

Manajemen Relasi Cinta Kasih dalam Pendidikan: Studi Pandangan Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar*

Bima Wahyudin Rangkuti, Akhmad Shunhaji, Muhammad Suaib Tahir
Universitas PTIQ Jakarta
wahyudinrangkuti08@gmail.com

Keywords : Compassion, education, relationship management, Hamka, <i>Tafsir Al-Azhar</i> .	Abstract This article examines the management of the relationship of love in education from Hamka's perspective in his interpretation of <i>Al-Azhar</i> . The study focuses on revealing the forms of managing the educational relationship of love based on Hamka's interpretation of certain verses in the <i>Tafsir Al-Azhar</i> . The research involves literature review using <i>Tafsir Al-Azhar</i> as its data source. The findings indicate that several forms of relationship management according to <i>Tafsir Al-Azhar</i> include: congruent attitudes (QS. An-Nisâ'(4): 63); open self-image (QS. 'Abasa (80): 1-10); non-dominative actions (QS. Asy-Syu'arâ'(26): 215); serious responses (QS. Yûsuf (12): 4-5); providing alternative choices (QS. Al-Qashash (28): 27-28); offering acceptance opportunities (QS. Al-Kahfi (18): 60-64); and full sensitivity (QS. At-Taubah (9): 128). Each of these forms of management found is part of the general principles of relationship management based on the elements that serve as indicators of the educational relationship of love itself.
Kata Kunci : Cinta kasih, pendidikan, manajemen relasi, Hamka, <i>Tafsir Al-Azhar</i> .	Abstrak Artikel ini mengkaji pengelolaan relasi cinta kasih dalam pendidikan perspektif Hamka dalam tafsirnya Al-Azhar. Fokus kajian mengungkap adanya bentuk-bentuk pengelolaan relasi pendidikan cinta kasih berdasarkan penafsiran Hamka pada ayat-ayat tertentu dalam Tafsir Al-Azhar. Penelitian termasuk studi kepustakaan yang menggunakan <i>Tafsir Al-Azhar</i> sebagai sumber datanya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa beberapa bentuk-bentuk pengelolaan relasi menurut <i>Tafsir al-Azhar</i> meliputi : sikap yang kongruen (QS. An-Nisâ'(4): 63; citra diri yang terbuka (QS. 'Abasa (80): 1-10; aksi non-dominatif QS. Asy-Syu'arâ'(26): 215; tanggapan yang serius QS. Yûsuf (12): 4-5; penyediaan pilihan alternatif QS. Al-Qashash (28): 27-28; pemberian kesempatan penerimaan tugas QS. Al-Kahfi (18): 60-64; dan kepekaan yang purna QS. At-Taubah (9): 128. Setiap bentuk-bentuk pengelolaan yang ditemukan tersebut merupakan bagian dari prinsip-prinsip umum pengelolaan relasi yang berlandas atas elemen-elemen yang menjadi indikator dari relasi pendidikan cinta kasih itu sendiri.
Article History	: Received: 2024-1-04 Accepted: 2024-2-24 Published: 2024-2-28
MLA Citation Format	: Rangkuti, Bima Wahyudin, dkk. Manajemen Relasi Cinta Kasih dalam Pendidikan: Studi Pandangan Hamka dalam Tafsir Al-Azhar. no. 2, 2024, hlm. 157-76, https://doi.org/10.30762/crv1i2.1931 .
APA Citation Format	: Rangkuti, B. W., Shunhaji, A., & Tahir, M. S. (2024). Manajemen Relasi Cinta Kasih dalam Pendidikan: Studi Pandangan Hamka dalam Tafsir Al-Azhar. 1(2), 157-176. https://doi.org/10.30762/cr.v1i2.1931

Pendahuluan

Setiap manusia secara absolut, menurut kodratnya, membutuhkan cinta kasih. Ia mengambil bagian teramat penting dalam rentang perjalanan kehidupan manusia. Krusialnya cinta kasih bagi manusia tentu saja tidak dapat dimanipulasi. Abraham Harold Maslow menempatkan pemenuhan kebutuhan akan cinta kasih sebagai hal yang fundamental bersama dengan kebutuhan-kebutuhan dasar lainnya. Manakala kebutuhan ini tidak terpenuhi maka seseorang akan bertendensi untuk mendamba-dambakannya dan sedemikian rupa meraihnya untuk memperoleh pemuasan kebutuhan tersebut. Jika pun belum terpenuhi, seseorang bisa jadi akan merasakan kepedihan, kesepian, dan pengasingan yang terasa amat dahsyat.¹

¹ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper and Row, 1970), p. 43.

Tidak jarang pada beberapa kasus kejiwaan yang bisa diamati, tidak terpenuhinya kebutuhan cinta kasih ini menjadi salah satu kausa yang signifikan. Maslow sendiri menyingkap bahwa para bayi yang selama kurun awal usia delapan belas bulan kehidupan tidak dibesarkan dalam relasi yang sarat akan cinta dan kasih sayang memiliki potensi tumbuh menjadi psikopat. Mereka tidak mempunyai kapasitas untuk dapat mencintai serta tidak butuh dicintai maupun dikasihi.² Penelitian ini menyuguhkan ihwal yang dapat mengonfirmasi bagaimana tumbuh kembang pribadi seorang individu memiliki keterpengaruhannya yang amat signifikan dengan pemenuhan akan kebutuhan cinta kasih pada masa-masa awal kehidupannya. Seorang anak yang terbilang minim memperoleh cinta dan kasih sayang, kerapnya akan tumbuh dan berkembang sebagai seorang pribadi yang berhati keras, dan tidak jarang tergelincir dalam kriminalitas.³

Afirmasi mengenai hal tersebut, di antaranya diperoleh dari identifikasi Bill Sands. Ia mengidentifikasi para narapidana yang memiliki kebencian terhadap perlakuan yang didapatkan semasa kanak-kanak, baik pengalaman yang tidak baik dari perlakuan ibu, ketidaktulusan ayah, ketidakadilan guru, serta segudang kepedihan yang mengguncang batin lainnya. Hal yang demikian berdampak pada perlakuan, baik itu penentangan, pembangkangan, maupun pemberontakan yang mereka lakukan. Mereka menjalani setiap pidana yang dijatuhi dengan penuh kebencian. Sebagian ada yang menggebu-gebu ingin segera keluar, agar bisa membuktikan kembali ketidakterimaan mereka terhadap ketidakadilan yang mereka dapatkan.⁴ Beberapa uraian ini memperlihatkan keasasian cinta kasih sebagai suatu kebutuhan yang semestinya terpenuhi pada setiap anak. Betapa pentingnya cinta dan kasih sayang tersebut hingga mempengaruhi tumbuh kembangnya sebagai seorang pribadi, membekaskan kesan, menentukan perasaan, yang terejawantah pada perangi ataupun perbuatannya di masa mendatang.

Pentingnya pemenuhan cinta kasih yang tepat bagi setiap anak tersebut tentu berkaitan erat dengan pentingnya relasi yang harus dikelola dengan baik pula. Hal ini dikarenakan cinta kasih bukanlah semata-mata sebuah perasaan pasif tertentu yang tanpa disalurkan secara aktif, cinta dan kasih sayang disini layaknya mendapati akumulasinya dalam hubungan yang berkualitas.⁵ Maka, seharusnya ia tidak hanya semata-mata perasaan, sebab bisa saja perasaan yang diklaim sebagai perasaan cinta itu justru dalam pemanifestasiannya dalam tindakan justru bertentangan, seperti berlaku kasar dengan alasan karena cinta dan sayang. Cinta dan kasih sayang itu harusnya tersalur melalui tindakan dan antisipasi yang tepat melalui relasi yang dikelola dengan berkualitas, sehingga anak merasa dicintai dan dikasihi, dan bukan sebaliknya, yakni justru menjadikan anak merasa tersakiti atau terintimidasi.

² Abraham H. Maslow, 'The Need to Know and the Fear of Knowing', in *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow* (New York: Pocket Books, 1971) dalam; Frank G Goble, *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow* (New York: Pocket Books, 1971), p. 77.

