhid *al-Rubūbiyyah*, *al-*

¹⁸Fithrotin, "Metodologi Tafsir Al Wasit Sebuah Karya Besar Grand Sheikh Muhammad Sayyid Tantawi," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 1, no. 1 (2018): 43.

¹⁹Fithrotin., 43.

²⁰St. Risnawati Basri, "Urgensi Pemerintahan Dalam Kitab Tafsir Al-Wasith Li Al-Karim Karya Muhammad Sayyid Thantawi," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran Dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 260, <https://doi.org/10.30868/at.v9i02.7516>.

Ulūhiyyah, dan *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*.²¹ Ia juga aktif merespons isu-isu kontemporer yang merugikan citra Islam, dengan secara tegas menolak ekstremisme dan terorisme, serta konsisten mengusung prinsip moderasi, toleransi, pembaruan pemikiran (*tajdīd*), keterbukaan ijtihad, dan dialog antaragama, peradaban, dan budaya.²²

Dalam lawatan dakwahnya ke berbagai negara Timur dan Barat, Syekh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menunjukkan kontribusi besar bagi umat Islam melalui penyampaian ajaran yang bijak, kontekstual, dan dialogis. Ia menjalin komunikasi yang baik dengan masyarakat maupun tokoh pemerintahan, serta menekankan nilai toleransi, perdaban, dan fleksibilitas Islam, sebagaimana ditegaskan dalam kunjungannya ke Inggris. Komitmen ini terus ia pegang hingga akhir hayatnya. Syekh Ṭanṭāwī wafat pada usia 81 tahun di Riyadh, Arab Saudi pada hari Rabu, 24 Rabi' al-Awwal 1431 H (10 Maret 2010 M) setelah menunaikan salat Subuh dan bersiap pulang ke Mesir usai menghadiri undangan resmi. Syekh Ṭanṭāwī mengalami serangan jantung dan meninggal dunia dalam perjalanan ke bandara. Jenazahnya dishalatkan di Masjid Nabawi dan dimakamkan di pemakaman Baqī', Madinah.²³

Dedikasi Syekh Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam dunia keilmuan tidak hanya tampak dari kiprah dakwah dan kepemimpinannya, tetapi juga dari warisan intelektualnya yang luas dan mendalam. Ia dikenal produktif dalam

²¹Yuvandze Bafri Zulliandi, "*Mufsid Perspektif Muhammad Sayyid Tantawi Dalam Al-Tafsir Al-Wasit Dan Relevansinya Terhadap Konteks Di Indonesia*" (Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang, 2022). 25.

²²Basri, "*Urgensi Pemerintahan Dalam Kitab Tafsir Al-Wasith Li Al-Karim Karya Muhammad Sayyid Thantawi*." 260.

²³Basri., 260-261.

menulis karya ilmiah yang mencakup bidang tafsir, hadis, fikih kontemporer, serta isu-isu sosial keislaman. Beberapa karya terkenalnya antara lain:²⁴

- a. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*.
- b. *Banū Isrā'īl fī al-Qur'ān wa al-Sunnah* (1969).
- c. *Mu'āmalāt al-Bunūk wa Aḥkāmuhā al-Shar'īyyah* (1991).
- d. *Al-Du'ā'*
- e. *Al-Sarāyā al-Ḥarbiyyah fī al-'Ahd al-Nabawī*
- f. *Al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān al-Karīm* (1990)
- g. *Ādāb al-Ḥiwār fī al-Islām*
- h. *Al-Ijtihād fī al-Aḥkām al-Shar'īyyah*
- i. *Aḥkām al-Ḥajj wa al-'Umrah*
- j. *Al-Ḥukm al-Shar'ī fī Aḥdāth al-Khalīj*
- k. *Tanzīm al-Usrah wa Ra'y al-Dīn fīhi*
- l. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*
- m. *Al-'Aqīdah wa al-Akhlāq*
- n. *Al-Fiqh al-Muyassar*
- o. *'Ishrūn Su'ālan wa Jawāban*
- p. *Fatāwā Shar'īyyah*
- q. *Al-Manhaj al-Qur'ānī fī Binā' al-Mujtama'*
- r. *Risālat al-Ṣiyām*
- s. *Al-Mar'ah fī al-Islām* (ditulis bersama)

²⁴”فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوي“

B. Penafsiran Term Kebahagiaan menurut Tiga Mufasir Modern

Bagian ini membahas penafsiran makna kebahagiaan dalam al-Qur'an melalui tiga term utama yang sering dikaitkan dengan konsep kebahagiaan, yaitu *al-Sa'ādah*, *Farḥ*, dan *Surūr*. Penafsiran terhadap term-term tersebut dianalisis berdasarkan pandangan tiga mufasir modern, yakni Aḥmad ibn 'Ajībah dalam *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī dalam *Tafsīr al-Sya'rāwī*, dan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*. Pemilihan ayat-ayat yang dikaji didasarkan pada kemunculan eksplisit dari ketiga term tersebut dalam teks al-Qur'an. Adapun rincian term dan ayat yang menjadi objek kajian adalah sebagai berikut:

1. Term *al-Sa'ādah*

a. QS. Hūd ayat 105

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ

Ketika hari itu datang, tidak seorang pun yang berbicara, kecuali dengan izin-Nya. Maka, di antara mereka ada yang sengsara dan ada yang berbahagia.²⁵

1) Penafsiran Aḥmad ibn 'Ajībah

Dalam menafsirkan ayat ini, Aḥmad ibn 'Ajībah dalam *Tafsīr al-Baḥr al-Madīd* menjelaskan bahwa frasa “*yawma ya'tī*” berfungsi sebagai *ẓaraf* (keterangan waktu) yang menunjukkan waktu terjadinya peristiwa, yaitu hari pembalasan. Adapun struktur kalimat setelahnya menunjukkan keadaan manusia pada hari tersebut, di mana tidak ada satu jiwa pun yang dapat berbicara kecuali dengan izin Allah swt. Dalam hal ini, kata kerja “*lā*

²⁵ RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*. 322.

takallamu” menjadi penegas keadaan diam dan ketundukan seluruh makhluk pada hari pembalasan.²⁶

Terkait dengan *ḍamīr* pada kata *ya’tī*, terdapat perbedaan pandangan di kalangan mufasir. Sebagian ulama memahaminya kembali kepada *yaum* (hari), sedangkan al-Zamakhsharī berpendapat bahwa *ḍamīr* tersebut kembali kepada Allah swt., sebagaimana juga dipahami dalam frasa “*illā bi-idznih*” yang menunjukkan bahwa segala sesuatu terjadi dengan izin-Nya.²⁷

Lebih lanjut, Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa ayat ini menggambarkan suasana hari pembalasan yang penuh ketundukan, di mana ucapan manusia terbatas hanya pada apa yang diizinkan oleh Allah, baik berupa jawaban yang benar maupun syafaat. Penjelasan ini diperkuat dengan QS. *al-Naba’* ayat 38 dan QS. *al-Mursalāt* ayat 35-36 yang menunjukkan bahwa pada sebagian *mawqif* (keadaan tertentu di hari kiamat), manusia tidak dapat berbicara kecuali sesuai dengan izin Allah, sedangkan pada *mawqif* yang lain manusia tidak diizinkan berbicara maupun mengemukakan alasan. Adapun ucapan yang diizinkan adalah jawaban yang benar atau syafaat yang diridai, sedangkan yang dilarang adalah alasan-alasan yang batil.²⁸

Selanjutnya, Allah membagi keadaan manusia (*ahl al-mawqif*) pada hari tersebut menjadi dua golongan, yaitu golongan *syāqī* (celaka) dan golongan *sa’īd* (bahagia). Golongan yang celaka adalah mereka yang mendapatkan

²⁶ Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Maḥdī ibn ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.2 (Kairo: Dr. Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999). 558.

²⁷ ‘Ajībah., 558.

²⁸ ‘Ajībah., 558.

ancaman azab neraka karena kekufuran dan kemaksiatan mereka. Adapun golongan yang bahagia (*sa'īd*) adalah mereka yang memperoleh janji surga karena keimanan dan ketaatan kepada Allah swt. Sebaliknya, orang-orang yang celaka berada di dalam neraka dan mengalami penderitaan yang berat, yang digambarkan melalui istilah *zafīr* dan *syahīq* pada ayat setelahnya, sebagai ungkapan kesengsaraan dan kesedihan yang mereka alami. Dengan demikian, istilah *sa'īd* menunjukkan keadaan seseorang yang memperoleh keselamatan, keberuntungan dan kebahagiaan yang sempurna di akhirat sebagai wujud realisasi janji Allah kepada hamba-hamba-Nya yang beriman dan taat.²⁹

2) Penafsiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī

Dalam menafsirkan QS. *Hūd* ayat 105, Syekh Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī menjelaskan bahwa ayat ini menerangkan keadaan hari kiamat ketika tidak seorang pun dapat berbicara kecuali dengan izin Allah. Ketika di dunia, manusia memiliki kebebasan untuk berbicara karena Allah telah menundukkan anggota tubuhnya agar patuh terhadap kehendak mereka. Namun, kemampuan tersebut bukanlah sesuatu yang dimiliki secara mutlak oleh manusia, melainkan karunia dari Allah yang dapat dicabut kapan saja. Dalam hal ini, Allah memperlihatkan berbagai contoh dalam kehidupan, seperti orang bisu, lumpuh, dan buta, sebagai bukti bahwa kendali atas anggota tubuh sepenuhnya berada dalam kekuasaan-Nya. Oleh karena itu, menurut al-Sya'rāwī, ayat ini menegaskan bahwa pada hari kiamat, kemampuan berbicara sepenuhnya

²⁹ 'Ajībah., 558.

berada dalam kuasa Allah, dan hanya orang-orang tertentu yang akan diizinkan berbicara dan yang berkata kebenaran.³⁰

Dalam hal ini, al-Sya‘rāwī juga merujuk beberapa ayat lain yang menunjukkan kondisi yang berbeda, sebagian menggambarkan manusia dapat berbicara, dan sebagian lainnya menggambarkan mereka terdiam. Misalnya QS. *al-Naba’* [78]: 38 menyatakan, “*Mereka tidak berbicara, kecuali yang diizinkan oleh Tuhan Yang Maha Pengasih dan dia mengatakan yang benar.*,” sedangkan QS. *al-Mursalat* [77]: 35-36 menyebut, “*Inilah hari ketika mereka tidak dapat berbicara. Mereka tidak diizinkan (berbicara) sehingga (dapat) meminta maaf.*” Demikian pula QS. *al-Nahl* [16]: 111 “*(Ingatlah) hari (ketika) setiap orang datang untuk membela dirinya,*” dan QS. *al-Şāffāt* [37]: 24 “*Tahanlah mereka (di tempat perhentian). Sesungguhnya mereka akan ditanya (tentang keyakinan dan perilaku mereka),*” menggambarkan manusia yang saling membela diri atau ditahan untuk dihisab.³¹

Menurut al-Sya‘rāwī, tidak terdapat kontradiksi antara ayat-ayat al-Qur’an yang menyatakan bahwa manusia dapat berbicara di hari kiamat dengan ayat yang menyebutkan bahwa mereka tidak dapat berbicara. Beliau menegaskan bahwa larangan berbicara dalam QS. *Hūd* ayat 105 tidak mencakup seluruh bentuk ucapan, melainkan hanya pembicaraan yang bermanfaat (*kalāmun nāfi‘*) dan menyelamatkan, seperti bentuk pembelaan di hadapan Allah. Adapun ucapan-ucapan yang tidak memiliki nilai, seperti celaan, penyesalan,

³⁰Muḥammad Mutawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr Al-Sya‘rāwī* Vol. 11 (Kairo: Maṭābi‘ Akhbār al-Yawm, 1997). 6679-6680.

³¹Al-Sya‘rāwī, 6680-6681.

atau saling menyalahkan antar sesama, tetap bisa terjadi, namun tidak membawa manfaat atau syafaat bagi pelakunya. Dalam konteks ini, beliau mencontohkan QS. *Fuṣṣilat* [41]: 29 yang menggambarkan ucapan orang-orang kafir sebagai sebuah bentuk perkataan yang sia-sia dan tidak berguna.³²

Al-Sya‘rāwī juga menjelaskan bahwa perbedaan tersebut berkaitan dengan tahapan-tahapan waktu pada hari kiamat. Pada saat tertentu, manusia dapat berbicara meskipun tidak bermanfaat, namun pada saat yang lain, mereka terdiam karena keterkejutan dan kebingungan, bahkan hingga Allah memerintahkan anggota tubuh mereka sendiri untuk bersaksi atas amal perbuatan mereka.

Lebih lanjut, beliau menyoroti pembagian manusia dalam ayat ini ke dalam dua kategori, yaitu *syaqī* (celaka) dan *sa‘īd* (bahagia). Allah menggunakan bentuk *ism* (kata benda) dalam penyebutan kedua golongan ini karena bentuk tersebut menunjukkan makna yang tetap dan menetap. Dengan demikian, kesengsaraan melekat pada golongan *syaqī*, sedangkan kebahagiaan melekat pada golongan *sa‘īd*. Selanjutnya, secara bahasa bentuk *fi‘il* (kata kerja) digunakan dalam ayat-ayat berikutnya sebagai penjelasan konsekuensi dari status tersebut, yakni masuknya golongan bahagia ke dalam surga dan golongan celaka ke dalam neraka.³³

3) Penafsiran Muḥammad S. Ṭanṭāwī

³²Al-Sya‘rāwī., 6681-6682

³³Al-Sya‘rāwī., 6682.

Dalam menafsirkan QS. *Hūd* [11]: 105, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa ayat tersebut menggambarkan sebagian dari kedahsyatan hari kiamat serta keadaan manusia pada saat itu. Pada hari tersebut manusia terbagi menjadi dua golongan, yaitu golongan yang sengsara (*syāqī*) dan golongan yang bahagia (*saʿīd*). Orang yang sengsara adalah mereka yang berada dalam keadaan buruk sebagai akibat dari pilihan hidup yang lebih mengutamakan kesesatan daripada petunjuk Allah dan kebatilan daripada kebenaran. Adapun orang yang bahagia adalah mereka yang berada dalam keadaan baik sebagai balasan dari keimanan dan amal saleh yang dikerjakan selama di dunia.³⁴

Sayyid Ṭanṭāwī juga menjelaskan bahwa pada hari kiamat tidak ada satu jiwa pun yang dapat berbicara kecuali dengan izin Allah. Pada hari itu, manusia terbagi ke dalam dua golongan, yaitu golongan celaka yang mendapat diazab karena kekufuran, keburukan amal, dan kelalaian mereka terhadap hak-hak Allah, serta golongan bahagia yang diberi kenikmatan sebagai balasan atas keimanan dan amal saleh mereka.³⁵

Selain itu, Sayyid Ṭanṭāwī menegaskan bahwa tidak terdapat pertentangan antara ayat ini dengan ayat-ayat lain yang menunjukkan adanya pembicaraan atau pembelaan diri manusia pada hari kiamat, seperti dalam QS. *al-Naḥl* [16]: 111. Hal tersebut dipahami karena peristiwa hari kiamat terdiri atas berbagai keadaan (*māwāqif*) berbeda. Pada sebagian keadaan manusia masih

³⁴Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Taḥsīn Al-Wasīṭ Li Al-Qurʾān Al-Karīm Vol. 7* (Kairo: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibāʿah wa al-Naṣh wa al-Tawzīʿ, 1998). 274-275.

³⁵Ṭanṭāwī., 275.

diperkenankan berbicara untuk membela diri, sedangkan pada keadaan lain mereka tidak dapat berbicara kecuali dengan izin Allah. Bahkan pada kondisi tertentu, Allah mengunci mulut mereka dengan menjadikan tangan mereka yang berbicara dan kaki mereka sebagai saksi atas perbuatan yang telah mereka lakukan semasa hidup di dunia, sebagaimana dijelaskan dalam QS. *Yāsīn* [36]: 65. Penafsiran ini sekaligus menjadi bantahan terhadap keyakinan kaum musyrikin yang menganggap bahwa berhala-berhala yang mereka sembah dapat memberikan syafaat dan membela mereka pada hari kiamat.³⁶

Penjelasan tersebut diperkuat oleh Sayyid Ṭanṭāwī dengan mengutip penafsiran Ibn Katsīr yang menyatakan bahwa pada hari itu tidak ada seorang pun yang berbicara kecuali dengan izin Allah, dan sebagaimana firman-Nya dalam QS. *al-Naba'* [78]: 38 dan QS. *Ṭāhā* [20]: 108 yang menunjukkan beragam keadaan manusia pada hari kiamat. Selain itu, diriwayatkan juga dalam hadis sahih *al-Bukhārī* dan *Muslim* mengenai hadis tentang syafaat, Nabi Muhammad saw. bersabda bahwa pada hari tersebut tidak ada seorang pun yang berbicara kecuali para rasul, dan doa para rasul saat itu hanyalah: “*Allāhumma, sallim sallim*” (Ya Allah, selamatkanlah, selamatkanlah).³⁷

b. QS. Hud ayat 108

وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَعَلَى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ
غَيْرَ مَجْذُوذٍ

³⁶ Ṭanṭāwī., 275.

³⁷ Ṭanṭāwī., 275.