³ Hendro Setiawan, *Manusia Utuh: Sebuah Kajian atas Pemikiran Abraham Maslow* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), p. 124.

⁴ Bill Sands, *The Seventh Step Goble*, pp. 144-45.

⁵ Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York: W.W. Norton & Company Inc, 1993), p. 249.

Al-Qur'an sebagai pedoman dan sumber moral pun turut memberikan *guidance* dalam proses mendidik anak yang berlandas atas kasih sayang ataupun cinta itu sendiri.⁶ Hal inilah yang kemudian banyak menginspirasi Hamka, salah seorang mufasir Indonesia, dalam merumuskan gagasan-gagasannya mengenai pentingnya pendidikan. Menurutnya, pendidikan Islam pada dasarnya bertujuan untuk membentuk watak, budi, akhlak, serta kepribadian anak, sehingga seseorang bisa membedakan antara yang baik dan yang buruk. Gagasannya tersebut juga bisa ditelusuri dalam kitab tafsir yang ditulisnya, *Tafsir al-Azhar*. Berdasarkan perhatian besarnya terhadap pendidikan Islam dan tafsir atas al-Qur'an inilah, penulis tertarik untuk menelisik lebih lanjut bagaimana topik mengenai pendidikan cinta dan kasih sayang, serta bentuk-bentuk relasi yang harus dibangun, berdasarkan penafsirannya dalam *Tafsir Al-Azhar*.

Sebagai studi kepustakaan, penelitian bertolak pada sumber primer, yakni *Tafsir al-Azhar*. Penulis juga mengadopsi teori *Person-centered* dari Carl Ransom Rogers yang mengelaborasi elemen-elemen relasi pendidikan cinta kasih, antara lain: keaslian, penghargaan positif tanpa syarat, serta empati.⁷ Elemen-elemen tersebut tak ubahnya sebagai indikator di mana suatu relasi pendidikan berjalan dalam koridor relasi pendidikan cinta kasih itu sendiri. Setiap elemen-elemen relasi tersebut diorientasikan ataupun diarahkan untuk menjadi landasan dari prinsip-prinsip umum pengelolaan relasi pendidikan cinta kasih sebagaimana yang dimaksud oleh tulisan ini.

Pengelolaan ataupun manajemen sebagai seni di sana, bila mengambil pandangan dari Frederick Winslow Taylor identik dengan mengetahui dengan tepat yang mestinya dilakukan.⁸ Selanjutnya, dirumuskanlah prinsip-prinsip manajemen relasi pendidikan cinta kasih yang meliputi lima prinsip umum, yaitu; membangun keterbukaan sebagai prinsip pertama.⁹ Kemudian menerima serta menghargai sebagai prinsip kedua, perhatian serta peduli yang tidak posesif sebagai prinsip ketiga, lalu percaya sebagai prinsip keempat.¹⁰ Dan prinsip kelima adalah empati yang juga merupakan elemen dasar relasi pendidikan cinta kasih itu sendiri.¹¹

Kelima prinsip itulah yang kemudian diidentifikasi pelbagai bentuk perealisasiannya melalui kajian terhadap *Tafsir Al-Azhar*. Bentuk-bentuk tersebut tidak lain adalah suatu tindakan kelola yang general dalam pencapaian masing-masing prinsip yang ada. Setiap tindakan kelola merupakan upaya strategis dari pencapaian masing-masing prinsip pengelolaan ataupun manajemen yang ada, tindakan kelola yang satu dengan yang lainnya berdiri sendiri-sendiri terhadap yang lain dalam upayanya mencapai prinsip pengelolaan tertentu di mana ia dikelompokkan.

⁶ Ahmad Haromani, 'Mengajar dengan Kasih Sayang', *Rausyan Fikr: Jurnal Pemikiran dan Pencerahan*, 15.2 (2019), pp. 73–79 <<https://doi.org/10.31000/rf.v15i2.1806>>.

⁷ Carl R. Rogers, *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1995), p. 284; Freedom to Learn: A View of What Education Might Become, dalam Karen Swan, Cheng-Chia Brian Chen, and Denise K. Bockmier-Sommers, 'Relationships Between Carl Rogers' Person-Centered Education and the Community of Inquiry Framework: A Preliminary Exploration', *Online Learning Journal*, 24.3 (2020), 4–18 (p. 5) <<https://doi.org/10.24059/olj.v24i3.2279>>.

⁸ Frederick Winslow Taylor, *Shop Management* (New York: Harper & Brothers, 1912), p. 21.

⁹ Carl R Rogers, *Freedom to Learn: A View of What Education Might Become* (Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company, 1969), p. 107.

¹⁰ Carl R Rogers, p. 109.

¹¹ Carl R Rogers, p. 111.

Beberapa peneliti terdahulu memiliki titik tekan yang sama dengan penelitian ini, bagaimana relasi atau hubungan pendidikan menjadi orientasi pembahasan utamanya. seperti tulisan Bambang Supradi, menyelidiki hubungan pendidik dengan peserta didik menurut Al-Qur'an. Penelitian itu menganalisis QS. Al-Kahfi (18) ayat 60-82. Dari ayat-ayat yang dianalisis kemudian kemudian didapati empat episode. *Pertama*, perjalanan Nabi Musa a.s. yang dibersamai oleh muridnya dalam pencarian terhadap Nabi Khidir. *Kedua* adalah perjumpaan Nabi Musa dengan Nabi Khidir, kemudian *ketiga* yakni pelawatan Nabi Musa dan Nabi Khidir, dan yang *keempat* adalah berpisahannya Nabi Musa dan Nabi Khidir. Secara umum penelitian ini mencari hubungan antara pendidik dan peserta didik berdasarkan bagaimana perbincangan Al-Qur'an terhadap hal tersebut.¹²

Kemudian penelitian Irwan Setia Budi *et al.* yang pula mengorientasikan penelitiannya terhadap hubungan pendidikan. Penelitian itu menemukan bahwa hubungan pendidik dengan pendidik dalam Al-Qur'an sangat erat ibarat orang tua dan anaknya. Dengan itu maka seorang peserta didik mestilah hormat terhadap pendidik, sebagaimana pula hormat terhadap orang tua. Sementara di sisi lain pendidik tidak hanya berperan sebagai pengajar, namun melakukan pula upaya pembimbingan serta pengarahan yang mencakup segala potensi peserta didik baik kalbu maupun akalunya.¹³

Kedua penelitian tersebut memiliki orientasi yang sama dengan penelitian ini. Hanya saja, beberapa perbedaan baik alur pengkajian, sumber penelitian, serta teori-teori yang digunakan tentu saja berbeda. Belum lagi bahwa penelitian ini secara lebih spesifik mengkaji relasi atau hubungan pendidikan yang diarahkan kepada relasi pendidikan yang menuansakan cinta kasih di dalamnya. Serta lebih dari itu, penelitian ini menawarkan kebaruan terhadap pengkajian atas pandangan Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar*, yang sebagian penelitian belum memiliki fokus dalam ihwal membincang mengenai relasi cinta kasih, khususnya dalam konteks pendidikan.

Bentuk-bentuk Manajemen Relasi Pendidikan Cinta Kasih dalam *Tafsir Al-Azhar*

1) Membangun Keterbukaan

QS. An-Nisâ' (4) ayat 63: Sikap yang Kongruen

Setidaknya pada QS. an-Nisâ' (4): 63, bisa ditemukan beberapa fragmen redaksi yang mengisyaratkan kongruensi ataupun kesesuaian dalam bersikap tersebut. Itu mula-mula terlihat dari penggalan redaksi, *fa a'ridh 'anhum*. Dalam penjelasan beberapa mufasir, seperti Ibn 'Athiyyah maupun Asy-Syaukâni, di antara maksud dari potongan redaksi tersebut yaitu berpaling dari memberikan hukuman maupun menerima dalih palsu mereka.¹⁴ Sementara dalam *Tafsir Al-Azhar* sendiri, penjelasan yang disajikan atas penggalan ataupun fragmen redaksi tersebut, memiliki orientasi yang kurang lebih sedikit berbeda. Penggalan redaksi ayat tersebut diorientasikan kepada suatu sikap yang mendemonstrasikan ketidaksetujuan.