Adapun orang-orang yang berbahagia, maka (ia berada) di dalam surga. Mereka kekal di dalamnya selama masih ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain) sebagai karunia yang tidak putus-putusnya.³⁸

1) Penafsiran Ahmad ibn ‘Ajībah

Dalam menafsirkan QS. *Hūd* [11]:108, Ahmad ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa ayat tersebut menggambarkan keadaan orang-orang yang memperoleh kebahagiaan (*su‘idū*), yaitu mereka yang ditempatkan di dalam surga dan memperoleh kenikmatan yang kekal. Menurutnya, firman Allah “*khālidīna fihā mā dāmī al-samāwātu wa al-ard*” menunjukkan kekekalan penghuni surga di dalamnya. Ungkapan tersebut tidak dipahami secara harfiah sebagai langit dan bumi dunia, melainkan langit dan bumi akhirat sebagai bentuk ungkapan bahasa Arab yang menunjukkan makna keabadian dan keberlangsungan tanpa akhir.³⁹

Ibn ‘Ajībah juga menjelaskan firman Allah “*illā mā syā’a rabbuk*” yang diperselisihkan oleh para mufasir, dalam hal ini beliau mengambil pendapat al-Biqā’ī yang menyatakan bahwa pengecualian dalam ayat tersebut tidak menunjukkan kemungkinan terputusnya kekekalan surga maupun neraka, melainkan sebagai penegasan bahwa seluruh perkara tetap berada dalam kehendak dan kekuasaan Allah. Menurutnya meskipun Allah telah menetapkan kekekalan bagi penghuni surga dan neraka, seluruh keputusan tersebut tetap berada di bawah kehendak-Nya. Penafsiran ini diperkuat dengan firman Allah setelahnya, yaitu “*‘atā’an ghayra majzūz*” yang berarti karunia yang tidak

³⁸RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*. 322.

³⁹‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.2. 558-559.

terputus. Dengan demikian, ayat tersebut menegaskan kenikmatan surga bersifat kekal dan abadi dan pengecualian pada ayat tersebut dimaksudkan sebagai pengajaran adab.⁴⁰

Dalam penafsiran *isyārī*, Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa kebahagiaan (*al-Sa‘ādah*) dan kesengsaraan (*al-Syaqāwah*) tidak hanya dipahami dalam makna lahiriah, tetapi juga dalam aspek batiniah. Kebahagiaan lahiriah di dunia berupa terbebas dari kesulitan dan penderitaan, sedangkan di akhirat berupa keselamatan dari azab. Adapun kebahagiaan batiniah di dunia adalah ketenangan hati yang terbebas dari kegelisahan dan kesedihan melalui keyakinan, ketenteraman jiwa dalam menyaksikan kehadiran Allah. Sementara itu, kebahagiaan batiniah di akhirat berupa kenikmatan memandang Allah dan berada di sisi-Nya.⁴¹

Sebaliknya, kesengsaraan lahiriah berkaitan dengan penderitaan dan kesulitan hidup, sedangkan kesengsaraan batiniah adalah keterputusan hati dari Allah dan terhalangnya seorang hamba dari hadirat-Nya. Dalam hal ini, Ibn ‘Ajībah mengutip pendapat al-Ḥakīm al-Tirmizī dalam *Nawādir al-Uṣūl* yang menyatakan bahwa kesengsaraan hakiki adalah keterpisahan seorang hamba dari Allah, sedangkan kebahagiaan sejati adalah kedekatan dan keterhubungan dengan-Nya.⁴² Ibn ‘Ajībah juga mengutip pandangan Syaikh Abū al-Ḥasan al-Shādhilī yang menjelaskan bahwa orang yang benar-benar bahagia adalah mereka yang dicukupkan oleh Allah sehingga tidak bergantung kepada selain-

⁴⁰ ‘Ajībah., 559.

⁴¹ ‘Ajībah., 559.

⁴² ‘Ajībah., 559.

Nya. Sebaliknya, orang yang sengsara adalah mereka yang terus-menerus meminta, tetapi tidak memperoleh kedekatan dengan Allah.

Penejelasan tersebut kemudian diperkuat oleh pendapat Syaikh ‘Abd al-Rahmān al-Fāsī yang menyatakan bahwa inti kebahagiaan adalah keterhimpunan hati hanya kepada Allah dan lenyapnya perhatian terhadap selain-Nya. Dalam keadaan tersebut, seorang hamba tenggelam dalam penyaksian kepada Allah hingga fana dari keberadaan dirinya sendiri dan hanya merasa cukup bersama Tuhannya. Karena itu, seorang hamba tidak lagi dikuasai oleh harapan maupun ketakutan terhadap selain Allah, sebab seluruh ketenteraman hidupnya telah berpusat kepada-Nya.⁴³

Lebih lanjut, Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa orang yang masih terhalang oleh keberadaan dirinya sendiri dari penyaksian kepada Allah akan terus berada dalam kegelisahan dan penderitaan batin. Serta senantiasa dipenuhi rasa takut, harapan, dan ketidaktenangan hati karena belum mencapai kedekatan spiritual dengan Allah. Keadaan tersebut menyebabkan manusia terus bergantung pada dorongan tabiat dan keinginan dirinya, baik untuk memperoleh sesuatu maupun menghindari sesuatu. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam QS. *al-Ma‘ārij* [70]: 19-22 yang menjelaskan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan gelisah, kecuali orang-orang yang mendirikan salat dan senantiasa mengingat Allah.⁴⁴

⁴³‘ Ajībah., 559-560.

⁴⁴‘ Ajībah., 560.

Lebih lanjut, Ibn ‘Ajībah kembali mengutip penjelasan al-Ḥakīm al-Tirmizī dalam *Nawādir al-Uṣūl* bahwa orang yang mengikuti petunjuk al-Qur’an akan dijaga dari kesengsaraan hidup di dunia. Hal tersebut karena hatinya terbebas dari kesedihan dan kegelapan dunia, sehingga menjalani kehidupannya dengan ketenangan hati, kelapangan dada, dan kemudahan dalam berbagai urusan berkat penjagaan Allah. Selain itu, juga akan diselamatkan di akhirat dari kesengsaraan dan azab neraka. Penjelasan ini menunjukkan bahwa kebahagiaan menurut Ibn ‘Ajībah tidak hanya dimaknai sebagai kenikmatan lahiriah, tetapi juga sebagai ketenteraman spiritual yang diperoleh melalui kedekatan kepada Allah dan pengamalan terhadap petunjuk al-Qur’an. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. *Ṭāḥā* [20]: 123 bahwa siapa yang mengikuti petunjuk Allah, maka ia tidak akan sesat dan tidak akan celaka.⁴⁵

2) Penafsiran Muḥammad Mutawallī al-Sya’rāwī

Dalam menafsirkan Surah Hūd ayat 108, Syekh Muḥammad Mutawallī al-Sya’rāwī (w 1419 H) menjelaskan bahwa tersebut menegaskan keadaan orang-orang yang berbahagia (*su’idū*) yang memperoleh balasan surga secara kekal. Menurutnya, kata *khālidīn* sebagai *al-khūlūd* (kekekalan) yang menunjukkan makna tinggal dalam waktu yang sangat panjang tanpa memiliki akhir. Oleh karena itu, kekekalan penghuni surga merupakan bentuk kenikmatan abadi yang telah ditetapkan Allah bagi orang-orang beriman dan taat. Allah menegaskan bahwa mereka akan berada di dalam surga “selama masih ada

⁴⁵ ‘Ajībah., 560.

langit dan bumi”, yang dipahami sebagai ungkapan untuk menunjukkan keabadian dan keberlangsungan yang tidak terputus.⁴⁶

Al-Sya‘rāwī menjelaskan bahwa ayat “*mā dāmati al-Samā wāti wa al-Ard*” tidak dipahami sebagai langit dan bumi dunia yang fana, melainkan menunjukkan adanya langit dan bumi yang sesuai dengan kehidupan akhirat, sebagaimana firman Allah dalam QS. *Ibrāhīm* [14]: 48 tentang pergantian bumi dan langit pada hari kiamat. Selain itu, ungkapan ayat tersebut merupakan gaya bahasa Arab untuk menggambarkan sesuatu yang berlangsung sangat lama dan terus-menerus. Dengan demikian, ayat ini menegaskan kekekalan kenikmatan surga bagi orang-orang yang memperoleh kebahagiaan di akhirat.⁴⁷

Terkait firman Allah “*illā mā shā‘a rabbuk*” (kecuali apa yang dikehendaki Tuhanmu), al-Sya‘rāwī menjelaskan bahwa kehendak Allah tetap berada di atas segala sesuatu dan tidak ada satu pun yang dapat membatasi kekuasaan-Nya. Allah adalah “*fā’al limā yu‘di*”, yakni *Maha Melaksanakan apa yang Dia kehendaki*. Menurutnya, pengecualian tersebut menunjukkan bahwa seluruh ketetapan berada sepenuhnya dalam kekuasaan Allah. Dalam penjelasannya terhadap ayat sebelumnya, al-Sya‘rāwī juga menerangkan bahwa pengecualian itu berkaitan dengan orang-orang mukmin yang bermaksiat. Mereka dapat merasakan azab terlebih dahulu sesuai kadar dosa-dosanya sebelum akhirnya dimasukkan ke dalam surga karena keimanan yang

⁴⁶Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr Al-Sya‘rāwī Vol. 11*. 6684-6689.

⁴⁷Al-Sya‘rāwī., 6686-6688.

dimiliki. Dengan demikian, pelaku dosa besar dari kalangan muslim tidak disamakan dengan orang kafir yang kekal di dalam neraka.⁴⁸

Lebih lanjut, al-Sya'rāwī menjelaskan firman Allah “*wa ammā al-lazīna su'idū fafi al-jannati*” sebagai penjelasan tentang golongan orang-orang yang taat dan memperoleh kebahagiaan dengan dimasukkan ke dalam surga. Menurutnya, Allah memberikan kepada orang-orang beriman berbagai kenikmatan dengan kehendak-Nya, serta mengokohkan kekekalan mereka di dalam surga. Karunia Allah kepada penghuni surga bersifat terus-menerus, tidak terputus, dan tidak terhalangi. Oleh karena itu, kebahagiaan dalam ayat ini dipahami sebagai kebahagiaan abadi yang dianugerahkan Allah kepada orang-orang beriman sebagai balasan atas keimanan dan ketaatan mereka selama hidup di dunia.⁴⁹

3) Penafsiran Muḥammad S. Ṭanṭāwī

Dalam menafsirkan QS. *Hūd* [11]: 108, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa orang-orang yang memperoleh kebahagiaan (su'āda') adalah mereka yang beriman dan bertaqwa kepada Allah selama kehidupan di dunia. Karena keimanan dan ketakwaan tersebut, mereka ditempatkan di dalam surga dan memperoleh kenikmatan yang kekal.⁵⁰ Firman Allah “*khālidīna fihā mā dāmat al-samāwātu wa al-aṭṭ*” dipahami sebagai penegasan mengenai kekekalan penghuni surga di dalamnya. Ungkapan tersebut merupakan bentuk bahasa Arab yang digunakan untuk menunjukkan makna keabadian dan

⁴⁸Al-Sya'rāwī., 6684-6685.

⁴⁹Al-Sya'rāwī., 8889.

⁵⁰Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur'ān Al-Karīm* Vol.7. 279.

keberlangsungan tanpa akhir, sebagaimana ungkapan orang Arab yang menunjukkan sesuatu berlangsung selama langit dan bumi masih ada. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa kenikmatan surga bersifat abadi dan tidak akan terputus.⁵¹

Sayyid Ṭanṭāwī kemudian menjelaskan firman Allah *“illā mā syā ‘a rabbuk”* dengan mengemukakan beberapa pendapat ulama tafsir. Menurut pendapat yang dianggap paling kuat, pengecualian tersebut bukan menunjukkan berakhirnya kenikmatan surga atau siksa neraka, melainkan sebagai bentuk pengembalian seluruh perkara kepada kehendak Allah. Segala sesuatu tetap berada di bawah kekuasaan dan kehendak-Nya, sehingga kekekalan surga dan neraka pun berlangsung karena kehendak Allah semata, bukan karena sifat tetap yang berdiri sendiri. Penafsiran ini bertujuan untuk menanamkan pemahaman bahwa Allah adalah Dzat Yang Maha Berkehendak dan Maha Kuasa atas segala sesuatu, sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya *“inna rabbaka fa’‘ālun limā yu‘īd.”*⁵²

Selain itu, Sayyid Ṭanṭāwī juga memaparkan pendapat sebagian ulama seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan Ibn Kaṣīr yang memahami pengecualian tersebut berkaitan dengan orang-orang mukmin yang melakukan dosa besar. Menurut pendapat ini, para pelaku dosa dari kalangan ahli tauhid akan memasuki neraka sesuai kehendak Allah, namun mereka tidak kekal di dalamnya. Setelah memperoleh balasan atas dosa-dosa mereka, Allah akan mengeluarkan mereka

⁵¹Ṭanṭāwī., 276.

⁵²Ṭanṭāwī., 276-277.

dari neraka melalui syafaat para nabi, malaikat, dan orang-orang beriman, kemudian memasukkan mereka ke dalam surga. Dengan demikian, kekekalan di dalam neraka hanya berlaku bagi orang-orang kafir yang memang telah ditetapkan kekal di dalamnya.⁵³

Kemudian Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan balasan yang baik bagi golongan orang-orang yang berbahagia. Mereka adalah orang-orang yang memperoleh kebahagiaan di akhirat sebagai hasil dari keimanan dan ketakwaan mereka selama hidup di dunia. Oleh karena itu, mereka mendapatkan kenikmatan surga dan menetap di dalamnya secara kekal. Firman Allah “*ghayru majzūz*” dimaknai sebagai karunia Allah yang diberikan terus-menerus kepada para penghuni surga tanpa terputus.⁵⁴

Dijelaskan bahwa kata *majzūz* berasal dari akar kata *jazzā* yang berarti memotong atau memutus. Dari asal kata tersebut terbentuk pula kata *juzāz*, yaitu sesuatu yang hancur atau terpotong-potong, sebagaimana dalam kisah Nabi Ibrāhīm a.s. pada QS. *al-Anbiyā* ‘ayat 58 ketika menghancurkan berhala-berhala kaumnya. Melalui penafsiran ini, Sayyid Ṭanṭāwī menegaskan bahwa ayat-ayat tersebut menjelaskan secara rinci keadaan orang-orang yang berbahagia dan orang-orang yang sengsara, agar manusia memilih jalan kebahagiaan melalui keimanan dan ketakwaan serta menjauhi jalan kesengsaraan akibat kekufuran dan kemaksiatan.⁵⁵

⁵³Ṭanṭāwī., 278.

⁵⁴Ṭanṭāwī., 279.

⁵⁵Ṭanṭāwī., 279.

2. Term Farḥ

a. QS. *Yūnus* ayat 58

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ ۖ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Dengan karunia Allah dan rahmat-Nya itu, hendaklah mereka bergembira. Itu lebih baik daripada apa yang mereka kumpulkan.”⁵⁶

1) Penafsiran Ahmad ibn ‘Ajībah

Dalam menafsirkan QS. *Yūnus* [10]: 58, Ahmad ibn ‘Ajībah (w 1224 H) menjelaskan bahwa firman Allah “*qul bifadli Allāhi wa birahmatihī fabidhā lika falyafrahū*” merupakan perintah agar manusia bergembira atas karunia dan rahmat Allah, bukan terhadap kenikmatan duniawi yang bersifat sementara. Menurutnya, pengulangan lafaz “*fabizā lika*” berfungsi sebagai penegasan bahwa apabila manusia hendak bergembira, maka kegembiraan tersebut seharusnya diarahkan kepada karunia dan rahmat Allah semata. Sebab, keduanya lebih baik daripada segala sesuatu yang dikumpulkan manusia berupa harta dan kesenangan dunia yang pada akhirnya akan lenyap.⁵⁷

Ahmad ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan “*fadl Allāh*” dan “*rahmatih*” dapat dipahami sebagai karunia dan rahmat Allah secara umum. Selain itu, terdapat penafsiran yang menyebutkan bahwa “*fadl Allāh*” adalah Islam, sedangkan “*rahmatih*” dimaknai sebagai al-Qur’an, yaitu petunjuk, penyembuh hati, dan sumber keselamatan bagi orang-orang beriman. Dengan demikian, kebahagiaan dalam ayat ini dipahami sebagai kebahagiaan yang lahir melalui agama, al-Qur’an, petunjuk Allah. dan rahmat-Nya kepada

⁵⁶RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*., 296.

⁵⁷‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Maḍīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Maḥīd*, Vol.2. 480-481.

manusia, bukan semata-mata kebahagiaan yang diperoleh dari kenikmatan duniawi yang fana.⁵⁸

Dalam penafsiran *isyān*, Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa Allah menjadikan para wali dan hamba pilihan-Nya sebagai sarana nasihat, petunjuk, dan penyembuhan hati bagi manusia. Melalui bimbingan dan limpahan spiritual mereka, seseorang dapat memperoleh cahaya keyakinan, ma'rifat, dan ihsan. Oleh karena itu, karunia Allah ditafsirkan sebagai cahaya Islam dan iman, sedangkan rahmat-Nya berupa cahaya ihsan. Selain itu, karunia Allah juga dipahami sebagai syariat, sedangkan rahmat-Nya merupakan *ṭarīqah* dan hakikat.⁵⁹

Lebih lanjut, Ibn 'Ajībah menjelaskan bahwa karunia Allah dapat berupa manisnya ibadah dan amal, sedangkan rahmat-Nya berupa manisnya *musyāhadah*, yaitu penyaksian hati terhadap kehadiran Allah. Karunia Allah juga dimaknai sebagai istiqamah lahiriah, sementara rahmat-Nya adalah istiqamah batiniah. Bahkan, karunia Allah dapat dipahami sebagai cinta Allah kepada hamba-Nya, sedangkan rahmat-Nya adalah ma'rifat kepada-Nya. Dengan demikian, kebahagiaan menurut Ibn 'Ajībah berkaitan dengan kedekatan seorang hamba kepada Allah melalui iman, ma'rifat, ihsan, dan pengalaman spiritual yang melahirkan ketenangan hati serta kedamaian batin, bukan semata-mata kebahagiaan yang bersumber dari kenikmatan duniawi yang fana.⁶⁰

⁵⁸ Ajībah., 480-481.

⁵⁹ Ajībah., 481.

⁶⁰ Ajībah., 481.