¹² Irwan Setia Budi, Nurul Yakin, and Supandi Supandi, 'Hubungan Pendidik Dan Peserta Didik Dalam Perspektif Al-Qur'an', *Al-Ulum Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ke Islam*, 9.3 (2022), 219–30 (pp. 76–101).

¹³ Bambang Supradi, 'Hubungan Pendidik Dengan Peserta Didik Menurut Al-Quran', *HIKMAH: Jurnal Pendidikan Islam*, 6.1 (2017), 76–101 (pp. 219–30) <<http://dx.doi.org/10.55403/hikmah.v6i1.41>>.

¹⁴ Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad al-Shawkâni, *Fath Al-Qadîr al-Jâmi' Bayn Fannî Al-Riwâyah Wa al-Dirâyah Min 'Ilm al-Tafsîr* (Hawally: Dâr al-Nawâdir, 2010), I, p. 483; Abû Muhammad 'Abd Al-Haqq ibn Ghâlib ibn 'Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz Fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001), II, p. 73.

Terkoneksi suatu sinyal kepada “yang lain” suatu pengejawantahan keadaan internal yang sebenarnya dari yang bersikap itu sendiri.

Disaji bagaimana hendaknya Nabi ﷺ menampilkan sikap yang terkoneksi oleh “yang lain” – orang-orang sebagaimana dalam QS. an-Nisâ’ (4) ayat 60 – sebagai manifestasi dari ketidaksetujuan beliau terhadap mereka. Reaksi berupa sikap demikian itu, memiliki tujuan untuk mendatangkan kesadaran bagi mereka. Dalam sajiannya itu pun, Hamka mengungkapkan ketidakefektifan bila saja tampilan reaksi yang diberikan berupa tampilan yang menyenangkan. Meskipun itu semata-mata ditujukan sebagai siasat untuk mendatangkan atensi bagi mereka. Karena, dengan tampilan reaksi yang demikian menurutnya, kesadaran bahwa apa yang mereka kerjakan itu adalah suatu yang tidak layak, niscaya tidak menghampiri mereka.¹⁵

Inilah kongruensi profetik yang kita dapati atas penafsiran Hamka terhadap penggalan ayat tersebut. Bagaimana ketidaksetujuan terhadap pekerjaan mereka yang tidak selayaknya, pada sajian Hamka, mempunyai signifikansi untuk ditampilkan senyatanya-nyatanya kepada mereka yang bersangkutan. Lajur kongruensi itu pula berlanjut, tidak sebatas sampai di situ. Pada pemaknaan atas fragmen ayat selanjutnya, yakni *wa ‘izhum*, tertilik suatu pendekatan lanjutan. Pasca sikap ketidaksetujuan itu ditampilkan kepada mereka nyata-nyatanya, mereka tidak dibiarkan diliputi oleh ketidaksetujuan, diberikan terhadap mereka nasihat ataupun pengajaran.¹⁶

Pada pemaknaan atas potongan ayat selanjutnya pun teridentifikasi suatu pendekatan lainnya, pendekatan tersebut merupakan pendekatan atas nasihat maupun pengajaran. Potongan atau fragmen redaksi itu mewujudkan sebagai suatu titah untuk berkata berupa perkataan yang mendalam, eksplisit, memberi bekas, mendatangkan kesan. Perkataan itu adalah perkataan yang mampu menghujam sanubari mereka.¹⁷ Nizâm Ad-Dîn An-Naysâbûrî, Muḥammad Abû Zahrah, dan Hasbi ash-Shiddieqy, menempatkan apa yang terkandung pada fragmen itu, sebagai salah satu pendekatan yang berdiri bersama dengan pendekatan-pendekatan lain sebagaimana dua fragmen ayat yang telah kita bahas sebelumnya.¹⁸

Pada pemaknaan Hamka sendiri, dapat ditemui bagaimana pendekatan-pendekatan yang terkandung pada tiga fragmen redaksi yang ada itu terbangun dalam sebuah kerangka mekanisme sistematis yang berkelanjutan. Ketiganya membentuk sebuah cara kerja berkesinambungan sebagai langkah-langkah strategis yang padu tidak terpisah-pisah, di mana operasionalisasi yang pertama menimbulkan konsekuensi pengaplikasian yang kedua, dan yang ketiga. Kendati kesatuan redaksi tersebut dijelaskan secara terfragmentasi, namun

¹⁵ Amrullah Abdul Malik Karim, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), II, pp. 350–51.

¹⁶ Karim, *Tafsir Al-Azhar*, II, p. 351.

¹⁷ Muhammad Asad, *The Message of the Quran: Tafsir Al-Quran Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*, trans. by Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), I, p. 144; Nâsir al-Dîn Abû al-Khayr ‘Abdullâh ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Syairâzî al-Syâfi‘î al-Bayḍâwî, *Anwâr Al-Tanzîl Wa Asrâr al-Ta’wîl* (Beirut: Dâr Ihyâ’ at-Turâth al-‘Arabi), II, p. 81; Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Tafsîr al-Munîr: Fî al-Aqîdah Wa al-Sharî‘ah Wa al-Manhaj* (Damaskus: Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), III, p. 137.

¹⁸ Nizâm al-Dîn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Qummî Naysâbûrî, *Gharâib Al-Qur’ân Wa Raghâib al-Furqân* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1996), pp. 438–39; Muhammad Abû Zahrah Zahrah, *Zahrah At-Tafâsîr* (Dâr al-Fikr al-‘Arabi), pp. 1738–39; Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), I, pp. 887–88.

pemaknaan atas tiap-tiap fragmen tidak mengimplisitkan apalagi mengeksplisitkan suatu konsepsi yang terpisah dari masing-masing fragmen.

Artinya masing-masing pendekatan maupun teknik yang didapati dari pemahaman atas ketiga penggalan redaksi tersebut dikonsepsikan oleh Hamka sebagai sebuah rangkaian prosedur tersendiri, di mana dalam prosedur itu sendiri mencakup ketiga pendekatan tersebut. Seperti pemaknaan Hamka akan penggalan redaksi yang kedua, Hamka tidak meninggalkan pendekatan dari pemahaman penggalan yang pertama, bagaimana dinyatakan; seusai memperlihatkan ekspresi maupun reaksi ketidaksukaan tersebut, barulah diberikan terhadap mereka pengajaran itu.¹⁹ Begitu pula interpretasi pada penggalan redaksi yang ketiga, tidak pula ditinggalkan pemaknaan atas potongan redaksi yang kedua, seperti dinyatakan Hamka; potongan redaksi ayat tersebut menitahkan penggunaan suatu pendekatan yang dianjurkan bagi Nabi ﷺ dalam memberikan pengajaran terhadap mereka.²⁰

Demikianlah bagaimana kongruensi sikap yang diperoleh dalam konteks ini, meliputi ketiga pendekatan yang kita dapatkan dari pemaknaan atas ketiga fragmen pada QS. An-Nisâ' (4): 63. Kongruensi itu meliputi, sesuainya reaksi yang tampil dengan keadaan internal yang sejatinya. Dan menjadi catatan bahwa reaksi yang tampil bukanlah sekadar reaksi yang tidak mempunyai orientasi, reaksi ketidaksenangan maupun ketidaksetujuan yang tampil bukan semata pertunjukkan atas keadaan internal yang ada, namun reaksi yang ditampilkan merupakan reaksi yang mempunyai urgensitas kesadaran. Karenanya, ketidaksetujuan pun ketidaksenangan yang ditampilkan terhadap "yang lain" sebagai suatu kongruensi itu, tidak hanya berhenti sampai tahap tersebut, ia tidak lalu berhenti pada menampilkan secara ekspresif dan reaktif kondisi yang sejatinya tertambat dalam batin. Pada lanjutannya pengajaran menggunakan perkataan-perkataan yang menuai kesan mendalam bagi jiwa dan sanubari pendengar sebagai buah dari kongruensi si pengajar dan si pembicara menjadi kesatuan sistematis kekongruenan yang ada.