2) Penafsiran Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rāwī

Dalam menafsirkan Surah Yūnus ayat 58, Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rāwī menjelaskan bahwa manusia diperintahkan untuk bergembira atas karunia dan rahmat Allah. Penafsiran ini berkaitan dengan penjelasan ayat sebelumnya mengenai empat hal yang lahir dari *al-mau‘izah* (nasihat), yaitu kesembuhan (*asy-Syifā’*), petunjuk (*al-Hudā*), rahmat (*ar-Raḥmah*), dan amal saleh. Menurut al-Sya‘rāwī, sekalipun seseorang telah memperoleh seluruh kebaikan tersebut, ia tetap tidak boleh merasa bangga atau bergembira secara berlebihan terhadap amalannya sendiri. Sebab, di atas seluruh amal manusia masih terdapat karunia Allah yang jauh lebih besar. Oleh karena itu, firman Allah “*qul biḥdli Allāhi wa biḥmatihī fabidhālika falyafrahū*” menunjukkan bahwa sumber kebahagiaan seorang mukmin seharusnya terletak pada *ḥdli* (karunia) dan *rahmat* Allah.⁶¹

Al-Sya‘rāwī menjelaskan bahwa manusia, termasuk seluruh orang beriman, tidak akan mampu membalas seluruh nikmat Allah meskipun telah beribadah dan menjalankan syariat-Nya. Dalam hal ini, al-Sya‘rāwī mengutip hadis Nabi Muhammad saw. yang menyatakan bahwa tidak seorang pun masuk surga karena amalnya semata. Ketika para sahabat bertanya apakah Rasulullah saw. juga demikian, beliau menjawab bahwa dirinya pun tidak masuk surga kecuali dengan rahmat Allah. Penjelasan ini menunjukkan bahwa keselamatan

⁶¹Muḥammad Mutawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr Al-Sya‘rāwī Vol. 10* (Kairo: Maṭābi‘ Akhbār al-Yawm, 1997). 6003-6004.

dan kebahagiaan manusia pada hakikatnya bergantung pada karunia dan rahmat Allah, bukan semata-mata pada amal yang dilakukan manusia.⁶²

Lebih lanjut, al-Sya‘rāwī memperingatkan agar manusia tidak terjerumus dalam sikap ujub dan sombong terhadap amal ibadahnya. Menurutny, seseorang tidak pantas membanggakan sedekah, salat, atau amal lainnya, sebab semua itu tidak sebanding dengan nikmat Allah yang telah diberikan sejak manusia belum dibebani kewajiban syari‘at (baligh). Pada akhir penafsirannya al-Sya‘rāwī mengutip sebuah perkataan yang masyhur, yaitu *“Terkadang sebuah maksiat yang membuat seseorang merasa hina dan rendah diri, lebih baik daripada ketaatan yang melahirkan kesombongan dan keangkuhan.”* Dengan demikian, kebahagiaan dalam ayat ini dipahami sebagai rasa syukur atas karunia dan rahmat Allah yang melahirkan kerendahan hati, bukan kebanggaan terhadap amal diri sendiri.⁶³

3) Penafsiran Muḥammad S. Ṭanṭāwī

Dalam menafsirkan QS. *Yūnus* [10]: 58, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa ayat ini merupakan dorongan kepada manusia agar memanfaatkan berbagai kebaikan yang terdapat dalam ajaran Islam dan mengutamakan dibandingkan syahwat dan kesenangan duniawi yang bersifat sementara. Allah memerintahkan Nabi Muhammad saw. untuk menyampaikan kepada orang-orang yang lebih mengutamakan kehidupan dunia daripada akhirat agar mereka menjadikan kegembiraan terbesar mereka

⁶² Al-Sya‘rāwī., 6004.

⁶³ Al-Sya‘rāwī., 6004-6005.

pada karunia Allah, yaitu agama dan syariat yang disampaikan melalui Rasulullah saw., serta Rahmat-Nya yang meliputi segala sesuatu dan lebih luas bagi orang-orang beriman, bukan pada harta dan kesenangan dunia yang fana.⁶⁴

Sebagian ulama menafsirkan ayat “*faḍl Allāh* dan *rahmatihī*” sebagai al-Qur’an dan Islam. Sebagian lainnya menafsirkan “*faḍl Allāh*” sebagai al-Qur’an dan “*rahmatihī*” sebagai Islam. Sementara ada pula yang memaknai keduanya sebagai surga dan keselamatan dari neraka. Namun, menurut Sayyid Ṭanṭāwī, penafsiran yang paling tepat adalah makna yang mencakup seluruh penafsiran tersebut, karena tidak terdapat dalil sahih dari Nabi Muhammad yang secara khusus membatasi makna “*faḍl Allāh wa rahmatihī*” dalam ayat ini. Oleh sebab itu, maknanya yang mencakup Islam, al-Qur’an, surga lebih tepat.⁶⁵

Sayyid Ṭanṭāwī kemudian mengutip penjelasan Ibn Kaṣīr bahwa manusia seharusnya bergembira atas petunjuk dan agama yang datang dari Allah, karena hal itu lebih utama daripada kesenangan dunia yang bersifat fana dan pasti akan lenyap. Dalam sebuah riwayat dari Aifa’ ibn ‘Abd al-Kalā’i disebutkan bahwa ketika harta kharaj dari Irak datang kepada ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, beliau keluar bersama seorang pembantunya untuk menghitung unta-unta pembawa harta tersebut. Ketika jumlahnya sangat banyak, ‘Umar berkata, “*Alḥamdulillāh.*” Lalu pembantunya berkata, “Demi Allah, inilah karunia Allah dan rahmat-Nya.” Maka ‘Umar menjawab bahwa harta tersebut bukanlah yang dimaksud

⁶⁴Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm* Vol.7. 89.

⁶⁵Ṭanṭāwī., 89

dalam firman Allah pada ayat ini. Dengan demikian, karunia dan rahmat Allah yang dimaksud bukanlah harta benda, melainkan agama yang lurus, Rasul yang mulia, dan al-Qur'an yang menjelaskan kebenaran.⁶⁶

Secara keseluruhan, penggunaan huruf *ba'* pada ayat “*bifaḍli Allāhi dan birahḡmatihi*” menunjukkan bahwa masing-masing dari keduanya secara tersendiri layak dijadikan sumber kegembiraan. Selain itu, susunan *jar wa majrūr* pada ayat tersebut berkaitan dengan fi‘il yang dihilangkan, sehingga makna asalnya “Katakanlah kepada mereka, wahai Muhammad, agar mereka bergembira dengan karunia Allah dan rahmat-Nya.” Susunan *jar wa majrūr* tersebut didahulukan untuk menunjukkan makna pengkhususan, sedangkan huruf *fa'* pada ayat “*fabizālika*” menunjukkan makan sebab. Dengan demikian, apabila manusia ingin bergembira terhadap sesuatu, maka kegembiraan itu seharusnya disebabkan oleh karunia dan rahmat Allah, bukan oleh perhiasan kehidupan dunia yang mereka kumpulkan.⁶⁷

Selanjutnya, al-Qur'tubi menjelaskan bahwa kegembiraan (*farḡ*) adalah kenikmatan hati karena memperoleh sesuatu yang dicintai. Allah mencela kegembiraan pada beberapa ayat, seperti firman-Nya QS. *al-Qaṣaṣ* [28]: 76, “Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri,” dan QS. *Hūd* [11]: 10, “Sesungguhnya dia sangat gembira lagi sangat membanggakan diri.” Namun, penyebutan kegembiraan dalam ayat-ayat tersebut bersifat mutlak, sehingga menunjukkan kegembiraan

⁶⁶Ṭanṭāwī., 89-90.

⁶⁷Ṭanṭāwī., 90.

yang tercela. Adapun apabila kegembiraan dikaitkan dengan sesuatu yang benar dan diridai Allah, maka kegembiraan itu tidak tercela, sebagaimana dalam firman Allah QS. *Āli ‘Imrān* [3]: 170 “Mereka bergembira dengan karunia yang Allah berikan kepada mereka,” dan firman-Nya dalam ayat ini (QS. Yūnus ayat 58) “hendaklah mereka bergembira,” yaitu hendaklah mereka bergembira dengan al-Qur’an dan Islam.⁶⁸

3. Term *Surūr*

a. Surah al-Insan 11

فَوَقَّعَهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا

Maka, Allah melindungi mereka dari keburukan hari itu dan memberikan keceriaan dan kegembiraan kepada mereka.⁶⁹

1) Penafsiran Ahmad ibn ‘Ajībah

Dalam menafsirkan QS. *al-Insān* [76]: 11, Ahmad ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa Allah melindungi orang-orang yang berbuat kebajikan dari keburukan dan kedahsyatan Hari Kiamat sebagai balasan atas rasa takut dan kewaspadaan mereka terhadap hari tersebut. Sebagai gantinya, Allah menganugerahkan kepada mereka *nadrah*, yaitu kecerahan dan keindahan pada wajah, sebagai pengganti kemuraman yang dialami orang-orang durhaka. Selain itu, Allah juga memberikan *surūr*, yaitu kegembiraan yang bersemayam di dalam hati.⁷⁰

⁶⁸Tanṭāwī., 90.

⁶⁹RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*., 863.

⁷⁰Abū al-‘Abbās Ahmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.7 (Kairo: Dr. Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999). 197.

Menurut Ibn Ajibāh, kegembiraan tersebut merupakan balasan atas kesabaran mereka dalam menjalankan ketaatan, menjauhi hal-hal yang diharamkan, serta mendahulukan orang lain dengan bantuan saat dalam keadaan sulit. Sebagai penyempurna kenikmatan tersebut, Allah membalas mereka dengan surga yang penuh kenikmatan dan pakaian sutra yang mereka kenakan sebagai bentuk kemuliaan. Dengan demikian, *surūr* dalam ayat ini dipahami sebagai kebahagiaan batin yang dianugerahkan Allah kepada orang-orang beriman sebagai balasan atas kesabaran, ketakwaan, dan ketulusan mereka dalam beramal.⁷¹

2) Penafsiran Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rawī

Syekh Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rawī menjelaskan bahwa ayat ini merupakan kelanjutan dari gambaran balasan bagi orang-orang yang beriman, yang telah berbuat kebaikan, bersabar, dan takut kepada Allah pada hari yang penuh kesulitan. Setelah mereka digambarkan sebagai hamba yang beriman dan beramal saleh, Allah SWT kemudian menjelaskan bentuk balasan yang mereka terima pada hari kiamat, yaitu perlindungan dari keburukan hari tersebut serta pemberian kenikmatan berupa kecerahan wajah (*naḍrah*) dan kebahagiaan (*surūr*).⁷²

Al-Sya‘rawī menegaskan bahwa firman Allah “فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ”

menunjukkan bahwa Allah melindungi orang-orang beriman dari segala bentuk

⁷¹ Ajibāh., 197.

⁷² Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rawī, *Tafsīr Al-Sya ‘Rāwī* (Kairo: ār Akhbār al-Yawm li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1991-1992). 16617-16619.

kesedihan, ketakutan, dan kesulitan hari kiamat. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam ayat sebelumnya “إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا” (QS. *al-Insān*: 10). Menurut al-Sya‘rawī, perlindungan ini bukan hanya dari satu bentuk azab, tetapi dari seluruh kesulitan hari tersebut, termasuk panjangnya waktu berdiri dan beratnya hisab yang ditakuti oleh manusia.⁷³

Kemudian Allah berfirman “وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا”, al-Sya‘rawī menjelaskan bahwa “*naḍraḥ*” adalah kecerahan dan cahaya yang tampak pada wajah, sedangkan “*surūr*” adalah kebahagiaan yang bersemayam di dalam hati. Keduanya merupakan bentuk balasan yang Allah berikan kepada orang beriman sebagai pengganti dari kesedihan dan ketakutan di dunia maupun akhirat. Dalam tafsirnya disebutkan:

"وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا: نضرة في الوجوه وسرورًا في القلوب، فأعطاهم بدل عبوس الفجار وحزنهم النضرة والسرور"

Artinya, Allah memberikan kepada mereka kecerahan pada wajah dan kebahagiaan pada hati sebagai pengganti dari kesedihan dan kemuraman orang-orang kafir.⁷⁴

Dalam penjelasannya, al-Sya‘rawī juga menekankan bahwa *surūr* bukan sekadar kegembiraan lahiriah, tetapi merupakan kelapangan jiwa, ketenangan batin, dan keridaan hati yang muncul karena keselamatan dari azab Allah dan penerimaan rahmat-Nya. Dengan menjelaskan bahwa:

⁷³al-Sya‘rawī., 16617-16618.

⁷⁴al-Sya‘rawī., 16619.

"أما السرور فهو انشراح في القلب، وتصيح الملكات راضية، والنفس مطمئنة"

Artinya, *surūr* adalah kelapangan di dalam hati, kondisi jiwa yang tenang, serta keadaan batin yang penuh keridaan dan ketenteraman. Dengan demikian, *surūr* dalam ayat ini bukan kebahagiaan duniawi yang bersifat sementara, tetapi kebahagiaan eksistensial yang muncul dari keselamatan akhirat.⁷⁵

Al-Sya'rawī juga menjelaskan keterkaitan antara kondisi batin dan ekspresi wajah manusia. Menurut beliau, apa yang terdapat di dalam hati akan tercermin pada wajah seseorang. Jika seseorang merasakan kesedihan, maka wajahnya akan tampak muram, sedangkan jika ia merasakan kebahagiaan, maka wajahnya akan berseri. Hal ini diperkuat dengan perbandingan ayat lain, yaitu QS. *al-Qiyāmah*: 22 "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ" dan QS. *al-Qiyāmah*: 24 "وُجُوهٌ" "يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ". Dengan demikian, *surūr* tidak hanya bersifat internal (batin), tetapi

juga termanifestasi secara eksternal melalui wajah yang berseri (*naḍrah*).⁷⁶

Berdasarkan penafsiran al-Sya'rawī, dapat disimpulkan bahwa term *surūr* dalam QS. *al-Insān* ayat 11 menunjukkan kebahagiaan yang bersifat eskatologis dan spiritual, yaitu kebahagiaan yang muncul setelah seseorang selamat dari keburukan hari kiamat dan memperoleh rahmat Allah SWT. *Surūr* dalam konteks ini bukan sekadar emosi positif, tetapi kondisi batin yang stabil, tenang, dan penuh keridaan sebagai bentuk puncak kebahagiaan seorang mukmin di akhirat.

⁷⁵al-Sya'rawī., 16619.

⁷⁶al-Sya'rawī., 16619.

3) Penafsiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī

Dalam menafsirkan Surah *al-Insān* ayat 11, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa huruf *fā* ' pada firman Allah *fawaqāhumu Allāhu syarra zālika al-Yaum* menunjukkan konsekuensi dari amal yang telah disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya. Sebagai balasan atas kesetiaan mereka dalam menunaikan nazar, rasa takut mereka terhadap azab Allah swt., serta kedermawanan dan keikhlasan mereka dalam beramal, Allah swt. Melindungi mereka dari keburukan Hari Kiamat. Selanjutnya, firman Allah *wa laqqāhum naḍratan wa surūrān* menunjukkan bahwa Allah menganugerahkan kepada mereka *naḍrah*, yaitu kecerahan dan keindahan pada wajah, serta *surūr*, yaitu kegembiraan dan kelapangan dalam hati. Kenikmatan tersebut diberikan sebagai pengganti kemuraman dan kesedihan yang menimpa orang-orang kafir.⁷⁷

b. Surah al-Insyiqāq ayat 9

وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا
UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

Dan dia akan kembali kepada keluarganya (yang sama-sama beriman) dengan gembira.⁷⁸

1) Penafsiran Aḥmad ibn ‘Ajībah

Dalam menafsirkan Surah *al-Insyiqāq* ayat 9, Ahmad ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa firman Allah *wa yanqalibu ilā ahlihī* menunjukkan kembalinya seseorang kepada keluarganya. Yang dimaksud dengan keluarga

⁷⁷Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm Vol.15* (Kairo: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1998), 221

⁷⁸RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*., 885.

tersebut dapat berupa kerabatnya yang beriman, kelompok kaum mukmin, keluarga yang disediakan baginya di surga, ataupun anggota keluarganya yang telah terlebih dahulu mendahulinya. Menurut salah satu pendapat, hal itu terjadi apabila kitab catatan amal diberikan segera setelah perjumpaan di alam barzakh, sehingga ruh-ruh setelah proses pertanyaan akan berkumpul kembali dengan keluarga dan kerabatnya.⁷⁹

Adapun firman Allah *masrūran* berarti *mubtahijan bi ḥālihi*, yaitu berada dalam keadaan gembira, berbahagia atas keadaan yang diperolehnya. Ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa kebahagiaan tersebut tampak sebagaimana digambarkan dalam firman Allah pada surah *al-Hāqqah* ayat 19 “*Ambillah (dan) bacalah kitabku (ini)!*”. Selain itu, Ibn ‘Ajībah juga mengemukakan makna yang lebih spiritual, yaitu bahwa *masrūran* dapat dipahami sebagai kebahagiaan karena perjumpaan dengan Allah serta keberlangsungan kedekatan dengan-Nya (*dawām al-wiṣāl*). Dengan demikian, *surūr* dalam ayat ini menunjukkan kegembiraan yang dirasakan seorang mukmin atas keadaan yang diperolehnya, baik berupa kenikmatan yang dianugerahkan Allah maupun kebahagiaan karena kedekatan dengan-Nya.⁸⁰

2) Penafsiran Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rawī

Syekh Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rawī menjelaskan bahwa ayat ini merupakan kelanjutan dari gambaran keadaan orang-orang yang menerima kitab amalnya dengan tangan kanan sebagaimana disebutkan pada ayat

⁷⁹ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.7. 270.

⁸⁰ ‘Ajībah., 270.

sebelumnya, yang kemudian mereka kembali kepada keluarganya dalam keadaan penuh kegembiraan (*masrūr*). Menurut al-Sya‘rawī, pada hakikatnya seluruh manusia pasti akan melalui proses hisab sebagai bentuk keadilan Allah swt. Namun, bentuk hisab tersebut tidaklah sama. Terdapat hisab yang bersifat berat (*munāqasyah al-ḥisāb*) dan ada pula hisab yang bersifat ringan. Adapun hisab yang disebut dalam ayat ini adalah hisab yang ringan (*ḥisāban yasīrā*).⁸¹

Al-Sya‘rawī menjelaskan bahwa hisab yang ringan bukanlah pemeriksaan amal secara rinci, tetapi berupa *al-‘Arḍ* (penampakan amal), yaitu Allah hanya menampakkan dosa-dosa hamba-Nya tanpa adanya pemeriksaan yang memberatkan. Dalam tahap ini Allah mengingatkan hamba-Nya atas dosa yang pernah dilakukan, kemudian menunjukkan bahwa dosa tersebut telah diampuni sebagai bentuk rahmat-Nya. Sebagaimana penjelasan beliau:

"ومعنى ذلك أننا جميعاً سنتعرض للحساب ، وهذا هو منطق العدل ، ولكن الحساب نوعان : حساب لعرض ذنوب الإنسان ، يقول الله له : فعلت كذا يوم كذا ، وفعلت كذا يوم كذا ، لكنني غفرت لك ذنوبك ، وهذا هو معنى قول النبي لأُم المؤمنين عائشة رضي الله عنها : 'من حوسب عذب' ... إنما ذلك العرض ، ولكن من نوقش الحساب يهلك"

Artinya, seluruh manusia akan dihisab sebagai bentuk keadilan Allah, namun hisab tersebut terbagi menjadi dua, hisab berupa penampakan amal dan hisab berupa pemeriksaan yang rinci. Hisab yang disebut dalam ayat ini adalah bentuk penampakan amal yang menunjukkan keluasan rahmat Allah swt. kepada hamba-Nya.⁸²

⁸¹Muḥammad Mutawallī Al-Sya‘rawī, *Tafsīr Juz ‘Ammā*, 1st ed. (Kairo: Dār al-Rāyah li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 2008). 240.

⁸²Al-Sya‘rawī, 240.

Dalam konteks ini, al-Sya'rawī menegaskan bahwa keringanan hisab tersebut menjadi sebab munculnya keadaan batin berupa *surūr* (السُّرُور), yaitu kegembiraan yang mendalam dan ketenangan jiwa karena keselamatan dari azab dan penerimaan rahmat Allah. Hal ini ditegaskan dalam ayat “*Wayanqalibu ilā ahlihi masrūran*” Menurut al-Sya'rawī, kata *masrūr* menunjukkan bentuk kebahagiaan hakiki yang lahir dari pengalaman spiritual seorang mukmin setelah melewati hisab yang ringan. Kebahagiaan ini berbeda dengan kegembiraan duniawi yang bersifat sementara, sebagaimana Allah juga menyebut adanya orang-orang yang kembali kepada keluarganya dalam keadaan “*fakihīn*” (bersenang-senang) yang bersifat duniawi dalam QS. *al-Muṭaffifīn*: 31.⁸³

فَاللّٰهُ يَعرِضُ عَلَيْنَا ذُنُوبَنَا لَنَعرِفَ النِّعَمَ الَّتِي مِن بَها عَلَيْنَا ، فَأَنْتَ أَذْنِبْتَ ، وَأَنَا غُفِرْتُ ، ثُمَّ أَذْنِبْتَ ، وَغُفِرْتُ ، فَهَذَا اسْمُهُ العَرَضُ ، وَاسْمُهُ الحِسَابُ الِيسِيرُ . وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا) .. هَذَا هُوَ السُّرُورُ الْحَقِيقِيُّ ، وَلَيْسَ سُرُورُ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ -فِيهِمْ : (وَإِذَا الْقُلُوبُ إِلَى أَهْلِهِمُ الْقَلْبُوا فَكَيْهِنْ)⁸⁴

Dengan demikian, kata *surūr* (*masrūrā*) dalam ayat ini menunjukkan bahwa kebahagiaan sejati dalam perspektif al-Qur'an adalah kebahagiaan yang muncul setelah keselamatan di akhirat, bukan sekadar kesenangan duniawi, melainkan ketenangan jiwa karena rahmat dan ampunan Allah swt.

3) Penafsiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī

Dalam menafsirkan Surah *al-Insyiqāq* ayat 9, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa firman Allah “*wa yanqalibu ilā ahlihī masrūran*”

⁸³Al-Sya'rawī. 240.

⁸⁴Al-Sya'rawī., 240.

menggambarkan keadaan orang yang menerima kitab catatan amalnya dengan tangan kanan setelah memperoleh hisab yang mudah. Yang dimaksud dengan kitab adalah catatan amal yang memuat seluruh perbuatan manusia, sedangkan hisab yang mudah adalah diperlihatkannya amal-amal tersebut kepada hamba disertai pengampunan Allah terhadap kesalahan-kesalahannya tanpa pemeriksaan yang berat dan mendalam.⁸⁵

Menurut Sayyid Ṭanṭāwī, orang yang menerima kitab amalnya dengan tangan kanan adalah golongan orang-orang beriman yang tulus. Setelah memperoleh kemudahan dalam hisab, akan kembali kepada keluarganya dan kerabatnya dalam keadaan gembira dan bersuka cita. Kegembiraan tersebut muncul karena karunia dan rahmat Allah yang dianugerahkan kepadanya. Penggunaan ungkapan ayat “*diberikan dari sebelah kanannya*” menunjukkan bahwa mereka termasuk golongan orang-orang yang berbahagia dan bertakwa, akrena tangan kanan secara umum digunakan untuk menerima sesuatu yang baik dan mulia.⁸⁶

Lebih lanjut, Sayyid Ṭanṭāwī, mengutip penjelasan para ulama bahwa hisab yang mudah bukanlah pemeriksaan yang rinci, melainkan sekadar diperlihatkannya catatan amal seseorang, kemudian Allah mengampuni kesalahan-kesalahannya. Dengan demikian, kata *masrūran* pada ayat ini menunjukkan keadaan penuh kegembiraan dan kebahagiaan yang dirasakan

⁸⁵Ṭanṭāwī, *Al-Taḥsīn Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm Vol.15.*, 335.

⁸⁶Ṭanṭāwī, 335.

seorang mukmin setelah memperoleh kemudahan hisab, ampunan, serta karunia dan rahmat Allah swt.⁸⁷

c. Surah al-Insyiqāq ayat 13

إِنَّهٗ كَانَ فِيْ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا

Sesungguhnya dia dahulu (di dunia) bergembira di kalangan keluarganya (yang sama-sama kafir).⁸⁸

1) Penafsiran Ahmad ibn ‘Ajībah

Dalam menafsirkan Surah *al-Insyiqāq* ayat 13, Ahmad ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa firman Allah *innahu kāna fī ahlihi masrūrā* menunjukkan keadaan orang yang kafir ketika hidup di dunia. Menurut Ibn ‘Ajībah, yang dimaksud dengan ayat *masrūrā* adalah seseorang yang hidup dalam kegembiraan bersama keluarganya karena kekafirannya serta sikapnya yang meremehkan orang-orang yang beriman kepada hari kebangkitan. Mereka menikmati kehidupannya dengan mengikuti hawa nafsu dan tenggelam dalam berbagai kesenangan duniawi tanpa memikirkan kehidupan akhirat.⁸⁹

Ahmad ibn ‘Ajībah juga menjelaskan bahwa kegembiraan tersebut lahir dari keyakinan mereka bahwa tidak akan kembali kepada Allah untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah *innahu zanna an lan yahūr*, yaitu mereka menyangka

⁸⁷Tanṭāwī. 335-336.

⁸⁸RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*., 885.

⁸⁹‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, Vol.7. 270.

bahwa dirinya tidak akan kembali kepada Tuhannya sebagai bentuk pengingkaran terhadap hari kebangkitan dan pembalasan.⁹⁰

Dalam penafsiran *isyān*, Ahmad ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa keadaan *masrūrā* menggambarkan seseorang yang hidup dalam kelapangan dan kesenangan duniawi bersama keluarga dan kerabatnya tanpa adanya sesuatu yang menggangu. Menurutnya, keadaan demikian dapat menjadi salah satu tanda *istidrāj*, yaitu ketika seseorang terus-menerus memperoleh kenikmatan dunia sementara dan semakin jauh dari Allah. Oleh karena itu, kegembiraan yang dimaksud dalam ayat ini bukanlah kegembiraan yang terpuji, melainkan kegembiraan yang bersumber dari kelalaian terhadap Allah, mengikuti hawa nafsu, serta pengingkaran terhadap kehidupan akhirat.⁹¹

2) Penafsiran Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rawī

Syekh Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rawī menjelaskan bahwa ayat ini merupakan bagian dari gambaran kondisi orang-orang yang menerima kitab amalnya dari belakang punggungnya, yang kemudian berujung pada penyesalan dan azab pada hari kiamat. Setelah dijelaskan bahwa mereka akan menyeru kebinasaan (تَبْوَرًا) dan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (سَعِيرًا),

Allah SWT kemudian mengungkap sebab utama keadaan tersebut, yaitu kehidupan mereka di dunia yang penuh kelalaian terhadap akhirat.⁹²

⁹⁰‘Ajībah., 270.

⁹¹‘Ajībah. 270-271.

⁹²Al-Sya‘rawī, *Tafsīr Juz ‘Ammā*. 241.

Al-Sya'rawī menafsirkan ayat "إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا" bahwa orang tersebut

dahulu hidup di tengah keluarganya dalam keadaan senang, gembira, dan larut dalam kenikmatan dunia. Namun kegembiraan tersebut bukanlah kegembiraan yang benar, melainkan kegembiraan yang melalaikan akhirat. Menurut al-Sya'rawī, kondisi "*masrūr*" di sini menunjukkan keadaan seseorang yang hanya terfokus pada kebahagiaan duniawi, merasa tenang dengan kehidupan yang ada, dan tidak memikirkan kehidupan setelah kematian.⁹³

Sehingga keadaan "*masrūr*" tersebut menjadi sebab utama kesengsaraan di akhirat, karena orang tersebut tidak pernah mempersiapkan diri untuk hari kembali kepada Allah. Dengan hidup dalam anggapan bahwa kehidupan dunia adalah tujuan akhir, sehingga tidak memperhitungkan hisab, tidak menyiapkan amal, dan tidak memikirkan kehidupan setelah kematian. Hal ini kemudian ditegaskan dalam ayat berikutnya "إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ" (*Sesungguhnya dia mengira bahwa dia tidak akan kembali kepada Tuhannya*). Menurut al-Sya'rawī, keyakinan ini menunjukkan sikap orang yang tertipu oleh kenikmatan dunia, sehingga ia menganggap bahwa tidak ada kebangkitan dan tidak ada hisab.⁹⁴

3) Penafsiran Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī

Dalam menafsirkan Surah *al-Insyiqāq* ayat 13, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa firman Allah *innahu kāna fī ahlihi masrūrā*

⁹³Al-Sya'rawī, 241.

⁹⁴Al-Sya'rawī, 241.

merupakan penjelasan mengenai sebab yang menjadikan seseorang memperoleh nasib buruk di akhirat. Menurutnya, yang dimaksud dengan *masūrah* adalah keadaan orang kafir yang ketika hidup di dunia beradalam kegembiraan dan kesenangan bersama keluarganya. Dan tenggelam dalam berbagai kenikmatan duniawi tanpa memikirkan akibat dari perbuatannya serta tidak memperhitungkan apa pun selain kesenangan dan hawa nafsunya.⁹⁵

Selanjutnya, Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa kegembiraan tersebut berkaitan dengan keyakinan yang keliru sebagaimana disebutkan dalam firman Allah *innahu zanna an lan yahūr*. Menurut Sayyid Ṭanṭāwī, orang tersebut meyakini bahwa dirinya tidak akan kembali kepada Allah pada hari kiamat untuk dihisab dan diberikan balasan atas seluruh amal perbuatannya. Sayyid Ṭanṭāwī juga mengutip pendapat al-Qurṭubī yang menjelaskan bahwa kata *yahūr* berarti “kembali”. Dengan demikian, ayat tersebut menunjukkan bahwa orang kafir hidup dalam kegembiraan duniawi karena mengingkari adanya kebangkitan dan hari pembalasan. Kegembiraan yang dimaksud dalam ayat ini bukanlah kegembiraan yang terpuji, melainkan kegembiraan yang lahir dari kelalaian terhadap kehidupan akhirat dan keyakinan bahwa dirinya tidak akan kembali kepada Allah untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya.⁹⁶

⁹⁵Ṭanṭāwī, *Al-Taḥsīn Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm Vol.15*. 336.

⁹⁶Ṭanṭāwī, 336.

BAB IV

MAKNA KEBAHAGIAAN DALAM AL-QUR'AN DAN PSIKOLOGI POSITIF

A. Analisis Makna Kebahagiaan Perspektif Mufasir Modern

Berdasarkan penafsiran terhadap term *al-Sa'ādah*, *Farḥ*, dan *Surūr* pada bab sebelumnya, pada bagian ini dilakukan analisis terhadap makna kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern. Analisis ini didasarkan pada pandangan Aḥmad ibn 'Ajībah, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang telah dipilih sebagai objek kajian dalam penelitian ini. Ketiga term tersebut dianalisis untuk melihat konstruksi makna kebahagiaan dalam al-Qur'an secara lebih sistematis, sehingga ditemukan pemaknaan yang membentuk konsep kebahagiaan menurut para mufasir tersebut.

1. Makna Kebahagiaan pada Term *al-Sa'ādah*

Berdasarkan penafsiran Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, dan Aḥmad ibn 'Ajībah, term *al-Sa'ādah* dalam QS. *Hūd*[11]:

105 "فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ" berkaitan dengan keadaan manusia pada Hari Kiamat

setelah Allah menetapkan balasan atas seluruh amal perbuatannya. Ketiga mufasir sepakat bahwa manusia pada hari tersebut terbagi menjadi dua golongan, yaitu *syaqī* (celaka atau sengsara) dan *sa'īd* (bahagia). Pembagian ini menunjukkan adanya dua keadaan akhir yang berbeda sebagai konsekuensi dari kehidupan yang dijalani manusia di dunia.

Dalam penafsiran Ibn ‘Ajībah, golongan *sa‘īd* adalah mereka yang memperoleh janji surga karena keimanan dan ketaatan kepada Allah swt. Sebaliknya, golongan *syaqī* adalah mereka yang mendapatkan ancaman azab akibat kekufuran dan kemaksiatan.¹ Penafsiran yang sama juga ditemukan dalam tafsir Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī. Menurutnya, golongan *sa‘īd* adalah orang-orang berada dalam kebahagiaan dan keadaan yang baik, serta memperoleh kenikmatan sebagai balasan atas keimanan dan amal saleh yang mereka lakukan selama hidup di dunia. Sebaliknya, golongan *syaqī* adalah mereka yang memilih kesesatan daripada petunjuk Allah dan lebih mengutamakan kebatilan daripada kebenaran dan mendapat azab karenanya.²

Sementara itu, al-Sya‘rāwī memberikan penekanan yang lebih mendalam melalui analisis kebahasaan ayat. Menurutnya, penggunaan bentuk isim pada kata *syaqī* dan *sa‘īd* menunjukkan makna yang tetap dan menetap. Hal ini mengindikasikan bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan bukanlah keadaan yang bersifat sementara, melainkan keadaan akhir yang terus melekat pada masing-masing golongan.³

Dari ketiga penafsiran tersebut, terdapat persamaan bahwa makna *sa‘īd* QS. Hūd [11]: 105 menunjuk kepada golongan manusia yang nantinya dibagi menjadi dua golongan yang bahagia dan celaka, dan hal ini berkaitan dengan kebahagiaan ukhrawi, di mana golongan bahagia mereka yang memperoleh keselamatan dan kenikmatan di akhirat sebagai buah hasil dari keimanan dan

¹‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Maḍīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Maḥīd*, Vol.2. 558.

²Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm* Vol.7. 274-275.

³Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr Al-Sya‘rāwī* Vol. 11. 6681-6682.

ketaatan kepada Allah. Hal ini sejalan dengan penjelasan al-Ṭabarī yang menyatakan bahwa pada hari kiamat manusia terbagi menjadi golongan golongan *syāqī* dan *saʿīd*,⁴ serta diperkuat oleh Quraish Shihab yang menegaskan bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan tersebut merupakan hasil dari potensi dan pilihan hidup yang dikembangkan manusia selama kehidupannya.⁵

Namun demikian, masing-masing mufasir memberikan penekanan yang berbeda. Mufasir pertama yaitu Ibn ʿAjībah memandang kebahagiaan sebagai status eskatologis berupa hak memperoleh surga sesuai janji Allah kepada orang-orang beriman. Selanjutnya Muhammad Mutawallī al-Syaʿrāwī lebih menekankan aspek kebahasaan dengan menjelaskan bahwa penggunaan bentuk isim pada kata *saʿīd* menunjukkan sifat tetap dan berkelanjutan bagi orang-orang yang disebut bahagia. Sedangkan Sayyid Ṭantāwī lebih menyoroti pada aspek moral dengan mendefinisikan *saʿīd* sebagai pribadi yang melekat padanya kebahagiaan, kenikmatan, keadaan baik karena keimanan dan amal saleh. Dengan demikian, kebahagiaan dalam QS. *Hūd* ayat 105 tidak hanya dipahami sebagai kenikmatan akhirat, tetapi juga berkaitan dengan kualitas keimanan, karakter moral, serta pilihan hidup yang mengarahkan manusia menuju keselamatan yang kekal.

Pada ayat selanjutnya yakni QS. *Hūd*[11]: 108, penafsiran ketiga mufasir dalam ayat وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ

⁴Abū Jaʿfar Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmiʿ Al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy Al-Qurʾān* Vol.15 (Makkah al-Mukarramah: Dār al-Tarbiyah wa al-Turās, n.d.). 479.

⁵M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Jilid 6* (Jakarta: Lentera Hati, n.d.). 348.

رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ" merujuk kepada keadaan orang-orang yang telah

memperoleh predikat golongan bahagia sebagai balasan atas keimanan dan ketaatan mereka kepada Allah swt. Ketiga mufasir sepakat bahwa kebahagiaan dalam ayat ini ditandai dengan masuknya seseorang ke dalam surga dan memperoleh kenikmatan yang kekal di dalamnya. Dalam hal ini, kebahagiaan tidak dipahami sebagai perasaan senang yang bersifat sementara, melainkan sebagai keadaan penuh kenikmatan, dan keselamatan, yang berlangsung secara abadi di akhirat.