Kongruensi demikian bila diaktivasi dalam hubungan pendidikan baik antar orang tua dengan anak pun pendidik bersama peserta didik, tentu saja mengambil perwujudannya dalam ihwal-ihwal yang mengandung maksud edukatif tentunya. Pelbagai ekspresi ataupun reaksi yang sesuai, yang ditampilkan secara jujur maupun jujur, laiknya diterjemahkan sebagai kaidah kasih produktif yang menurut keragaman varian baik keadaan, situasi, maupun kondisi tertentu, tertuntut tampil dalam wujud yang tidak selalu berupa tampilan yang secara asuntif dipandang sebagai tampilan cinta yang lazim.

Baik orang tua pun pendidik, mesti menampilkan reaksi ketidaksetujuan bila aksi dari anak ataupun peserta didik adalah memang aksi yang tidak layak. Reaksi tersebut tentu saja adalah pengejawantahan kondisi ketidakterimaan internal orang tua maupun pendidik itu sendiri. Hanya saja, itu tidak dibiarkan menggantung, sikap kongruen yang telah tampil, dilanjutkan dengan lanjutan kongruensi lain yang mengambil bentuk nasihat ataupun pengajaran dengan menggunakan perkataan-perkataan yang dapat dipahami, diterima, oleh anak ataupun peserta didik. Perkataan-perkataan itu pula mendatangkan bekas dan memberikan kesan mendalam bagi mereka. Pengajaran dengan perkataan-perkataan itu

¹⁹ Karim, *Tafsir Al-Azhar*, II, p. 351.

²⁰ Karim, *Tafsir Al-Azhar*, II, p. 352.

pun turut lahir dari, dan bersesuaian dengan, keadaan internal orang tua maupun pendidik itu sendiri.

QS. 'Abasa (80) ayat 1-10: Citra Diri yang Terbuka

Telah masyhur bagaimana QS. 'Abasa (80): 1-10 ini berkenaan dengan seorang tunanetra yaitu 'Abdullah ibn Ummi Maktûm yang datang kepada Nabi ﷺ. Kala itu Ibn Ummi Maktûm ingin memperoleh pengajaran dari Nabi ﷺ, hanya saja pada saat di mana Nabi ﷺ tengah berbincang dengan beberapa elit Quraisy yang amat diharapkan oleh beliau keimanan mereka. Ibn Ummi Maktûm memotong perbincangan itu, sebab ia sendiri tidak mengetahui kesibukkan Nabi ﷺ tersebut. Sehingga kemasaman ekspresi dan aksi berpaling responsif dari Nabi ﷺ tak terelakkan kepadanya, hingga kemudian turunlah ayat ini mengingatkan Nabi ﷺ sendiri.²¹

Selanjutnya, dikisahkan dalam bahasan Al-Qusyairî, bagaimana Nabi ﷺ meminta untuk mencari Ibn Ummi Maktûm. Kala Nabi ﷺ menjumpainya, dimuliakanlah Ibn Ummi Maktûm itu oleh baginda Nabi ﷺ.²² Jalâl Ad-Dîn Al-Mahallî dan Jalâl Ad-Dîn As-Suyûthî pula menjelaskan bagaimana bila datang Ibn Ummi Maktûm, senantiasa beliau baginda Nabi ﷺ menyambutnya. Beliau pula mengatakan kata-kata selamat datang atas dirinya disertai penyematan khusus yang luhur terhadapnya, yaitu sebagai orang yang menjadikan beliau – Nabi ﷺ – diperingati oleh Tuhannya.²³

Pada interpretasinya atas ayat pertama sampai ketiga, selain mengulik terdapatnya peralihan dari dhamir ghaib pada ayat satu dan dua, yang kemudian beralih menjadi dhamir mukhattab pada ayat ketiga, yang kita ketahui sebagai *iltifât*, Hamka juga memaknai bahwa itu adalah sebuah ungkapan di mana Nabi ﷺ disandarkan secara halus agar jangan sampai beliau berekspresi masam terhadap orang-orang yang datang kepada beliau untuk memperoleh pengajaran.²⁴ Dari ungkapan itu, kendati tidak ekplisit, tampaknya merupakan penandasan Hamka akan kewajaran yang ingin ditunjukkan ayat tersebut dari pribadi agung Nabi ﷺ.

Ayat itu seolah memberi ujar-ujar progresif akan diri yang memberikan kesan penerimaan terhadap “mereka” – orang-orang yang menginginkan pengajaran dari baginda Nabi ﷺ – bahwa sejatinya mereka mendapatkan tempat, diterima oleh baginda Nabi ﷺ. Kesan bahwa diterimanya mereka di sini tidak lain merupakan gambaran keterbukaan diri yang terimpresi oleh mereka sendiri. Itu terisyarat pula melalui lanjutan ulasan Hamka. Pada lanjutan ulasan tersebut Hamka memberikan ungkapan kurang lebih bagaimana hendaknya – Nabi ﷺ – senantiasa bermuka manis, di mana dengan itu orang-orang yang tengah dididik tersebut mendapati perasaan bahwa diri mereka dihargai.²⁵

²¹ 'Alâ' al-Dîn 'Aliy ibn Muḥammad ibn Ibrâhîm al-Khâzin, *Lubâb Al-Ta'wîl Fî Ma'ânî al-Tanzîl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), IV, p. 394; Abû Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ûd al-Baghawî al-Baghawî, *Ma'âlim Al-Tanzîl* (Riyadh: Dâr Ayyibah, 1992), VIII, p. 335; Abû al-Qâsim Maḥmûd ibn 'Umar al-Zamakhshârî, *Al-Kashshâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl Wa 'Uyûn al-'Aqâwîl Fî Wujûh al-Ta'wîl* (Riyadh: Maktabah al-'Ibikân, 1998), VI, pp. 313–14; Shihâb al-Dîn Maḥmûd Alûsî, *Rûh Al-Ma'ânî Fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm Wa al-Sab' al-Mathânî* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâth al-'Arabî), XXX, p. 39.

²² Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm ibn Hawâzin ibn Abd al-Mâlik al-Qushayrî, *Laṭâif Al-Isyârât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), III, p. 392.

²³ Jalâl al-Dîn al-Mahallî and Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr Al-Jalâlayn* (Kairo: Maktabah al-Îmân), p. 637.

²⁴ Amrullah Abdul Malik Karim, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), IX, p. 495.

²⁵ Karim, IX, p. 495.

Ungkapan demikian mengunsurkan suatu pengelolaan ataupun manajemen akan citra diri terhadap audiens yang dalam hal ini merupakan orang-orang yang didik. Ungkapan itu seolah ingin menyampaikan signifikansi untuk memberi kesan diri yang tidak memunculkan keragu-raguan bahkan keengganan bagi “yang lain”. Ungkapan itu di sisi lain seakan pula menyampaikan urgensi penyediaan kesan diri yang mampu menstimulasi atensi mereka.

Hal demikian pula tercipta dari uraian Hamka mengenai peristiwa pasca turunnya ayat ini. Diuraikan bagaimana Nabi ﷺ bergegas menjumpai Ibn Ummi Maktûm dan mengajarkannya pelajaran yang dipinta olehnya. Kala itu pula Ibn Ummi Maktûm menjadi sosok yang amat dikasihi dan dicintai oleh Nabi ﷺ, kapan dan di mana kondisi yang menjadikan keduanya bertemu, selalu saja Nabi ﷺ memperlihatkan ekspresi jernih berseri-seri kepada Ibn Ummi Maktûm.²⁶ Ungkapan akan ekspresi Nabi ﷺ kepada Ibn Ummi Maktûm itu tentu saja menjadi bagian dari apa yang ingin dikonfirmasi sebelumnya. Dengan ekspresi demikian, tentu saja kesan diri yang terimpresi oleh “yang lain” merupakan diri yang sedia, diri yang menyediakan tempat untuk/baginya – “yang lain”, dengan itu pula mengundang atensi bagi “yang lain” itu sendiri.

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah kemudian regulasi kesan diri kepada yang lain pada bahasan ini relevan dengan pemberian kesan citra diri yang terbuka itu sendiri? Bila melihat penafsiran Hamka seperti halnya dibahas sebelumnya, sekurang-kurangnya relevansi itu terletak pada; *pertama*, perlunya mengatur diri sehingga memberi kesan keberkenanan bagi yang lain. *Kedua*, diri yang terimpresi pada yang lain sebagai diri yang berkenan, sebagaimana penafsiran Hamka, dengan ekspresi cerah, berseri-berseri, adalah sebuah simbolisasi yang penulis pahami sebagai sebuah ekspresi yang memberikan kesan bagi yang lain sebagai diri yang menyediakan tempat, diri yang membuka dirinya bagi yang lain. Hemat penulis, tidaklah mereduksi bila pernyataan tersebut dipahami seperti itu, meskipun konteks yang diinginkan bisa saja berbeda.

Demikian citra diri yang terbuka itu dapat dari apa yang Hamka tulis. penyajian diri hingga menautkan kesan terhadap yang lain akan keterbukaan diri bagi/untuk mereka ini, menjadi sebuah kiat dalam membangun keterbukaan dalam hubungan yang berjalan. Selayaknya pula orang tua terhadap anaknya, pendidik terhadap peserta didiknya, mengunsurkan ihwal demikian terhadap mereka. Dengan itu akan mendatangkan asosiasi pada mereka bahwa diri mereka mendapatkan tempat, diri mereka dipersilahkan masuk, sebab kesan yang mereka tangkap dari diri yang disaji oleh orang tua ataupun pendidik itu sendiri. Maka mereka tidak muncul keraguan ataupun keengganan, sebab kesiapan juga kesediaan tertaut oleh mereka, yang dengan itu menjadikan hubungan yang terjalin bersama semakin mantap menuansakan keterbukaan.

2) Menerima serta Menghargai

QS. Asy-Syu'arâ' (26) ayat 215: Aksi Non-Dominatif

Pada pembahasan kali ini, ada baiknya jika mula-mula diperhatikan kata *janâh* yang ada pada ayat tersebut. Ar-Râghib Al-Ashfahânî menjelaskan bagaimana kata tersebut mulanya

²⁶ Karim, IX, p. 495.

memiliki artian sebagai sayap burung.²⁷ Penggunaan sayap burung di sini menemukan urgensinya pada suatu pengilustrasian. M. Quraish Shihab, kurang lebih menjelaskan bagaimana sayap burung di sana mengilustrasikan sikap maupun perilaku seseorang yang seperti halnya seekor burung yang merendahkan sayapnya kala hendak mencumbu betinanya ataupun melindungi anak-anaknya.²⁸

Ungkapan ini memiliki signifikansinya terhadap pendekatan yang itu hendaknya dilangsungkan baginda Nabi ﷺ kepada kaum beriman, layaknya pengilustrasian tersebut, maka sebagai halnya dalam bahasan Al-Qâsimi juga Hasanayn Muhammad Makhlûf, ungkapan pada redaksi ayat itu sendiri dimengerti sebagai suatu kefleksibelan, kelembutan, keluwesan perilaku ataupun sikap, serta kerendahan hati.²⁹ Sementara itu, pengilustrasian akan sayap burung itu dipahami oleh M. Quraish Shihab dalam artian keharmonisan hubungan serta perlindungan, kerendahan hati, juga kesabaran serta ketabahan, bersama orang-orang mukmin, terkhusus di momen-momen krisis dan sulit. Hal demikian seperti halnya tetap mengembangkannya sayap yang merendah itu, ia merangkul pun menaungi, tidak beranjak hingga bahaya yang mengancam berlalu.³⁰

Dalam *Tafsir Al-Azhar* sendiri, ungkapan redaksi ayat tersebut dipahami secara sosiologis. Ungkapan itu dimaknai sebagai anjuran dalam bergaul terhadap orang beriman dengan tidak meninggikan diri terhadap mereka. Titah pergaulan sebagaimana dimaksudkan tersebut dijalankan dengan totalitas oleh Nabi ﷺ.³¹ Dari situ kemudian didapati suatu realitas ideal bagaimana pergaulan itu dibangun sebagaimana keteladanan baginda Nabi ﷺ.

Tidak meninggikan diri yang dinyatakan Hamka sebagai bagian dari titah pergaulan yang dijalankan secara purna oleh baginda Nabi ﷺ menjadi indikasi betapa Nabi, sebagai seorang pemimpin, sebagai seorang pendidik, tidaklah dominatif terhadap para yang didiknya. Ini juga teridentifikasi melalui ungkapan Hamka mengenai panggilan terhadap kaum mukmin, di mana mereka semua – kaum mukmin – tidaklah dipanggil dengan panggilan berupa pengikut ataupun murid, namun dipanggil dengan panggilan sahabat. Suatu panggilan yang amat akrab, sebagai sebutan bagi seorang yang amat dekat. Panggilan itu pun tidak mengesankan sebuah ketimpangan derajat di dalamnya.³² Panggilan demikian tidak lain memperlihatkan bagaimana sejatinya cara bergaul Nabi ﷺ itu sendiri. Panggilan itu pun mengindikasikan suatu pola kemitraan pada pergaulan yang berlangsung tersebut.

Keteladanan pergaulan baginda Nabi ﷺ yang tidak dominatif terhadap kaum mukmin kiranya dapat kita jadikan sebagai landasan dalam hubungan pendidikan yang sarat penerimaan dan penghargaan. Keteladanan pergaulan Nabi ﷺ yang tiada mengunsurkan dominasi di dalamnya itu, perlu dipedomani baik oleh orang tua maupun pendidik dalam pergaulannya besama anak pun peserta didik itu sendiri.

²⁷ Al-Râghib al-Aṣfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâz Al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), p. 113; Al-Râghib al-Aṣfahâni, *Al-Mufradât Fî Gharîb Al-Qur'ân* (Maktabah Nazâr Mustâfa al-Bâz), p. 130.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'ân* (Lentera Hati, 2021), ix, p. 356.

²⁹ Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimi, *Maḥâsin At-Ta'wîl* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003), viii, p. 477; Hasanayn Muhammad Makhlûf, *Kalimât Al-Qur'ân Tafsîr Wa Bayân* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1997), p. 218.

³⁰ Shihab, ix, pp. 356–57.

³¹ Amrullah Abdul Malik Karim, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), v, p. 482.

³² Amrullah Abdul Malik Karim, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), vi, p. 482.

Melalui hubungan yang di dalamnya tidak mengunsurkan aksi dominatif orang tua pun pendidik terhadap mereka – anak ataupun peserta didik itu sendiri, penerimaan serta penghargaan terhadap diri mereka mulai menemukan bentuknya. Kemudian pola kemitraan dalam hubungan yang terindikasi dari panggilan “sahabat” oleh Nabi ﷺ terhadap para kaum mukmin perlu pula diaktivasi dalam hubungan yang berjalan.

Dengan pola kemitraan yang sinambung dalam hubungan yang berjalan, anak ataupun peserta didik, tentu saja merasakan bahwa diri mereka dianggap, diri mereka hadir bukan hanya untuk dituntut, didesak, untuk menyesuaikan keinginan orang tua maupun pendidik itu sendiri. Dengan adanya pola demikian mereka mempunyai kesempatan untuk memiliki diri mereka sebagaimana diri mereka sendiri, dibandingkan dengan pola-pola dominatif yang berusaha mengendalikan dan memanipulasi diri mereka.

QS. Yûsuf (12) ayat 4-5: Tanggapan yang Serius

Dikisahkan pada redaksi ayat ini, kala Yûsuf menyampaikan kepada ayah beliau Ya'qûb perihal apa yang dilihat olehnya. Pengelihatan itu didapati oleh beliau, – Yûsuf – dalam tidurnya, alias pengelihatan itu adalah mimpinya, sebagaimana penjelasan Thanthâwî Jawharî.³³ Pengelihatan Yûsuf dalam mimpinya itu sebagai halnya redaksi ayat tersebut mencakup dua, sebagaimana dalam bahasan Asy-Syarbînî; *pertama*, beliau melihat benda-benda langit sebagaimana yang tertera pada ayat tersebut. Dan *kedua*, beliau menyaksikan kesemuanya bersujud kepadanya.³⁴

Lantas bagaimana reaksi Ya'qûb ihwal mimpi yang disampaikan Yûsuf tersebut? Pada ayat selanjutnya disaji bagaimana dengan panggilan yang identik sebagai panggilan penuh kasih, Ya'qûb memulai pembicaraannya bersama anak beliau Yûsuf. Dan dilanjutkan dengan himbauan Ya'qûb terhadap Yûsuf agar jangan bercerita kepada para saudaranya mengenai yang dilihatnya dalam mimpinya itu. Sebab Ya'qûb sendiri mengetahui dan memahami akan mimpi dari Yûsuf, anak beliau itu.