Aḥmad ibn ‘Ajībah menjelaskan pada QS. *Hūd* [11]: 108 bahwa orang-orang yang berbahagia (*su‘idū*) adalah kebahagiaan yang diperoleh oleh orang-orang yang masuk surga dan memperoleh karunia Allah secara kekal. Hal ini tampak dari penjelasannya mengenai ayat “*khālidīna fihā*” dan “*‘aṭā ‘an ghayra majzūz*” yang menegaskan bahwa kenikmatan surga tidak akan terputus selamanya.⁶ Lebih jauh, selain menjelaskan makna ayat secara lahiriah, Ibn ‘Ajībah juga memberikan penafsiran *isyān* yang memperluas pemahaman tentang kebahagiaan.

Menurutnya, kebahagiaan terbagi menjadi dua, yaitu kebahagiaan lahiriah dan kebahagiaan batiniah. Kebahagiaan lahiriah di dunia berupa terbebasnya seorang hamba dari kesusahan dan keletihan, sedangkan di akhirat berupa keselamatan dari azab. Adapun kebahagiaan batiniah di dunia diwujudkan melalui keyakinan dan ketentraman jiwa yang melahirkan kesadaran akan

⁶ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.2. 558-559.

kedekatan dengan Allah, sehingga hati terbebas dari beban kegelisahan dan kesedihan. Sementara itu, kebahagiaan batiniah di akhirat berupa kenikmatan memandang Allah secara terus-menerus, di tempat yang penuh kebenaran di sisi Raja Yang Maha Kuasa.⁷

Berdasarkan penafsiran tersebut, kebahagiaan menurut Ahmad Ibn ‘Ajībah tidak hanya dimaknai sebagai kenikmatan fisik berupa masuk surga dan terbebas dari siksa neraka, tetapi juga mencakup dimensi spiritual yang lebih mendalam. Kebahagiaan hakiki terletak pada kedekatan hamba dengan Allah, baik di dunia melalui ketenangan hati dan *ma’rifah*, maupun di akhirat melalui kenikmatan memandang Allah secara abadi. Dengan demikian, makna kebahagiaan yang ditawarkan Ibn ‘Ajībah bersifat holistik karena mencakup aspek lahiriah dan batiniah sekaligus.

Sementara itu, al-Sya‘rāwī menekankan aspek kekekalan kebahagiaan yang diberikan Allah kepada penghuni surga. Dengan memberikan penjelasan makna kata *khulūd* yang menunjukkan keberadaan sangat panjang tanpa akhir, sehingga kebahagiaan yang diperoleh orang-orang beriman dan taat merupakan kebahagiaan yang bersifat kekal. Al-Sya‘rāwī menjelaskan bahwa seluruh kenikmatan yang diberikan Allah kepada penghuni surga berlangsung terus-menerus dan tidak pernah terputus dan tidak terhalangi. Dengan demikian, kebahagiaan dalam ayat ini dipahami sebagai karunia Allah yang sempurna dan berkelanjutan bagi orang-orang yang beriman dan taat kepada-Nya.⁸

⁷ ‘Ajībah., 560.

⁸ Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr Al-Sya‘rāwī Vol. 11*. 6684-6689.

Adapun Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa orang-orang yang memperoleh kebahagiaan di akhirat adalah mereka yang beriman dan bertakwa selama kehidupan di dunia. Keimanan dan ketakwaan tersebut menjadi sebab diperolehnya kebahagiaan di akhirat berupa kenikmatan surga yang kekal. Menurutny, ayat *ghayru majzūz* menunjukkan bahwa seluruh kenikmatan yang diberikan kepada penghuni surga tidak akan pernah berakhir ataupun terputus. Serta dalam penafsirannya juga memperlihatkan bahwa ayat ini dan pada keterangan ayat sebelumnya merupakan pelajaran bagi orang-orang berakal kebahagiaan sebagai dorongan untuk menempuh jalan orang-orang Bahagia dan menauhi jalan orang-orang yang celaka.⁹

Melihat makna kebahagiaan dalam surah hud ayat 108 berdasarkan tiga penafsiran diatas, dapat dikatan bahwa rterdapat persamaan mufasir dalam memahami ayat ini. Pertama, ketiganya sepakat bahwa term *al-Sa‘ādah* pada ayat ini merujuk kepada orang-orang yang memperoleh keselamatan dan kenikmatan surga sebagai balasan atas keimanan dan ketaatan kepada Allah swt. Kedua, dalam tiga tersebut sama-sama memahami bahwa kebahagiaan yang dimaksud bersifat eskatologis, yakni kebahagiaan yang mencapai kesempurnaannya di akhirat. Ketiga, ketiganya menegaskan bahwa kenikmatan surga bersifat kekal dan tidak akan terputus, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat “*khālidīna fīhā*” dan “*‘atā’an ghayra majzūz*”.

Namun demikian, terdapat perbedaan penekanan di antara ketiga mufasir tersebut. Aḥmad ibn ‘Ajībah tidak hanya memaknai kebahagiaan sebagai

⁹Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm Vol.7*. 279.

kenikmatan surga yang bersifat lahiriah atau zahir, tetapi juga mengembangkannya ke dalam dimensi spiritual melalui penafsiran *isyārī*. Menurutnya kebahagiaan sejati terletak pada kedekatan seorang hamba dengan Allah, ketentraman hati, serta kemampuan menyaksikan kehadiran-Nya. Dengan demikian, kebahagiaan tidak hanya dipahami sebagai balasan ukrawi, melainkan juga sebagai pengalaman spiritual yang dapat dirasakan sejak kehidupan dunia.

Berbeda dengan Ibn ‘Ajībah, al-Sya‘rāwī lebih menitikberatkan pembahasannya pada aspek teologi dengan pembahasan mengenai kehendak, kekuasaan, dan rahmat Allah dalam menentukan nasib manusia di akhirat. dalam penjelasannya, kebahagiaan dipahami sebagai keadaan kekal yang dianugerahkan Allah kepada orang-orang beriman sebagai bentuk rahmat dan karunia-Nya.¹⁰ Sementara itu, Muḥammad Sayyid Tanṭāwī menekankan hubungan antara keimanan dan ketakwaan di dunia dengan balasan berupa kebahagiaan di akhirat. Menurutnya, kebahagiaan merupakan konsekuensi dari amal saleh dan ketaatan yang mengantarkan manusia kepada kenikmatan surga yang tidak terputus.

Berdasarkan perbandingan tersebut dapat dipahami bahwa term *al-Sa‘ādah* dalam QS. *Hūd* [11]: 105 dan 108 merujuk pada kebahagiaan ukhrawi, yakni kebahagiaan yang tidak hanya bermakna rasa bahagia, tetapi juga mencakup keselamatan dari azab dan kenikmatan surga di akhirat. Ayat 105 berfungsi menjelaskan pembagian manusia ke dalam dua golongan, yaitu golongan yang celaka dan golongan yang berbahagia, sedangkan ayat 108

¹⁰Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr Al-Sya‘rāwī Vol. 11*. 6685-6689.

menjadi penjelasan bagi golongan yang berbahagia dengan menegaskan bahwa mereka akan memperoleh kebahagiaan yang kekal.

Dalam konteks ini, kebahagiaan akhirat tersebut merupakan balasan atas iman, amal saleh, dan ketaatan manusia selama hidup di dunia, sekaligus merupakan wujud rahmat, karunia, dan ampunan Allah. Dengan demikian, ketiga mufasir pada dasarnya sepakat bahwa *al-Sa'ādah* menunjuk pada keselamatan dan kenikmatan abadi di surga, meskipun Ibn 'Aġbah menambahkan dimensi kedekatan kepada Allah sebagai inti kebahagiaan, sementara al-Sya'rāwī dan Sayyid Ṭantāwī lebih menonjolkan aspek eskatologisnya.

2. Makna Kebahagiaan pada Term *Farah*

Berdasarkan penafsiran Aḥmad ibn 'Aġbah dalam *al-Baḥr al-Maḍīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Maġīd*, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī dalam *Tafsīr al-Sya'rāwī*, dan Muḥammad Sayyid Ṭantāwī dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*, term *farah* dalam QS. *Yūnus* [10]: 58 menunjukkan makna kegembiraan atau kebahagiaan yang diarahkan kepada karunia (*faḍl*) dan rahmat Allah, bukan kepada harta maupun kesenangan dunia yang fana. Ketiga mufasir sepakat bahwa ayat ini merupakan perintah agar manusia menjadikan karunia dan rahmat Allah sebagai sebab utama kebahagiaan. Karunia dan rahmat tersebut dipahami sebagai berbagai anugerah Allah, seperti Islam, al-Qur'an, iman, petunjuk, maupun bentuk-bentuk kebaikan lainnya sesuai pada penjelasan masing-masing mufasir.

Dalam *al-Baḥr al-Madīd*, Aḥmad ibn ‘Ajībah menjelaskan bahwa firman Allah *falyafraḥū* merupakan perintah agar manusia bergembira dengan karunia dan rahmat Allah semata, bukan dengan selain keduanya. Ibn ‘Ajībah menyebutkan bahwa karunia Allah dipahami sebagai Islam, sedangkan rahmat-Nya dipahami sebagai al-Qur’an. Serta, Ibn ‘Ajībah pula menegaskan bahwa seluruh karunia dan rahmat Allah lebih baik daripada segala harta dan kesenangan dunia yang pada akhirnya akan lenyap. Dengan demikian, kegembiraan dalam ayat ini dipahami sebagai kegembiraan yang bersumber dari anugerah Ilahi, bukan dari kepemilikan materi.¹¹

Lebih jauh, melalui penafsiran *isyā’rīnya*, Ibn ‘Ajībah memperluas makna karunia dan rahmat Allah ke dalam dimensi spiritual. Melalui tafsirnya, Ibn ‘Ajībah memaknai karunia Allah sebagai cahaya Islam dan iman, hukum-hukum syariat, manisnya ibadah, istiqamah lahiriah, serta cinta Allah. Adapun rahmat Allah dimaknai sebagai cahaya ihsan, jalan *ṭarīqah* dan hakikat, manisnya *musyāhadah*, istiqamah batiniah, serta ma’rifat kepada Allah. Peafsiran ini menunjukkan bahwa kegembiraan tidak hanya berkaitan dengan penerimaan nikmat secara lahiriah, tetapi juga mencakup keterlibatan spiritual yang semakin mendekatkan seorang hamba kepada Allah. Oleh karena itu, makna *farah* menurut Ibn ‘Ajībah memiliki dimensi lahiriah sekaligus batiniah.¹²

Sementara itu, al-Sya’rāwī dalam *Tafsīr al-Sya’rāwī* memusatkan pembahasannya pada hubungan antara kegembiraan dengan karunia Allah.

¹¹ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.2. 480-481.

¹² ‘Ajībah., 481.

Menurutnya, sekalipun seseorang telah memperoleh petunjuk, penyembuhan, rahmat, dan mampu melaksanakan amal saleh, ia tidak boleh menjadikan amal tersebut sebagai sumber kebanggaan. Hal itu karena seluruh nikmat, termasuk kemampuan beramal, pada akhirnya merupakan karunia Allah. Bahkan masuknya seseorang ke dalam surga bukan semata-mata karena amalnya, melainkan karena karunia dan rahmat Allah. Maka dari itu, al-Sya'rāwī mengarahkan makna *farah* agar tidak bertumpu pada keberhasilan atau amal manusia, tetapi pada kesadaran bahwa seluruh kebaikan berasal dari karunia Allah.¹³

Sementara itu, dalam al-Tafsīr al-Wasīf, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa kegembiraan terbesar dan kebahagiaan paling agung hendaknya didasarkan pada karunia dan rahmat Allah, bukan pada harta benda maupun syahwat dan kesenangan duniawi yang berifat sementara. Menurutnya karunia Allah berupa agama yang benar yang dibawa Rasulullah saw., sedangkan rahmat-Nya adalah rahmat yang meliputi segala sesuatu dan bagi orang-orang beriman rahmat tersebut lebih luas lagi. Lebih lanjut, Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa makna karunia dan rahmat Allah tidak dibatasi pada satu pengertian saja, tetapi mencakup tetapi mencakup Islam, al-Qur'an, surga, keselamatan dari neraka, dan seluruh nikmat agama yang Allah anugerahkan kepada manusia.¹⁴

¹³Al-Sya'rāwī, *Tafsīr Al-Sya'rāwī Vol. 10*. 6003-6005.

¹⁴Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīf Li Al-Qur'ān Al-Karīm Vol.7*. 89.

Maka dari itu, kegembiraan terhadap seluruh kerunia tersebut lebih utama daripada kegembiraan terhadap harta benda dan berbagai kesenangan dunia yang bersifat fana. Selain itu, dengan mengutip pendapat al-Qurṭubī, beliau menjelaskan bahwa *farah* adalah kenikmatan hati karen memperoleh sesuatu yang dicintai. Kegembiraan (*farah*) dapat menjadi sesuatu yang terpuji apabila berkaitan dengan perkara-perkara baik yang diridai Allah, sedangkan kegembiraan yang lahir karena kesombongan dan kebanggan terhadap dunia merupakan kegembiraan yang tercela.¹⁵

Meskipun memiliki titik tekan yang berbeda, ketiga mufasir sepakat bahwa term *farḥ* dalam QS. *Yūnus* [10]: 58 menunjukkan kebahagiaan yang berorientasi pada nilai-nilai keagamaan dan spiritual. Ibn ‘Ajībāh lebih menonjolkan aspek ma‘rifat, ihsan, dan kedekatan dengan Allah sebagai sumber kebahagiaan. Al-Sya‘rāwī menekankan rasa syukur dan kerendahan hati yang lahir dari kesadaran akan karunia Allah. Adapun Sayyid Ṭanṭāwī menyoroti pentingnya menjadikan Islam, al-Qur’an, dan petunjuk Allah sebagai sumber kegembiraan yang lebih utama daripada seluruh kesenangan duniawi.

Berdasarkan ketiga penafsiran tersebut adanya persamaan bahwa seluruh mufasir memahami *farah* dalam QS. *Yūnus* [10]: 58 sebagai kegembiraan yang bersumber dari karunia dan rahmat Allah, bukan dari kepemilikan harta atau kenikmatan duniawi. Mereka juga sama-sama memandang bahwa objek kegembiraan tersebut berkaitan dengan nikmat agama, seperti Islam, al-Qur’an,

¹⁵Ṭanṭāwī, 89-90.

petunjuk Allah, serta berbagai anugerah yang mengantarkan manusia kepada keselamatan.

Disamping persamaan tersebut, terdapat perbedaan penekanan dalam penafsiran masing-masing mufasir. Ibn ‘Ajībah mengembangkan makna mengandung makna *farah* hingga mencakup dimensi sufistik dengan mengaitkannya dengan iman, ihsan, ma’rifat, *musyāhadah*, dan kedekatan seorang hamba dengan Allah. Al-Sya‘rāwī lebih menekankan aspek akidah dengan menjelaskan bahwa karunia Allah berada di atas amal manusia, sehingga kegembiraan tidak boleh berubah menjadi kebanggaan terhadap amal sendiri. Adapun Sayyid Tanṭāwī lebih menonjolkan dimensi normatif dan edukatif, yaitu mengarahkan manusia agar lebih mengutamakan agama, al-Qur’an, dan seluruh petunjuk Allah daripada berbagai kesenangan dunia, sekaligus menjelaskan bahwa kegembiraan yang dipuji oleh al-Qur’an adalah kegembiraan yang berkaitan dengan perkara yang diridai Allah.

Berdasarkan keseluruhan penafsiran tersebut penafsiran tersebut dapat dipahami bahwa term *farah* QS. Yūnus [10]: 58 tidak sekedar menunjukkan rasa senang secara umum, tetapi menggambarkan kegembiraan yang memiliki orientasi keagamaan. Kegembiraan tersebut lahir karena memperoleh karunia dan rahmat Allah, baik berupa Islam, al-Qur’an, petunjuk, maupun berbagai anugerah yang membawa manusia menuju keselamatan. Dengan sebab itu, kebahagiaan dalam ayat ini bukan diukur dari banyaknya harta atau kenikmatan dunia yang dimiliki seseorang, melainkan dari sejauh mana ia memperoleh dan menghayati karunia Allah sebagai sumber kegembiraan dalam kehidupannya.

3. Makna Kebahagiaan pada Term *Surūr*

Dalam penelitian ini, makna kebahagiaan pada term *surūr* dianalisis melalui tiga ayat, yaitu QS. *al-Insān* [76]: 11, QS. *al-Insyiqāq* [84]: 9, dan QS. *al-Insyiqāq* [84]: 13. Ketiga ayat tersebut menggunakan term *surūr* dalam konteks yang berbeda sehingga memberikan gambaran yang lebih utuh mengenai makna kebahagiaan menurut al-Qur'an. Adapun pembahasan pertama difokuskan pada QS. *al-Insān* [76]: 11 yang menjelaskan kebahagiaan sebagai balasan yang Allah anugerahkan kepada orang-orang beriman setelah mereka diselamatkan dari kesulitan dan kedahsyatan Hari Kiamat.

Berdasarkan penafsiran Aḥmad ibn 'Aǧībah, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan Muḥammad Sayyid Tanṭāwī, term *surūr* dalam QS. *al-Insān* [76]: 11 menunjukkan kebahagiaan yang Allah anugerahkan Allah kepada orang-orang beriman sebagai balasan atas keimanan, kesabaran, amal kebajikan mereka setelah dilindungi dari keburukan Hari Kiamat.