Mengenai apa yang ingin kita lihat dari hal tersebut adalah bagaimana tanggapan Ya'qûb terhadap anak beliau Yûsuf itu sendiri. Kala menafsirkan ayat ini, Hamka menjelaskan bahwa Ya'qûb telah mendengar sendiri dari anak beliau Yûsuf perihal mimpi anak beliau yang ganjil. Sebelumnya memang Ya'qûb mempunyai harapan besar terkait waris pusaka kerasulan dan kenabian yang diterima beliau dari ayah beliau Ishâq, turun pula kepada seorang di antara anak-anak beliau. Dan ketika Ya'qûb mendengar sendiri mimpi yang disampaikan oleh salah satu anak beliau yakni Yûsuf itu, maka Ya'qûb merasakan tanda-tanda waris kerasulan dan kenabian itu. Karena itu pula, Ya'qûb memandang bahaya bila Yûsuf menceritakan mimpinya kepada para saudaranya.³⁵ Pada uraian Hamka, dituangkan bagaimana Ya'qûb menanggapi Yûsuf atas apa yang disampaikan anak beliau itu. Ya'qûb menegaskan, janganlah engkau – Yûsuf – sekali-kali memberitahukan maupun menceritakan mimpi ini kepada mereka – para saudara Yûsuf. Sebab kelak bisa saja mereka mengetahui maksud dari mimpi tersebut.³⁶

³³ Ṭantâwî Jawharî, *Al-Jawâhir Fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Muṣṭafâ al-Bâb al-Halaby, 1927), VII, p. 20.

³⁴ Muḥammad ibn Ahmad al-Khaṭîb al-Sharbînî, *Al-Sirâj al-Munîr Fî al-I'ânah 'alâ Ma'rifah Ba'd al-Ma'ânî Kalâm Rabbinâ al-Ḥakîm al-Khabîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah), III, p. 101.

³⁵ Amrullah Abdul Malik Karim, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), IV, p. 640.

³⁶ Karim, *Tafsir Al-Azhar*, IV, p. 640.

Uraian Hamka tersebut mengandung suatu unsur keseriusan tanggapan seorang Nabi Ya'qûb kepada anak beliau Nabi Yûsuf. Kendati keduanya adalah Nabi dan penafsiran itu tentunya juga terkait perihal ahwal pribadi keduanya yang merupakan Nabi itu sendiri, namun tidak ada salahnya melalui sebuah keteladanan Nabi Ya'qûb yang menanggapi anaknya dengan penuh keseriusan, memberikan afirmasi mengenai suatu pendekatan yang murni terhadap anak ataupun peserta didik itu sendiri. Pendekatan tersebut menjadi salah satu yang melandasi di antara tindakan kelola mengalirnya penerimaan juga penghargaan dalam hubungan demi membangun sebuah konstruksi relasional kasih dan cinta terhadap mereka.

Sebagaimana yang kita dapati dari sini, bagaimana posisi Nabi Ya'qûb dalam hal ini sebagai seorang ayah yang amat mengasihi anaknya, dengan kasihnya itu, lantas tidak menjadikan pandangannya pada sang anak itu ada, sebagai pandangan yang dapat menganggap enteng. Kendati dapat saja kita mengatakan bahwa itu karena; *pertama*, beliau adalah seorang Nabi. *Kedua*, beliau yang seorang Nabi itu tentu saja berbeda pemahamannya dengan yang bukan Nabi, di samping sebab beliau sendiri juga mengetahui bahwa akan ada yang menjadi pewaris kenabian dari anak-anaknya. *Ketiga*, sebab beliau yang seorang Nabi itu, dan beliau yang memang mengetahui waris kenabian tersebut, tentu saja bila Yûsuf menyampaikan ihwal itu kepadanya, beliau menanggapinya dengan penuh keseriusan.

Perhatian dalam tulisan ini tidak diarahkan kesana, bukan pada perihal keseriusan Nabi Ya'qûb akan mimpi Nabi Yûsuf, bukan pula sebab beliau adalah Nabi yang tentu saja karena kenabian beliau itu maka beliau menanggapi anak beliau yang mengisahkan perihal tanda kenabian yang sebelumnya pula telah beliau tunggu-tunggu, sehingga menjadikan beliau untuk menanggapi secara serius. Bukan pula dikarenakan beliau mengetahui serta memahami apa yang disampaikan oleh Nabi Yûsuf itu adalah tanda-tanda kenabian, sehingga beliau menanggapinya dengan penuh keseriusan.

Bukan pula sebab kesan bahwa itu adalah tanggapan seorang Nabi kepada seorang yang juga mewarisi kenabian, sehingga sudah layaknya tanggapan yang muncul itu adalah tanggapan yang penuh keseriusan. Namun perhatian dalam tulisan ini, terpusat pada bingkai cara sosok seorang Nabi Ya'qûb sebagai ayah yang penuh kasih dan cinta kepada seorang Nabi Yûsuf sebagai anaknya, yang menanggapi apa yang datang darinya dengan penuh keseriusan.

Kasih itu tertumpah lebih-lebih, seperti dinyatakan Hamka, karena ibunda Nabi Yûsuf meninggal setelah melahirkan adik beliau yakni Bunyamin, dengan itu cinta kasih dan sayang Nabi Ya'qûb tertumpah lebih kepada kedua anak piatu tersebut.³⁷ Dengan kasihnya itu pula, beliau menganggap diri sang anak dengan penuh keseriusan.

Tentu saja hal demikian menjadi sebuah kiat bagi orang tua maupun pendidik. Menanggapi anak maupun peserta didik dengan tanggapan yang serius menjadi sebuah komponen strategis yang kiranya perlu dicapai dalam hubungan yang dijalin bersama mereka. Kala itu mulai bisa dijalankan, kala itu pula penerimaan serta penghargaan penuh terhadap mereka perlahan-lahan masuk dan mendapatkan bentuknya. Dan dengan itu pula, kasih dan cinta yang senantiasa digembor-gemborkan mulai bertransformasi menemukan

³⁷ Karim, *Tafsir Al-Azhar*, IV, p. 640.

mode yang pantas bagi mereka – anak ataupun peserta didik – di mana menerima mereka sebagaimana adanya diri mereka, menghargai mereka dengan seutuhnya penghargaan yang layak dan pantas mereka dapatkan mendapatkan wadahnya dalam hubungan yang ada.

3) Perhatian serta Peduli yang Tidak Posesif

QS. Al-Qashash (28) ayat 27-28: Penyediaan Alternatif Pilihan

Ayat ini mereportase percakapan antara Nabi Mûsâ dengan seorang tua Madyan, beberapa mufasir menampilkan perihal perbedaan berkenaan dengan siapakah orang tua yang dimaksud di sana. Terdapat pendapat yang mengafirmasi bahwa orang tua tersebut adalah Nabi Syu'aib, ada pula yang mengkonfirmasi bahwa yang dimaksud di sana adalah kemenakan Nabi Syu'aib, terdapat juga yang menuturkan bahwa beliau adalah seorang dari kaum Nabi Syu'aib. Dan ada pula menyebutkan bahwa beliau adalah penduduk Madyan yang sama sekali tidak terkait secara nasab dengan Nabi Syu'aib.³⁸

Kiranya siapapun beliau tetaplah menarik untuk menilik percakapan tersebut. Singkatnya dalam perbincangan yang disaji ayat ini terlihat bagaimana sang orang tua Madyan – yang merupakan ayah dari kedua gadis yang dibantu oleh Mûsâ – menginginkan agar Mûsâ menjadi menantunya. Sang orang tua Madyan itu pula memberikan tawaran selanjutnya, di mana tawaran beliau tersebut sebagaimana dalam penjelasan Hamka merupakan mas kawin atau mahar yang berupa tenaga Mûsâ untuk menggembalakan ternak sekurang-kurangnya dalam kurun delapan tahun. Namun bila Mûsâ senang untuk mencukupkannya menjadi sepuluh tahun, diutarakan oleh sang ayah dua gadis yang ditolong beliau tersebut bahwa tentu beliau akan senang sekali. Dan dilanjutkan oleh sang ayah kedua gadis itu kepada Mûsâ bahwa beliau sama sekali tidak memiliki maksud dan keinginan untuk memberatkan Mûsâ.³⁹ Setelah memaparkan apa yang dibicarakan oleh sang ayah dari kedua gadis itu, Hamka lalu mengomentari bagaimana betapa bijaksananya perjanjian pembayaran mahar pun mas kawin dengan bilangan tahun tersebut.

Tulis Hamka, diketahui bahwa Mûsâ tengah melindungi dirinya hingga beliau melarikan diri ke Madyan, tentu saja bila beliau lantas kembali ke Mesir bahaya yang mengancamnya masih menunggu. Namun bila beliau tinggal di Madyan selama kurun waktu tertentu, kemungkinan terdapat pelbagai perubahan yang terjadi di Mesir dalam kurun waktu selama beliau tinggal di Madyan. Bila terjadi perubahan selama kurun delapan tahun, beliau diizinkan untuk kembali ke Mesir, namun jika nyatanya nanti belum terdapat perubahan, beliau dipersilahkan kembali untuk melanjutkan penggembalaan tersebut selama dua tahun. Hamka juga mengomentari bagaimana ungkapan dari sang ayah kedua gadis itu, yang menuturkan bahwa beliau tidak ingin memberatkan Mûsâ. Terkait hal tersebut Hamka menjelaskan bahwa itu memberikan suatu arti di mana terdapat sebuah harapan agar tawaran yang beliau tawarkan kepada Mûsâ tidak membuat Mûsâ bimbang dan tercecah

³⁸ Abû al-Hasan 'Aliy ibn Muhammad al-Mâwardî al-Mâwardî, *An-Nukat Wa al-'Uyûn Tafsîr al-Mâwardî* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah), IV, p. 247; Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn 'Aliy ibn Muḥammad al-Jawzî, *Zâd Al-Masîr Fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1984), VI, p. 216; Muhammad ibn Yûsuf ash-Shahîr bi Abî Ḥayyan al-Andalusi, *Tafsîr Al-Baḥr al-Muḥîṭ* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993), VII, p. 109; Sharbînî, III, p. 139.

³⁹ Karim, VI, pp. 594–95.

suatu harapan moga-moga apa yang ditawarkan oleh beliau kepada Mûsâ itu membuat dan menjadikan Mûsâ senang.⁴⁰

Bisakah kita perhatikan dari bagaimana cara Hamka menjelaskan tawaran yang diberikan ayah dari kedua gadis itu kepada Nabi Mûsâ? Hemat penulis itu mengesankan suatu prinsip ketidakposesifan perhatian dan kepedulian yang berikan oleh sang ayah dari kedua gadis terhadap Nabi Mûsâ. Di mana kepedulian serta perhatian itu disalurkan melalui tawaran yang di dalamnya disediakan suatu alternatif pilihan. Dengan begitu mengunsurkan dan mengarahkan perhatian juga kepedulian itu sendiri kepada ketidakposesifan. Sang ayah kedua gadis tersebut memberikan penawaran kepada Mûsâ yang di dalamnya terdapat dua pilihan yang dapat dipilih oleh Mûsâ, yaitu menikah dengan salah seorang anak gadis beliau, dan mas kawinnya atau maharnya adalah menggembalakan ternak selama delapan tahun sebagai pilihan pertama, dan sepuluh tahun – bila Mûsâ senang dan beliau pun turut senang sekali pula – sebagai pilihan kedua.

Disadari atau tidak kedua pilihan yang diberikan dalam sebuah tawaran itu sama-sama merupakan wujud dari perhatian dari sang ayah dari kedua anak gadis tersebut. Sebagaimana yang diungkapkan Hamka, yaitu berhubung dengan keadaan Mûsâ yang tengah melindungi diri beliau dari bahaya yang mengancam di negeri beliau, maka pilihan tersebut tentu saja amat bijaksana bagi Mûsâ dengan kondisi beliau yang demikian. Lanjut Hamka, alternatif pilihan selama kurun waktu delapan tahun sekurang-kurangnya tersebut menjadi efektif bagi Mûsâ untuk berdiam di Madyan, sementara sembari melihat kondisi negeri beliau apakah telah terjadi perubahan selama kurun waktu tersebut. Sedangkan alternatif pilihan kedua yakni sepuluh tahun, juga sama efektifnya bagi beliau seperti alternatif pilihan pertama, itu karena bila nyatanya selama kurun waktu delapan tahun belumlah terdapat perubahan yang berarti pada negeri beliau tersebut, beliau dapat kembali untuk melanjutkan penggembalaan tersebut.⁴¹ Bukankah alternatif pilihan yang disediakan oleh sang ayah dari kedua gadis tersebut memperlihatkan betapa beliau perhatian dan peduli kepada Mûsâ yang amat mengesankan suatu ketidakposesifan?

Demikianlah yang didapati dari penafsiran Hamka terhadap QS. Al-Qashash (28) ayat 27-28 tersebut. Melalui penelidikan yang telah dilakukan, ditemukan suatu tindakan kelola dalam hubungan kasih di mana perhatian serta kepedulian yang tidak posesif berperan di dalamnya dengan cara penyediaan alternatif pilihan. Maka menjadi signifikan pula bagi orang tua maupun pendidik dalam mencurahkan kepedulian serta perhatiannya kepada anak pun peserta didik dengan cara-cara demikian. Cara-cara penyediaan alternatif pilihan kepada mereka, yang mana pilihan-pilihan tersebut tidak memberatkan mereka.

Tidak dengan pilihan-pilihan yang justru menjadikan mereka bimbang, bingung. Karena di antara pilihan yang diberikan tersebut tidak ada yang relevan dengan keadaan maupun tujuan mereka, sementara di sisi lain, mereka tidak mempunyai pilihan lain, melainkan memilih di antara pilihan-pilihan yang tersedia. Hal demikian justru akan bertentangan dengan prinsip ketidakposesifan itu sendiri, itu tentu saja mengarah kepada keposesifan itu sendiri disadari atau tidak. Maka penting bagi orang tua maupun pendidik yang peduli dan perhatian kepada anak ataupun peserta didiknya, dengan pengetahuan yang didapati dari

⁴⁰ Karim, VI, p. 595.

⁴¹ Karim, VI, p. 595.

peserta didik pun anak sendiri, menyediakan alternatif pilihan yang kiranya tidaklah memberatkan mereka. Dengan demikian tersalurkan perhatian dan kepedulian melalui penyediaan alternatif pilihan yang tidak membawa keposesifan kepada mereka.

4) Percaya

QS. Al-Kahfi (18) ayat 60-64: Pemberian Kesempatan Penerimaan Tugas

Ayat ini meliputi peristiwa perbincangan Nabi Mûsâ dengan seseorang yang menemani beliau dalam perjalanannya mencari guru. Seseorang tersebut dalam penjelasan As-Samarqandî merupakan murid dari Nabi Mûsâ sendiri yaitu Yûsya‘ ibn Nûn.⁴² Dalam penjelasan Hamka terhadap ayat ini, dipaparkan bagaimana setelah sekian lama keduanya berjalan dan belum juga menemui tempat yang dituju, Mûsâ berbicara kepada murid beliau itu. Mûsâ berbicara bahwa beliau akan terus berjalan hingga sampai pada tempat yang dituju. Di mana di tempat itu Mûsâ dapat menjumpai sang guru yang dicari.