Aḥmad ibn 'Aǧībah menjelaskan dalam *al-Baḥr al-Madīd* bahwa Allah memberikan dua bentuk kenikmatan kepada penghuni surga, yaitu *naḍrah* dan *surūr*. *Naḍrah* menunjukkan kecerahan dan keindahan yang tampak pada wajah, sedangkan *surūr* merupakan kegembiraan yang bersemayam di dalam hati. Menurutny, kedua kenikmatan tersebut merupakan balasan atas kesabaran mereka dalam menjalankan ketaatan, menjauhi larangan Allah, serta mendahulukan kepentingan orang lain (*itsār*) melalui sikap dermawan dan pengorbanan. Dalam penafsirannya, Ibn 'Aǧībah juga mengemukakan riwayat tentang Sayyidina 'Alī, Fāṭimah, Hasan, dan Husain sebagai teladan kesabaran

kesabaran dan *itsār*. Dengan demikian, penafsiran ini memperlihatkan bahwa arti kebahagiaan dalam ayat tersebut tidak hanya tampak secara lahiriah melalui wajah yang berseri-seri, tetapi juga dirasakan secara batiniah sebagai kegembiraan hati dan rasa tenteram yang dianugerahkan Allah kepada penghuni surga.¹⁶

Sementara itu, dalam *Tafsīr al-Sya'rawī*, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rawī, menjelaskan bahwa Allah menganugerahkan *naḍrah* dan *surūr* kepada orang-orang beriman setelah melindungi mereka dari keburukan Hari Kiamat. Menurutnya *naḍrah* merupakan kecerahan yang tampak pada wajah, sedangkan *surūr* adalah kebahagiaan yang berada di dalam hati berupa kelapangan dada, ketenangan jiwa, dan keridaan batin. Al-Sya'rawī, juga menjelaskan bahwa keadaan batin seseorang akan tercermin pada wajahnya. Oleh karena itu, kecerahan wajah penghuni surga merupakan manifestasi dari kebahagiaan hati yang Allah anugerahkan kepada mereka setelah terbebas dari kesedihan dan kesulitan Hari Kiamat.¹⁷

Kemudian dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī memaknai *surūr* sebagai kegembiraan dan kelapangan hati yang Allah anugerahkan kepada orang-orang beriman setelah mereka dilindungi dari keburukan Hari Kiamat. Kebahagiaan tersebut dipadankan dengan *naḍrah*, yaitu keindahan dan kecerahan yang tampak pada wajah, sehingga menunjukkan bahwa balasan Allah mencakup kebahagiaan lahiriah dan batiniah. Menurut

¹⁶ Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*, Vol.7. 197.

¹⁷ Al-Sya'rawī, *Tafsīr Juz 'Amma*. 16618-16619.

Sayyid Ṭanṭāwī anugerah tersebut merupakan balasan atas keimanan dan amal saleh mereka, seperti menunaikan nazar, takut kepada azab Allah, bersikap dermawan kepada sesame, serta beramal dengan penuh keikhlasan sebagaimana dijelaskan pada ayat-ayat sebelumnya. Dengan demikian, *surūr* dalam ayat ini dipahami sebagai kegembiraan hati yang diberikan Allah sebagai balasan atas ketakwaan dan amal kebajikan orang-orang beriman.¹⁸

Berdasarkan pemaparan analisis diatas ketiga mufasir pada dasarnya memiliki pemahaman yang sama mengenai makna *surūr* dalam QS. *al-Insān* [76]:11. Mereka sepakat bahwa *surūr* menunjukkan kebahagiaan batin yang Allah anugerahkan kepada orang-orang beriman setelah diselamatkan dari keburukan Hari Kiamat. Ketiganya juga memadankan *surūr* dengan *naḍrah*, sehingga balasan Allah kepada penghuni surga mencakup dua dimensi, yaitu kebahagiaan batin berupa kegembiraan hati dan kebahagiaan lahiriah yang tampak melalui kecerahan wajah. Adapun perbedaan ketiga mufasir tidak terletak pada makna dasar *surūr*, melainkan pada fokus penafsirannya. Ibn ‘Aḡbāh lebih menekankan nilai spiritual berupa kesabaran, keikhlasan, dan *itsār* sebagai sebab diperolehnya *surūr*. Al-Sya‘rāwī menonjolkan dimensi psikologis dengan memaknai *surūr* sebagai kelapangan hati, ketenangan jiwa, dan keridaan batin yang tercermin pada wajah. Sementara itu, Sayyid Ṭanṭāwī lebih menekankan hubungan kausal antara keimanan dan amal saleh dengan balasan Allah berupa kebahagiaan penghuni surga.

¹⁸Ṭanṭāwī, *Al-Taḡsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm Vol.15*. 220-221.

Berdasarkan ketiga penafsiran tersebut, dapat disintesiskan bahwa *surūr* dalam QS. *al-Insān* [76]:11 merupakan kebahagiaan batin yang berupa kegembiraan hati sebagai anugerah Allah kepada orang-orang beriman setelah mereka memperoleh keselamatan dari keburukan Hari Kiamat. Kebahagiaan tersebut tidak berdiri sendiri, tetapi disebutkan secara berdampingan dengan *naḍrah* yang menunjukkan kecerahan wajah. Hal ini memperlihatkan bahwa balasan Allah kepada penghuni surga tidak hanya berupa kebahagiaan yang dirasakan dalam hati, tetapi juga tercermin pada kondisi lahiriah mereka. Dengan demikian, term *surūr* dalam ayat ini lebih menekankan dimensi batiniah kebahagiaan, sedangkan *naḍrah* menjadi manifestasi lahiriahnya. Sintesis ini menunjukkan bahwa kebahagiaan dalam QS. *al-Insān* [76]:11 dipahami sebagai keadaan yang utuh, yakni perpaduan antara kegembiraan hati dan kecerahan lahiriah yang Allah anugerahkan sebagai balasan atas keimanan dan amal kebajikan orang-orang beriman.

Pembahasan selanjutnya, menganalisis makna kebahagiaan pada term *surūr* dalam QS. *al-Insyiqāq* [84]: 9 berdasarkan penafsiran Aḥmad ibn ‘Ajībah, Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rāwī, dan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī. Ayat ini menggambarkan keadaan orang-orang beriman yang menerima kitab amal dari sebelah kanan, memperoleh hisab yang mudah, kemudian kembali kepada keluarganya dalam keadaan masrūr (bergembira).

Aḥmad ibn ‘Ajībah dalam *al-Baḥr al-Maḍīd* menjelaskan bahwa *masrūran* menunjukkan keadaan orang beriman yang kembali kepada keluarganya dalam keadaan gembira setelah menerima kitab amal dari sebelah kanan dan

memperoleh hisab yang mudah. Pada penafsiran *zāhimya*, kegembiraan tersebut muncul karena ia memperoleh keselamatan, keberuntungan, dan balasan yang baik pada Hari Kiamat. Hal ini tampak dari penjelasannya bahwa *masūran* berarti *mubtahijan bihālihi*, yaitu bergembira atas keadaan yang diperolehnya. Selanjutnya, melalui penjelasan *isyārī*, Ibn ‘Ajībah memperluas makna ayat tersebut ke dalam perjalanan spiritual seorang salik menuju Allah. Menurutnya, perjalanan hidup seorang hamba merupakan proses *mujāhadah* (perjuangan melawan hawa nafsu) dan *mukābadah* (kesungguhan menanggung berbagai kesulitan) hingga akhirnya mencapai *musyāhadah*, yaitu penyaksian terhadap Allah pada maqam *fana’* dan *baqā’*.¹⁹

Dalam penafsiran *isyārīnya*, orang yang menerima kitab dengan tangan kanan dipahami sebagai hamba yang sejak azali termasuk golongan orang-orang berbahagia. Adapun *masūran* dimaknai sebagai kegembiraan karena telah sampai kepada Allah dan kembali kepada “keluarganya”, yaitu saudara-saudara seiman yang menempuh jalan menuju-Nya. Ibn ‘Ajībah kemudian mengutip pendapat al-Wartajabī bahwa kegembiraan tersebut merupakan kegembiraan karena bertemu dengan Allah serta memperoleh kedekatan dan hubungan yang terus-menerus dengan-Nya. Al-Wartajabī juga menjelaskan bahwa makna tersebut berlaku bagi para salik yang masih berada pada tingkatan pertengahan, sedangkan orang yang telah mencapai hakikat penyatuan tidak lagi berpaling kepada selain Allah. Dengan demikian, makna kebahagiaan menurut Ibn ‘Ajībah tidak hanya dipahami sebagai kegembiraan karena memperoleh keselamatan

¹⁹ ‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.7. 270-271.

pada Hari Kiamat, tetapi juga sebagai kebahagiaan spiritual yang lahir dari perjumpaan (*liqāʾ*), kedekatan (*wiṣāl*), dan penyaksian (*musyāhadah*) kepada Allah.²⁰

Sementara itu, dalam *Tafsīr al-Syaʿrāwī*, Muḥammad Mutawallī al-Syaʿrāwī menghubungkan term *masūran* dengan rangkaian ayat sebelumnya yang menjelaskan pemberian kitab amal dari sebelah kanan dan hisab yang mudah. Menurutnya, hisab yang mudah bukan berarti seseorang terbebas dari perhitungan, melainkan Allah hanya memperlihatkan dosa-dosanya (*al-ʿArḍ*) kemudian mengampuninya tanpa pemeriksaan yang mendalam. Oleh karena itu, kegembiraan tersebut lahir karena orang beriman memperoleh ampunan Allah melalui hisab yang mudah.²¹

Al-Syaʿrāwī juga menegaskan bahwa *surūr* dalam ayat ini merupakan kegembiraan yang hakiki, berbeda dengan kegembiraan dunia yang bersifat sementara. Beliau membandingkan ayat ini dengan kegembiraan orang-orang kafir di dunia yang disebut dalam ayat lain (surah *al-Muṭaffifīn* ayat 31) sebagai kegembiraan yang semu, sedangkan kegembiraan penghuni surga merupakan kebahagiaan yang hakiki karena mereka telah selamat dari hisab yang berat dan memperoleh ampunan Allah. Dengan demikian, makna *surūr* dalam penafsiran al-Syaʿrāwī menunjukkan kebahagiaan sejati yang lahir dari keselamatan akhirat dan rahmat Allah, bukan dari kenikmatan dunia yang bersifat sementara.²²

²⁰ʿAjībah., 271.

²¹Al-Syaʿrāwī, *Tafsīr Juz ʿAmmā*. 240.

²²Al-Syaʿrāwī., 240.

Kemudian penjelasan dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa *masrūran* pada ayat ini menunjukkan keadaan orang-orang beriman yang kembali kepada keluarganya dengan penuh kegembiraan setelah menerima kitab amal dari sebelah kanan dan memperoleh hisab yang mudah. Menurutny, hisab yang mudah berarti diperlihatkannya catatan amal kemudian Allah mengampuni dosa-dosa mereka tanpa pemeriksaan yang berat, sehingga kegembiraan tersebut lahir sebagai akibat dari karunia dan rahmat Allah. Oleh karena itu, kebahagiaan tersebut merupakan buah dari karunia dan rahmat Allah yang diberikan kepada orang-orang beriman atas keimanan dan amal saleh mereka. Dengan demikian, *surūr* pada ayat ini menunjukkan kebahagiaan eskatologis yang bersumber dari rahmat Allah setelah proses hisab.²³

Ketiga mufasir sepakat bahwa *masrūran* dalam QS. *al-Insyiqāq* [84]:9 menunjukkan kebahagiaan orang-orang beriman setelah menerima kitab amal dari sebelah kanan dan memperoleh hisab yang mudah. Kebahagiaan tersebut tidak dipahami sebagai kegembiraan yang muncul karena kenikmatan duniawi, melainkan sebagai kebahagiaan akhirat yang lahir dari keselamatan, ampunan, dan penerimaan Allah terhadap amal mereka. Dengan demikian, ketiganya memandang bahwa sumber utama kebahagiaan pada ayat ini adalah rahmat Allah yang mengantarkan orang beriman kepada keselamatan pada Hari Kiamat

Meskipun memiliki kesimpulan yang sama mengenai makna *masrūran* sebagai kegembiraan orang-orang beriman di akhirat, ketiga mufasir memiliki

²³Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur'ān Al-Karīm Vol.15*. 335.

penekanan yang berbeda. Ibn ‘Ajībah memulai penafsirannya dengan makna lahiriah berupa kegembiraan atas keselamatan yang diperoleh, kemudian memperluasnya melalui penafsiran isyārī sebagai kebahagiaan spiritual yang mencapai puncaknya pada perjumpaan (*liqā’*), kedekatan (*wisāl*), dan penyaksian (*musyāhadah*) kepada Allah. Berbeda dengan itu, al-Sya‘rāwī lebih menitikberatkan pada proses hisab yang mudah sebagai sebab lahirnya kebahagiaan serta membedakan secara tegas antara kebahagiaan dunia yang bersifat sementara dan kebahagiaan akhirat yang hakiki.

Sementara itu, Sayyid Ṭanṭāwī lebih menitikberatkan hubungan sebab-akibat antara keimanan dan amal saleh dengan balasan Allah berupa keselamatan, hisab yang mudah, dan kegembiraan ketika kembali kepada keluarga. Dengan demikian, term *masrūran* dalam ayat ini menggambarkan kebahagiaan yang berpusat pada hubungan manusia dengan Allah, yang dimulai dari keselamatan dan ampunan-Nya serta mencapai kesempurnaan dalam kedekatan dengan-Nya.

Berdasarkan ketiga penafsiran tersebut, dapat disimpulkan bahwa term *masrūran* dalam QS. *al-Insyiqāq* [84]:9 menunjukkan kebahagiaan eskatologis yang dianugerahkan Allah kepada orang-orang beriman setelah mereka menerima kitab amal dari sebelah kanan, memperoleh hisab yang mudah, serta mendapatkan ampunan dan keselamatan dari-Nya. Kebahagiaan tersebut tidak hanya berupa rasa gembira karena terbebas dari siksa, tetapi juga mencerminkan keberhasilan seorang hamba mencapai penerimaan Allah. Dalam perspektif Ibn ‘Ajībah, makna tersebut bahkan berkembang menjadi kebahagiaan spiritual

yang berpuncak pada perjumpaan dan kedekatan dengan Allah. Oleh karena itu, kebahagiaan dalam ayat ini berpusat pada hubungan manusia dengan Allah, yakni kebahagiaan yang lahir dari rahmat, penerimaan, dan kedekatan dengan-Nya, bukan dari kenikmatan dunia yang bersifat sementara.

Adapun selanjutnya analisis penafsiran ketiga mufasir terhadap term *surūr* pada QS. *al-Insyiqāq* [84]:13. Hal ini diawali oleh Aḥmad ibn ‘Ajībah dalam *al-Baḥr al-Madīd* menjelaskan bahwa kegembiraan (*surūr*) pada QS. *al-Insyiqāq* [84]:13 bukanlah kebahagiaan yang terpuji, melainkan kegembiraan orang-orang kafir ketika hidup di dunia bersama keluarganya. Menurutnya, kegembiraan tersebut lahir karena mereka tenggelam dalam kekafiran, mengikuti hawa nafsu, serta menertawakan orang-orang yang beriman kepada hari kebangkitan. Oleh sebab itu, kebahagiaan yang mereka rasakan bukan bersumber dari keimanan ataupun kedekatan kepada Allah, tetapi berasal dari kelalaian terhadap kehidupan akhirat.²⁴

Penafsiran Ibn ‘Ajībah menunjukkan bahwa keadaan tersebut menjadi sebab mengapa mereka menerima kitab amal dari belakang punggung, menyeru kebinasaan, dan akhirnya masuk ke dalam neraka. Dengan demikian, *surūr* pada ayat ini bukanlah kebahagiaan yang bernilai positif, tetapi kegembiraan duniawi yang menipu karena tidak disertai kesadaran akan pertanggungjawaban di hadapan Allah. Melalui penafsiran *isyārī*, Ibn ‘Ajībah memperluas makna ayat tersebut kepada kondisi spiritual manusia. Menurutnya, orang yang sejak awal ditetapkan memperoleh *khidhlān* (ditelantarkan Allah) adalah orang yang

²⁴‘Ajībah, *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd*, Vol.7. 270.

berpaling dari Allah dan menjadikan-Nya seakan-akan berada di belakang punggungnya. Kegembiraan hidup yang ia rasakan bersama keluarga justru menjadi bentuk *istidrāj*, yaitu kenikmatan yang Allah berikan kepada orang yang lalai sehingga semakin jauh dari-Nya hingga akhirnya binasa.²⁵

Kemudian dalam *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rāwī memandang bahwa kebahagiaan pada QS. *al-Insyiqāq* [84]:13 merupakan penyebab utama kesengsaraan orang-orang kafir di akhirat. Menurutnya, mereka dahulu hidup bahagia bersama keluarganya karena tenggelam dalam kenikmatan dunia dan melupakan kehidupan setelah kematian. Al-Sya‘rāwī menjelaskan bahwa kebahagiaan tersebut muncul karena mereka mengira kehidupan dunia akan berlangsung selamanya sehingga tidak mempersiapkan bekal untuk menghadapi hisab. Mereka menikmati dunia tanpa memikirkan pertanggungjawaban kepada Allah. Akibatnya, ketika menerima kitab amal dari belakang punggung dan menghadapi neraka, mereka justru berharap kebinasaan datang menimpa mereka.²⁶

Lebih jauh lagi, al-Sya‘rāwī menyusun kontras yang sangat jelas antara QS. *al-Insyiqāq* ayat 9 dan ayat 13. Menurutnya, orang beriman kembali kepada keluarganya dalam keadaan masrūr karena memperoleh keselamatan dan ampunan Allah, sedangkan orang kafir dahulu berbahagia bersama keluarganya ketika hidup di dunia tetapi akhirnya memperoleh azab. Dengan demikian, beliau menegaskan bahwa terdapat dua bentuk kebahagiaan yang berbeda, yaitu

²⁵‘Ajbah., 270-271.

²⁶Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr Juz ‘Ammā*. 241-242.

kebahagiaan dunia yang sementara dan menipu, serta kebahagiaan akhirat yang hakiki dan kekal.²⁷

Lalu, dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menjelaskan bahwa *surūr* pada QS. *al-Insyiqāq* [84]:13 menggambarkan kegembiraan orang-orang kafir ketika hidup di dunia bersama keluarga mereka. Akan tetapi, kegembiraan tersebut lahir karena kesombongan, mereka tenggelam dalam kesenangan dunia, mengikuti hawa nafsu, dan tidak memikirkan akibat dari perbuatannya. Menurut Sayyid Ṭanṭāwī, penyebab utama kesalahan mereka bukan semata-mata karena bergembira, melainkan karena mereka meyakini bahwa dirinya tidak akan dibangkitkan kembali untuk mempertanggungjawabkan amalnya di hadapan Allah. Oleh sebab itu, kegembiraan mereka merupakan akibat dari keyakinan yang salah terhadap kehidupan akhirat. Dengan demikian, kebahagiaan pada ayat ini merupakan kebahagiaan yang semu karena hanya berorientasi pada kenikmatan dunia dan terputus dari kesadaran akan hari pembalasan. Kegembiraan tersebut akhirnya berubah menjadi penyesalan ketika mereka menghadapi hisab dan azab Allah.²⁸

Berdasarkan analisis pemaknaan di atas, ketiga mufasir berpandangan bahwa *surūr* dalam QS. *al-Insyiqāq* [84]:13 bukanlah kebahagiaan yang dipuji, melainkan kegembiraan orang-orang kafir ketika hidup di dunia bersama keluarganya. Kegembiraan tersebut lahir karena mereka menikmati kehidupan dunia tanpa mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat. Oleh sebab itu,

²⁷Al-Sya‘rāwī, 242.

²⁸Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur’ān Al-Karīm Vol.15*. 236.

surūr pada ayat ini merupakan kebahagiaan yang bersifat duniawi dan sementara, yang pada akhirnya berubah menjadi penyesalan ketika mereka menerima balasan atas kekafiran dan kelalaiannya. Ketiganya juga sama-sama menghubungkan ayat ini dengan ayat berikutnya...

Perbedaan ketiga mufasir tidak terletak pada makna dasar *surūr*, melainkan pada titik tekan penafsirannya. Aḥmad ibn 'Aǧībah lebih menonjolkan dimensi moral dan spiritual. Pada penafsiran *zāhir*, beliau mengaitkan kegembiraan orang kafir dengan kekafiran, mengikuti hawa nafsu, dan sikap meremehkan orang-orang beriman. Sementara pada penafsiran *isyā'ī*, beliau memperluas makna tersebut menjadi simbol keadaan orang yang berpaling dari Allah, sehingga kenikmatan hidup yang terus-menerus dinikmati justru dapat menjadi bentuk *istidrāj* yang semakin menjauhkan dirinya dari Allah.

Perbedaan ketiga mufasir tidak terletak pada makna dasar *surūr* sebagai kegembiraan orang-orang kafir, melainkan pada fokus penafsirannya. Aḥmad ibn 'Aǧībah menekankan dimensi moral dan spiritual dengan menjelaskan bahwa kegembiraan tersebut lahir dari kekafiran, mengikuti hawa nafsu, dan berpaling dari Allah. Dalam penafsiran *isyā'ī*, beliau memandang kenikmatan hidup itu sebagai bentuk *istidrāj* yang semakin menjauhkan manusia dari Allah. Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī lebih menyoroti kontras antara kebahagiaan dunia pada ayat 13 dan kebahagiaan akhirat pada ayat 9 sehingga tampak perbedaan antara kebahagiaan yang semu dan kebahagiaan yang hakiki. Adapun Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī menitikberatkan pada hubungan sebab-akibat

dengan menjelaskan bahwa kegembiraan tersebut lahir karena kekeliruan akidah, yakni keyakinan bahwa manusia tidak akan dibangkitkan dan dihisab.

Melalui penafsiran Aḥmad ibn ‘Ajībah, Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rāwī, dan Muḥammad Sayyid Ṭantāwī, penggunaan term *surūr* dalam QS. *al-Insyiqāq* [84]:9 dan 13 menunjukkan bahwa al-Qur’an menggunakan istilah yang sama untuk menggambarkan dua bentuk kebahagiaan yang berbeda berdasarkan orientasi dan konsekuensinya. Pada ayat 9, *surūr* merupakan kebahagiaan orang-orang beriman yang lahir dari keselamatan, ampunan Allah, dan keberhasilan menghadapi hisab sehingga berorientasi pada kehidupan akhirat.

Sebaliknya, pada ayat 13 *surūr* menggambarkan kegembiraan orang-orang kafir yang bersumber dari kelalaian terhadap hari kebangkitan dan kenikmatan dunia yang bersifat sementara. Temuan ini menunjukkan bahwa al-Qur’an tidak mendefinisikan kebahagiaan berdasarkan pengalaman emosional semata, tetapi berdasarkan sumber yang melahirkannya, orientasi hidup yang mendasarinya, serta akibat yang ditimbulkannya. Dengan demikian, kebahagiaan yang berlandaskan keimanan akan bermuara pada keselamatan yang kekal, sedangkan kebahagiaan yang dibangun di atas kelalaian hanya menghasilkan kesenangan sementara yang berakhir pada penyesalan.

Berdasarkan analisis terhadap term *al-sa‘ūdah*, *farḥ*, dan *surūr*, dapat dipahami bahwa al-Qur’an menggambarkan kebahagiaan melalui dimensi yang saling melengkapi. Term *al-sa‘ūdah* menunjukkan keadaan hidup yang berbahagia sebagai hasil dari keimanan, ketaatan, dan mengikuti petunjuk Allah.

Term *farḥ* menggambarkan ekspresi kegembiraan yang dapat bernilai positif maupun negatif, bergantung pada landasan dan orientasi yang melahirkannya. Adapun term *surūr* lebih menekankan kebahagiaan batin yang mendalam, yang dalam konteks orang beriman menjadi anugerah Allah setelah memperoleh keselamatan, sedangkan dalam konteks orang kafir menggambarkan kegembiraan duniawi yang bersifat sementara dan berujung pada penyesalan.

Setelah melihat analisis terhadap term *al-Sa'ādah*, *farah*, dan *surūr*, dapat dipahami bahwa kebahagiaan menurut mufasir modern diatas tidak dipahami sebagai sekadar perasaan senang atau kepuasan emosional. Kebahagiaan merupakan keadaan yang lahir sebagai konsekuensi dari hubungan yang benar dengan Allah, yang diwujudkan melalui keimanan, ketaatan, penerimaan terhadap petunjuk-Nya, serta perolehan rahmat, ampunan, dan keridaan-Nya. Dengan demikian, Allah menjadi sumber utama kebahagiaan, sedangkan keimanan dan amal saleh merupakan jalan yang mengantarkan manusia kepada kebahagiaan tersebut. Oleh karena itu, kebahagiaan dalam perspektif ketiga mufasir mencakup dimensi spiritual, moral, psikologis, dan eskatologis. Selain itu, al-Qur'an membedakan secara tegas antara kebahagiaan hakiki yang berorientasi pada Allah dan keselamatan akhirat, dengan kebahagiaan semu yang hanya bertumpu pada kenikmatan dunia serta kelalaian terhadap kehidupan akhirat.

B. Relevansi Makna Kebahagiaan Perspektif Mufasir Modern dengan *Well-*

Being Theory Martin Seligman

Berdasarkan hasil analisis terhadap term *al-Sa'ādah*, *Farah*, dan *Sunūr* berdasarkan dari penafsiran ketiga mufasir (Aḥmad ibn 'Ajībah, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī) ditemukan bahwa makna kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern tersebut, tidak dipahami semata-mata sebagai perasaan senang atau pengalaman emosional yang menyenangkan. Kebahagiaan dipandang sebagai kondisi yang melibatkan aspek spiritual, moral, emosional, dan eskatologis. Temuan ini menunjukkan adanya kesesuaian dengan *Well-Being Theory* yang dikemukakan Martin Seligman. Dalam teori tersebut, kesejahteraan (*well-being*) tidak direduksi hanya pada kebahagiaan sebagai emosi positif, melainkan dipahami sebagai konstruksi multidimensional yang tersusun atas lima unsur utama, yaitu *positive emotion*, *engagement*, *relationships*, *meaning*, dan *accomplishment*.²⁹ Dengan demikian, konsep kebahagiaan yang ditemukan dalam penafsiran tiga mufasir diatas memiliki sejumlah titik temu dengan konsep kesejahteraan yang dikembangkan oleh Seligman.

Relevansi pertama terlihat pada unsur *positive emotion* (emosi positif). Dalam *Well-Being Theory*, emosi positif mencakup pengalaman emosi yang menyenangkan, seperti rasa bahagia, syukur, ketenangan, dan kepuasan hidup yang berkontribusi terhadap kesejahteraan individu.³⁰ Unsur ini memiliki relevansi

²⁹Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. 15-16.

³⁰Seligman, *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko. 30.

terutama dengan term *farah* dan *surūr*. Pada term *farah*, kebahagiaan dipahami sebagai kegembiraan yang lahir karena memperoleh karunia dan rahmat Allah berupa iman, Islam, al-Qur'an, dan petunjuk hidup. Adapun pada term *surūr*, kebahagiaan digambarkan sebagai kegembiraan hati, kelapangan hati, dan ketenteraman jiwa yang dianugerahkan Allah kepada orang-orang beriman setelah memperoleh keselamatan dan rahmat-Nya.

Sementara itu, pada term *al-Sa'ādah* dimensi emosi positif tidak menjadi makna utamanya, tetapi tampak sebagai konsekuensi dari keadaan orang-orang yang memperoleh keselamatan, keridaan, dan kenikmatan yang kekal di sisi Allah. Dalam penafsiran Ibn 'Ajībah, keadaan tersebut juga mencakup ketenteraman jiwa, hilangnya kegelisahan, dan kedamaian batin yang lahir dari kedekatan kepada Allah. Dengan demikian, konsep emosi positif dalam perspektif mufasir modern tidak dipahami sebagai tujuan akhir kebahagiaan, melainkan sebagai dampak dari hubungan yang benar dengan Allah serta penerimaan terhadap rahmat dan petunjuk-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa konsep kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern memiliki relevansi dengan unsur *positive emotion* dalam *Well-Being Theory* karena sama-sama mengakui pentingnya pengalaman emosi positif sebagai bagian dari kesejahteraan. Akan tetapi, dalam perspektif tafsir emosi positif tidak dipahami sebagai sumber ataupun tujuan utama kebahagiaan, melainkan sebagai buah dari keimanan, kedekatan kepada Allah, serta perolehan rahmat dan petunjuk-Nya.

Relevansi berikutnya terlihat pada unsur *engagement* (keterlibatan). Dalam *Well-Being Theory*, *engagement* merujuk pada keterlibatan penuh seseorang

dalam aktivitas yang dijalani sehingga individu mengalami keadaan flow, yaitu kondisi ketika perhatian, energi, dan kemampuannya tercurah secara optimal pada aktivitas tersebut.³¹ Konsep ini memiliki relevansi dengan pandangan para mufasir mengenai pentingnya komitmen dan kesungguhan dalam menjalankan keimanan, ibadah, serta amal saleh secara istiqamah. Meskipun engagement dalam teori Seligman tidak secara khusus berkaitan dengan aktivitas keagamaan, keduanya sama-sama menunjukkan bahwa kesejahteraan tidak diperoleh secara pasif, melainkan melalui keterlibatan aktif dalam aktivitas yang bernilai bagi individu.

Dalam hasil penelitian ini, relevansi tersebut tampak pada term *al-Sa'ādah* yang dikaitkan dengan keimanan, ketakwaan, dan amal saleh sebagai jalan menuju keselamatan dan kebahagiaan yang kekal. Pada term *farah*, kebahagiaan lahir melalui keterlibatan seseorang dalam menghayati petunjuk Allah, mensyukuri karunia-Nya, serta menjadikan Islam dan al-Qur'an sebagai pedoman hidup. Adapun pada term *surūr*, kebahagiaan diberikan kepada orang-orang yang secara konsisten menunjukkan kesabaran, keikhlasan, istiqamah, dan berbagai amal kebajikan hingga memperoleh keselamatan pada Hari Kiamat. Hal ini menunjukkan bahwa kebahagiaan menurut para mufasir berkaitan erat dengan keterlibatan aktif dalam menjalankan nilai-nilai keimanan dan ketakwaan, bukan sekadar menunggu datangnya kebahagiaan sebagai keadaan yang pasif.

Dengan demikian, *engagement* dalam perspektif mufasir modern memiliki relevansi dengan *engagement* dalam *Well-Being Theory* karena sama-sama menekankan pentingnya keterlibatan aktif dalam aktivitas yang bernilai. Namun,

³¹Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being.*, 16.

orientasi keduanya berbeda. Dalam teori Seligman, *engagement* diarahkan pada berkembangnya potensi dan kesejahteraan individu di kehidupan dunia, sedangkan dalam perspektif tafsir keterlibatan tersebut berorientasi pada pengabdian kepada Allah serta pencapaian keselamatan dan kebahagiaan yang kekal di akhirat.

Selanjutnya, dalam *Well-Being Theory*, *relationships* mengacu pada kemampuan individu membangun hubungan yang positif, saling mendukung, dan bermakna dengan orang lain karena relasi sosial merupakan salah satu faktor yang berkontribusi terhadap kesejahteraan individu.³² Dalam perspektif mufasir modern, konsep hubungan memiliki cakupan yang lebih luas. Hubungan tidak hanya dipahami sebagai relasi antarmanusia, tetapi juga mencakup hubungan vertikal antara manusia dengan Allah sebagai sumber utama kebahagiaan. Penafsiran Ibn ‘Ajbah menunjukkan bahwa kebahagiaan yang hakiki lahir dari kedekatan spiritual dengan Allah, ma‘rifat kepada-Nya, serta keberlangsungan hubungan dengan-Nya. Temuan ini memperlihatkan bahwa relasi dengan Allah menjadi fondasi utama kebahagiaan sebelum relasi dengan sesama manusia.

Selain hubungan vertikal, dimensi hubungan horizontal juga tampak melalui berbagai amal kebajikan yang dilakukan kepada sesama, seperti memberi makan orang miskin, membantu orang yang membutuhkan, serta mendahulukan kepentingan orang lain (*īṣāʾr*) sebagaimana dijelaskan dalam QS. *al-Insān*. Hal tersebut menunjukkan bahwa kebahagiaan menurut para mufasir juga diwujudkan melalui relasi sosial yang dilandasi nilai kasih sayang, kepedulian, dan

³²Seligman, *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko. 37.

pengorbanan. Dengan demikian, terdapat relevansi antara konsep *relationships* dalam *Well-Being Theory* dan perspektif mufasir modern karena keduanya sama-sama menempatkan hubungan sebagai unsur penting dalam kebahagiaan. Namun, perspektif tafsir memberikan cakupan yang lebih luas dengan memasukkan hubungan vertikal antara manusia dan Allah sebagai fondasi utama, sedangkan hubungan antarmanusia menjadi manifestasi dari nilai-nilai keimanan tersebut.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa hubungan vertikal dengan Allah tidak berdiri sendiri, tetapi menjadi dasar terbentuknya hubungan horizontal dengan sesama manusia. Dengan kata lain, kedekatan kepada Allah mendorong lahirnya perilaku sosial yang penuh kasih sayang, kepedulian, dan pengorbanan.

Berdasarkan hasil analisis, di antara seluruh unsur PERMA, aspek yang menunjukkan relevansi paling kuat dengan konsep kebahagiaan perspektif mufasir modern adalah *meaning* (makna hidup). Menurut Seligman, *meaning* adalah keterhubungan individu dengan sesuatu yang lebih besar daripada dirinya sendiri serta keterlibatan dalam tujuan yang bernilai.³³ Temuan penelitian menunjukkan bahwa seluruh term kebahagiaan yang dikaji memiliki orientasi makna yang sama, yaitu mengarahkan manusia kepada Allah sebagai tujuan hidup tertinggi. Pada term *al-Sa'ādah*, makna tersebut tampak melalui keterkaitannya dengan keimanan, ketakwaan, keselamatan akhirat, dan pencapaian rida Allah. Pada term *farah*, kebahagiaan lahir karena memperoleh petunjuk Allah, memahami al-Qur'an, serta menyadari karunia dan rahmat-Nya. Adapun pada term *surūr*, kebahagiaan orang

³³Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. 17.

beriman muncul melalui keyakinan terhadap hari akhir, keselamatan setelah hisab, dan perjumpaan dengan Allah.

Temuan ini menunjukkan bahwa kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern tidak hanya berkaitan dengan kondisi psikologis individu, tetapi berpusat pada orientasi hidup yang transenden, yaitu menjadikan Allah sebagai tujuan akhir kehidupan. Dengan demikian, konsep meaning dalam perspektif mufasir modern tidak hanya menunjukkan adanya tujuan hidup yang melampaui kepentingan pribadi sebagaimana dijelaskan oleh Seligman, tetapi juga memberikan arah yang lebih spesifik, yaitu penghambaan kepada Allah, pencarian rida-Nya, dan orientasi menuju keselamatan akhirat. Oleh karena itu, dibandingkan unsur-unsur PERMA lainnya, meaning menjadi titik relevansi yang paling kuat karena seluruh makna kebahagiaan yang ditemukan dalam term *al-Sa'ādah*, *farah*, dan *surūr* sama-sama berorientasi pada hubungan manusia dengan Allah, pencarian rida-Nya, serta keselamatan di akhirat.

Relevansi berikutnya terlihat pada unsur *accomplishment* (pencapaian). Dalam *Well-Being Theory*, *accomplishment* mengacu pada dorongan manusia untuk mencapai keberhasilan atau tujuan yang bernilai sebagai bagian dari kesejahteraan dirinya.³⁴ Dalam hasil penelitian ini, konsep pencapaian tampak dalam bentuk yang berbeda dengan pengertian pencapaian dalam psikologi modern. Pada term *al-Sa'ādah*, pencapaian tertinggi diwujudkan melalui keselamatan dari azab dan masuk ke dalam surga sebagai balasan atas keimanan dan amal saleh. Pada term *farah*, pencapaian tampak dalam keberhasilan memperoleh petunjuk, iman,

³⁴Seligman., 17-18.

serta karunia dan rahmat Allah. Adapun pada term *surūr*, pencapaian terlihat ketika orang-orang beriman menerima kitab amal dengan tangan kanan, memperoleh hisab yang mudah, serta mendapatkan ampunan Allah.

Dengan demikian, konsep *accomplishment* dalam perspektif mufasir modern tidak berorientasi pada keberhasilan material ataupun prestasi duniawi semata, melainkan pada keberhasilan spiritual berupa memperoleh petunjuk, keimanan, rahmat, ampunan, rida Allah, serta keselamatan yang berpuncak pada kebahagiaan yang kekal di akhirat. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat relevansi antara *accomplishment* dalam *Well-Being Theory* dan perspektif mufasir modern karena keduanya sama-sama memandang pencapaian sebagai salah satu unsur penting dalam kebahagiaan. Akan tetapi, dalam perspektif tafsir pencapaian tidak berhenti pada keberhasilan individu, melainkan diarahkan kepada pencapaian tujuan hidup yang bersifat transenden, yaitu memperoleh rida Allah dan keselamatan di akhirat.

Meskipun memiliki berbagai titik temu, terdapat pula perbedaan mendasar antara konsep kebahagiaan perspektif mufasir modern dan *Well-Being Theory* Martin Seligman. *Well-Being Theory* dibangun di atas pendekatan psikologi positif yang berorientasi pada kondisi *flourishing* atau berkembangnya individu secara optimal dalam kehidupan dunia.³⁵ Sebaliknya, konsep kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern berlandaskan pada nilai-nilai wahyu dan menempatkan hubungan manusia dengan Allah sebagai pusat kebahagiaan. Selain itu, kebahagiaan dalam tafsir tidak hanya berorientasi pada kehidupan dunia, tetapi juga

³⁵Seligman., 13.

mencakup kehidupan akhirat. Keselamatan dari azab, memperoleh ridha Allah, serta kenikmatan surga dipandang sebagai bentuk kebahagiaan tertinggi yang melampaui pengalaman duniawi.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa konsep kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern memiliki relevansi yang kuat dengan *Well-Being Theory* Martin Seligman. Unsur *Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, dan Accomplishment* dapat ditemukan dalam makna kebahagiaan yang terkandung dalam term *al-Sa'ādah, Farḥ, dan Surūr*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kelima unsur PERMA memiliki relevansi dengan konsep kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern, tetapi masing-masing unsur mengalami perluasan makna. Dalam *Well-Being Theory*, kesejahteraan dipahami terutama dalam kerangka *flourishing* manusia di kehidupan dunia, sedangkan dalam perspektif tafsir seluruh unsur tersebut diarahkan kepada tujuan yang lebih transenden, yaitu memperoleh keridaan Allah dan keselamatan akhirat.

Dengan demikian, konsep kebahagiaan dalam tafsir tidak menolak unsur-unsur kesejahteraan psikologis yang dijelaskan Seligman, melainkan menempatkannya dalam kerangka teologis yang lebih luas. Oleh karena itu, konsep kebahagiaan dalam perspektif tafsir memiliki cakupan yang lebih komprehensif karena mengintegrasikan dimensi psikologis, spiritual, moral, dan eskatologis. Di antara seluruh unsur PERMA, aspek meaning merupakan titik relevansi yang paling dominan karena seluruh bentuk kebahagiaan yang ditemukan dalam penafsiran mufasir modern berpusat pada hubungan dengan Allah, pencarian keridaan-Nya, dan orientasi menuju keselamatan akhirat.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian mengenai makna kebahagiaan dalam al-Qur'an perspektif mufasir modern melalui analisis term *al-sa'ādah*, *farḥ*, dan *surūr* dalam tafsir Ahmad ibn 'Aḡbah, Muḡammad Mutawallī al-Sya'rāwī, dan Muḡammad Sayyid Ṭanṭāwī, dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern tidak dipahami sebagai sekadar pengalaman emosional yang bersifat sementara, melainkan sebagai kondisi keberuntungan, keselamatan, dan ketenteraman yang berakar pada hubungan manusia dengan Allah. Kebahagiaan tersebut terwujud melalui keimanan, ketakwaan, amal saleh, serta penerimaan terhadap karunia dan rahmat Allah. Dalam analisis ketiga term tersebut, kebahagiaan dalam al-Qur'an memiliki dimensi yang saling melengkapi, yaitu dimensi spiritual berupa ketenangan hati dan kedekatan dengan Allah di dunia, serta dimensi eskatologis berupa keselamatan dari azab dan kenikmatan surga yang kekal di akhirat. Dengan demikian, hakikat merupakan kondisi yang lahir dari hubungan yang benar dengan Allah melalui keimanan, ketaatan, dan amal saleh, yang mencapai kesempurnaannya dalam keselamatan serta kenikmatan abadi di akhirat.

Kedua, konsep kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern memiliki relevansi dengan *Well-Being Theory* Martin Seligman yang terdiri dari lima unsur PERMA (*positive emotion, engagement, relationships, meaning, dan*

accomplishment). Unsur *positive emotion* tercermin dalam kegembiraan, ketenteraman, dan kelapangan hati pada term *farah* dan *surūr*. *Engagement* tampak dalam keterlibatan manusia dalam keimanan, ketaatan, dan amal saleh sebagai bentuk pengabdian kepada Allah. *Relationships* tidak hanya mencakup hubungan sosial antarmanusia melalui amal kebajikan dan kepedulian terhadap sesama, tetapi juga hubungan spiritual manusia dengan Allah. Unsur *meaning* menjadi aspek yang paling dominan karena seluruh konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an berpusat pada keimanan, petunjuk Allah, pencarian ridha-Nya, dan orientasi menuju keselamatan akhirat. Adapun *Accomplishment* tercermin dalam keberhasilan memperoleh petunjuk, rahmat, ampunan Allah, keselamatan dari azab, dan kebahagiaan yang kekal di akhirat.

Meskipun demikian, konsep kebahagiaan dalam perspektif mufasir modern memiliki cakupan yang lebih luas daripada *Well-Being Theory*. Jika dalam teori Seligman kesejahteraan dipahami terutama dalam kerangka *flourishing* manusia di kehidupan dunia, maka dalam perspektif tafsir seluruh unsur tersebut diarahkan kepada tujuan yang lebih transenden, yaitu memperoleh keridaan Allah dan keselamatan akhirat. Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an tidak menolak unsur-unsur kesejahteraan psikologis yang dijelaskan Seligman, melainkan menempatkannya dalam kerangka teologis yang lebih luas. Oleh karena itu, kebahagiaan dalam perspektif al-Qur'an merupakan konsep yang komprehensif karena mengintegrasikan dimensi emosional, spiritual, moral, sosial, psikologis, dan eskatologis dengan orientasi utama pada hubungan manusia dengan Allah.

B. SARAN

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis memberikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Bagi kajian akademik, penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu referensi dalam pengembangan kajian tafsir tematik yang mengintegrasikan konsep kebahagiaan dalam al-Qur'an dengan teori psikologi modern, khususnya *Well-Being Theory* Martin Seligman.
2. Bagi penelitian selanjutnya, diharapkan dapat memperluas kajian mengenai makna kebahagiaan dalam al-Qur'an dengan mengkaji term-term lain yang berkaitan dengan kebahagiaan, membandingkannya dengan perspektif mufasir klasik maupun kontemporer, atau menggunakan pendekatan psikologi yang berbeda agar diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif.
3. Bagi pembaca, diharapkan dapat menjadikan hasil penelitian ini sebagai salah satu rujukan dalam memahami konsep kebahagiaan menurut al-Qur'an, sehingga kebahagiaan tidak dipahami hanya sebagai kebahagiaan duniawi, tetapi juga sebagai kondisi yang dibangun melalui dimensi spiritual, yaitu keimanan, ketaatan, dan kedekatan kepada Allah sebagai jalan menuju kebahagiaan yang hakiki.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ajībah, Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī ibn. *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd, Vol.1*. Kairo: Dr. Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999.
- . *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd, Vol.2*. Kairo: Dr. Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999.
- . *Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Majīd, Vol.7*. Kairo: Dr. Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999.
- Abū al-‘Aynayn, Sa‘īd. *Asy-Sya ‘rāwī Alladhī Lā Na ‘Rifuh*. Kairo: Dār Akhbār al-Yaum, 1995.
- Ahmadi, Raziq. “Kebahagiaan Dalam Al-Qur’an: Kajian Term Aflaha Dalam Tafsir Mafatihul Ghaib.” UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2023.
- Al-‘Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan. *Mu‘jam Al-Furūq Al-Lughawiyah*. Edited by al-Syaikh Bayt Allāh Bayāt dan Mu’assasah al-Nasyr Al-Islāmī. Qum: Mu’assasah al-Nasyr al-Islāmī, 1412.
- Al-Aṣḥānī, Al-Rāghib. *Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Shāmiyyah, 2009.
- al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād ‘Abd. *Al-Mu‘jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur’ān Al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1945.
- al-Lughah al-‘Arabiyyah, Majma‘. *Al-Mu‘jam Al-Wasīf Vol.1*. Kairo: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1972.
- al-Sya‘rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr Al-Sya ‘Rāwī*. Kairo: Dār Akhbār al-Yaum li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 199AD.

Al-Sya‘rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr Al-Sya‘rāwī Vol. 10*. Kairo: Maṭābi‘ Akhbār al-Yawm, 1997.

———. *Tafsīr Al-Sya‘rāwī Vol. 11*. Kairo: Maṭābi‘ Akhbār al-Yawm, 1997.

———. *Tafsīr Juz ‘Amma*. 1st ed. Kairo: Dār al-Rāyah li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 2008.

al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān Vol.15*. Makkah al-Mukarramah: Dār al-Tarbiyah wa al-Turās, n.d.

Anisatul Fikriyah Aprilianti. “Konsep Kebahagiaan Perspektif Psikologi Dan Al-Qur’an.” *Dar El-Ilmi: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan Dan Humaniora* 7, no. 2 (2020): 90. <https://doi.org/10.51875/attaisir.v1i1.78>.

Arif, Imam Setiadi. *Psikologi Positif: Pendekatan Saintifik Menuju Kebahagiaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016.

AZ, Alhabib Putra. “Konsep Kebahagiaan Dalam Al-Qur’an.” Institut PTIQ Jakarta, 2022.

Bakri, Muhiddin Muhammad. *Renungan Tasawuf Muhammad Mutawalli Al-Sya‘rawi*. Yogyakarta: IDEA press Yogyakarta, 2013.

Banusu, Yakobus, and Antonius Denny Firmanto. “Kebahagiaan Dalam Ruang Keseharian Manusia.” *Forum Filsafat Dan Teologi* 49, no. 2 (2020): 52. <https://doi.org/10.35312/forum.v49i2.301>.

Basri, St. Risnawati. “Urgensi Pemerintahan Dalam Kitab Tafsir Al-Wasith Li Al-Karim Karya Muhammad Sayyid Thantawi.” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran Dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 260. <https://doi.org/10.30868/at.v9i02.7516>.

Dewi, Alisa Chusuma, and Muhammad Saiful Hidayat. “Konsep Kebahagiaan

Perspektif Islam Dalam Al-Qur'an." *Ikhlās : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 1, no. 4 (2024): 19–20.

Fahlevi, Reza, Nicholas Simarmata, Ratnasartika Aprilyani, Abdurrohman, Dian Jayantari Putri K. Hedon, Meilisa Silviana Patodo, Diana Putri Arini, Yohannes Wijaya, and Ida Fitri Shobihah. *Psikologi Positif*. Edited by Free Dirga Dwatra. Padang Sumatera Barat: PT Global Eksekutif Teknologi, 2022.

Fahmi, Anisah. "Hakikat Kebahagiaan Perspektif Mutawalli Asy-Sya'rawi." Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, 2023. <http://repository.uinib.ac.id/id/eprint/14913>.

Fithrotin. "Metodologi Tafsir Al Wasit Sebuah Karya Besar Grand Sheikh Muhammad Sayyid Tantawi." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 1, no. 1 (2018): 43.

Hairul, Moh. Azwar. *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Ajābah: Kitāb Al-Baḥr Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Majīd*. Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2017.

Hamdan, Stephani Raihana. "Happiness: Psikologi Positif Versus Psikologi Islam." *Unisia* 38, no. 84 (2018): 1–14.

Hamim, Khairul. "Kebahagiaan Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Filsafat." *Tasamuh* 13, no. 2 (2016): 136–38.

Hidayat, Hamdan. "Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an." *Al-Munir* 2, no. 1 (2020): 70–71. [file:///C:/Users/ASUS/Downloads/46-Article Text-99-1-10-20200509.pdf](file:///C:/Users/ASUS/Downloads/46-Article%20Text-99-1-10-20200509.pdf).

Ihsan, Nur Hadi, and Iqbal Maulana Alfiansyah. "Konsep Kebahagiaan Dalam Buku Tasawuf Modern Karya Hamka." *Analisis : Jurnal Studi Keislaman* 21, no. 2 (2021): 295–96.

<https://doi.org/https://dx.doi.org/10.24042/ajsk.v21i2.9636>.

Īyāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī. *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum Vol.1*.

Teheran: Wizārat ats-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386.

Junaedi, Didi. *Ayat-Ayat Kebahagiaan (Tuntunan Psikologi-Qurani Untuk Hidup Lebih Tenteram Dan Bermakna)*. Jakarta Selatan: Penerbit Qaf, 2024.

———. “Tafsir Kebahagiaan (Studi Tentang Makna Kebahagiaan Dalam Alquran Perspektif Tafsir).” *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur’an Dan Hadis* 6, no. 2 (2018): 185–203.

Manzūr, Jamāl al-Dīn Ibn. *Lisān Al-’Arabi*, Vol 2. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.

———. *Lisān Al-’Arabi*, Vol 3. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.

———. *Lisān Al-’Arabi*, Vol 4. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.

Nasional, Departemen Pendidikan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Nurjannah, Akhwati Dwi. “Kebahagiaan Dalam Perspektif Al-Qur’an.” Universitas PTIQ Jakarta, 2023.

Pasya, Hikmatiar. “Studi Metodologi Tafsir Asy- Sya’rawi.” *Studia Quranika* 1, no. 2 (2017): 147. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/studiquran.v1i2.841>.

Rasyidin, Nikita, and Phil Fitzgerald Kennedy Sitorus. “Eudaimonia Filsafat Dalam Kontemporer Dengan Memahami Kebahagiaan Menurut Aristoteles.” *Jurnal Ilmu Komunikasi Dan Media Sosial (JKOMDIS)* 3, no. 3 (2023): 825. <https://doi.org/https://doi.org/10.47233/jkomdis.v3i3.1322>.

RI, Kementrian Agama. *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019.

- Rofi'udin. "Konsep Kebahagiaan Dalam Pandangan Psikologi Sufistik." *Jurnal THEOLOGIA* 24, no. 2 (2016): 163–200. <https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.2.332>.
- Sandur, Simplesius. *Etika Kebahagiaan Fondasi Filosofis Etika Thomas Aquinas*. Yogyakarta: Kanisius, 2020.
- Sarmadi, Sunedi. *Psikologi Positif*. Yogyakarta: Titah Surga, 2018.
- Sekarini, Anindyah, Nurul Hidayah, and Elly Nur Hayati. "Konsep Dasar Flourishing Dalam Psikologi Positif." *Psycho Idea* 18, no. 2 (2020): 128.
- Seligman, Martin. *Beyond Authentic Happiness (Menciptakan Kebahagiaan Sempurna Dengan Psikologi Positif)*, Terj. Rudi Atmoko. Edited by Indradya SP. Bandung: Kaifa, 2013.
- Seligman, Martin E. P. *Flourish: A Visionary New Understanding Of Happiness And Well-Being*. Free Press, 2011.
- Shihab, M Quraish. *Tafsir Al-Mishbah Jilid 6*. Jakarta: Lentera Hati, n.d.
- Sholihah, Imroatus. "Konsep Kebahagiaan Dalam Al- Qur'an Perspektif Tafsir Mutawalli Asy-Sya'rawi Dan Psikologi Positif." UIN Maulana Malik Ibrahim, 2016.
- Syakirin, Ahmad Ridho. "The Contribution of Contemporary Interpretation in the Modern Era: A Study of the Concept of Thought and Methodology of Interpretation." *AQWAL: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 3, no. 2 (2022): 184–86. <https://doi.org/https://doi.org/10.28918/aqwal.v3i1.5784>.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur'ān Al-Karīm Vol.15*. Kairo: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1998.
- . *Al-Tafsīr Al-Wasīṭ Li Al-Qur'ān Al-Karīm Vol.7*. Kairo: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1998.

- Tuwah, Muhamamad. “Resiliensi Dan Kebahagiaan Dalam Perspektif Psikologi Positif.” *El-Ghiroh: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 10 (2016): 131–41. <https://doi.org/https://doi.org/10.37092/el-ghiroh.v10i1.52>.
- Umam, Khoirul, and Annas Muhammad Isa. “Islamisasi Konsep Kebahagiaan Menurut Barat.” *Jurnal Reflektika* 19, no. 1 (2024): 18. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.28944/reflektika.v19i1.1606>.
- Walida, Dewi Taviana. “KONSEP KEBAHAGIAAN PERSPEKTIF TAFSIR AL-AZHAR DAN PSIKOLOGI POSITIF.” INSTITUT PTIQ JAKARTA, 2023.
- Yudhawati, Dian. “Implementasi Psikologi Positif Dalam Pengembangan Kepribadian Mahasiswa.” *Psycho Idea* 16, no. 2 (2018): 113.
- Zulliandi, Yuviandze Bafri. “Mufsid Perspektif Muhammad Sayyid Tantawi Dalam Al-Tafsir Al-Wasit Dan Relevansinya Terhadap Konteks Di Indonesia.” Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang, 2022.
- فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوي. “دار الإفتاء المصرية.” n.d. <https://dar-alifta.org/ar/ourreligion/details/27/فضيلة-الدكتور-محمد-سيد-طنطاوي>.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A