Kala Mûsâ bersama murid beliau tiba pada tempat yang tidak jauh dari tempat yang mereka tuju, yakni tempat pertemuan dua laut, keduanya menghentikan perjalanan, untuk beristirahat melepas lelah. Di sana Mûsâ tertidur karena sangat lelah. Begitu pun dengan sang murid yang juga amat lelah, maka sang murid pun beristirahat. Sementara itu, pada perjalanan yang amat jauh itu, mereka membawa bekal. Bekal itu diletakkan dalam suatu jinjingan yang dibawa sang murid. Dikatakan bahwa di antara isian dari bekal yang dibawa oleh mereka terdapat ikan. Ikan itulah yang tidak disangka melompat, kembali hidup, kala keduanya tengah beristirahat. Lanjut Hamka, setelah mereka cukup beristirahat, sebagaimana ayat selanjutnya, Mûsâ meminta kepada murid beliau untuk membawakan makanan mereka. Hamka mengomentari bagaimana susunan bahasa pada ungkapan Mûsâ yang menuturkan kepada murid beliau *âtinâ ghadâ'anâ*. Menurut Hamka betapa indah dan mendalamnya ungkapan tersebut. Mûsâ tidak mengatakan kepada sang murid bawalah kepada ku, tetapi bawalah kepada kita, sebab tutur Hamka kita akan makan berdua, begitulah yang dikatakan Mûsâ kepada murid beliau tersebut.⁴³

Sang murid menjawab, sebagaimana ayat berikutnya, sang murid menyampaikan akan kekhilafan beliau perihal ikan dalam jinjingan yang dibawa itu. Beliau lupa mengatakan kepada gurunya Mûsâ mengenai apa yang terjadi. Kala beliau dengan sang guru – Mûsâ – tengah berhenti melepas lelah, secara ajaib meluncur ikan yang dibawa dari dalam jinjingan, merayap ke tanah, kemudian melesat segera dengan cepat ke laut. Dalam penjelasan Hamka, bagaimana struktur ungkapan sang murid tersebut memperlihatkan bahwa beliau mengakui, beliau bertanggung jawab. Lalu Mûsâ berkata sebagaimana tertera pada ayat selanjutnya, di mana menurut Hamka, itu merupakan sambutan gembira Mûsâ, diterangkan bahwa itu memberikan suatu pengertian bahwa pada tempat ikan tersebut meluncur, rupanya itulah tempat di mana Mûsâ bersama murid beliau tersebut mesti berhenti. Kembalilah Mûsâ bersama murid beliau tersebut ke tempat di mana ikan yang dibawa dalam jinjingan itu melompat.⁴⁴

⁴² Abû Layth Naşr ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ibrâhîm al-Samarqandî, *Baḥr Al-'Ulûm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), II, p. 304.

⁴³ Amrullah Abdul Malik Karim, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), IV, pp. 404–5.

⁴⁴ Karim, v, p. 405.

Penjelasan tersebut, menyatakan bagaimana sang murid membawa perbekalan untuk sang guru beserta dirinya dalam sebuah perjalanan. Kendati tidak secara eksplisit dinyatakan, hemat penulis hal tersebut mengunsurkan sebuah kepercayaan sang guru kepada sang murid. Dengan cara memberikan kesempatan bagi dirinya memandatkan suatu tugas membawa perbekalan itu, mereka berangkat bersama dalam sebuah perjalanan.

Lantas bagaimana reaksi Mûsâ atas apa yang disampaikan oleh murid beliau tersebut? Sebagaimana pula telah disinggung sebelumnya, Mûsâ menyambutnya dengan sambutan kegembiraan. Dengan kejadian itu, memberikan suatu pengertian bahwa di mana tempat ikan itu melakukan peluncuran ajaibnya, di sanalah pula mereka mesti berhenti.⁴⁵ Disini Mûsâ menunjukkan suatu reaksi yang tentu saja amat mengesankan. Kekhilafan yang dilakukan oleh sang murid tidak diorientasikan menjadi suatu kesalahan, justru dalam hal ini menjadi suatu yang mendatangkan kegembiraan, kendati memang hal demikian tidaklah pula sesederhana itu untuk dikatakan, tentu saja terdapat pelbagai hal yang bisa jadi tidak mengarah demikian.

Namun tidak pula berlebihan untuk diambil pelajaran dari bagaimana kepercayaan itu diberikan, hingga terjadilah peluncuran ikan, yang kemudian mengesankan suatu kekhilafan dari pemberian tugas yang diberikan, yang pada akhirnya memunculkan suatu pengakuan dan pertanggungjawaban, dan kemudian menemukan sambutannya berupa sambutan kegembiraan. Kiranya hal demikian memberikan suatu cara mengesankan bagi pengaplikasian pemberian kesempatan penerimaan tugas sebagai bagian di antara cara penyaluran kepercayaan oleh orang tua maupun pendidik terhadap anak pun peserta didik dalam hubungan yang berjalan.

5) Empati

QS. At-Taubah (9) ayat 128: Kepekaan yang Purna

Melalui ayat ini dapat dilihat bagaimana kepekaan baginda Nabi ﷺ. Kepekaan itu adalah kepekaan di atas purnanya kepekaan-kepekaan yang ada. Bagaimana tercabik-cabiknya hati beliau melihat derita yang engkau alami. Terasa berat bagi beliau, kesengsaraan, kesusahan, penderitaan, pun segala yang tidak mengesankan nan terjadi padamu, bagaimana pula beliau amat menginginkan pelbagai kebaikan pun hal-hal yang membahagiakan engkau. Itu semua terekam melalui redaksi ayat ini. Betapa besar karunia yang Allah berikan, sehingga diutuslah utusan kinasih yang diberi-Nya atribut kasih dan cinta semacam itu, dan mendatangkannya ke dunia sebagai duta yang penuh ketulusan, kejujuran, pun cinta dan pengasih. Beliau datang kepada engkau, dari diri engkau sendiri, sebagai halnya Al-Jîlânî dengan pelbagai indikasi, tanda, yang memukau pun memesona, disertai muktizat lagi konkret dan nyata.⁴⁶

Dalam penjelasan Hamka sendiri, diungkapkan bagaimana amat berat bagi beliau – Nabi ﷺ – bila kamu ditimpa hal-hal yang membuat kamu susah. Berat bagi beliau bila umatnya ditimpa sesuatu yang tidak mengesankan, terasa berat bagi beliau bila umatnya menuai kesengsaraan baik di dunia pun di akhirat. Perasaan demikian tutur Hamka, senantiasa memenuhi pikiran beliau hingga pun nyawa bercerai dari badan. Di samping amat terasa

⁴⁵ Karim, v, p. 405.

⁴⁶ Abû Muhammad 'Abd al-Qâdir al-Jaylânî, *Tafsîr Al-Jailânî* (Al-Maktabah al-Ma'rufiyyah, 2010), II, p. 245.

beratnya beliau bila umatnya mengalami hal-hal yang tidak diinginkan, beliau pun amat menginginkan, mengharapkan, agar umatnya mendapati kebaikan. Siang dan malam perhatian beliau hanyalah tertuju kepada bagaimana agar umatnya baik, maju, selamat hubungannya dengan Tuhan pun selamat hubungannya dengan sesama manusia.⁴⁷ Apa yang diperoleh dari pernyataan Hamka ini, memberikan suatu pengarahan kepada totalitas kepekaan sang baginda Nabi ﷺ terhadap seluruh umatnya.

Tanpa terlebih dahulu kemudian berkeluh-kesah, beliau amat memahami, amat tercabik-cabik bila umatnya mengalami hal-hal yang tidak diinginkan. Beliau amat menginginkan kebaikan, keselamatan, pun segala hal-hal yang membahagiakan umatnya. Model empati semacam ini, merupakan suatu empati yang di mana dengan itu subjek yang lain bukan hanya mendapatkan suatu pengalaman akan dipahaminya apa yang tengah dialami, dirasakan, pun dipikirkan, tetapi bagaimana dengan itu pula akan memberikan suatu kesan yang amat mendalam baginya, tentang hal bagaimana ia dipahami, dimengerti, dirasakan perasaannya, sebagaimana ia menginginkan pelbagai ahwal-ahwal subjektif yang menjadi suatu perhatian kepekaan itu dipahami, dimengerti, pun dirasakan oleh sang subjek yang berempati.

Kendati tentu saja tidak separipurna baginda Nabi ﷺ, model kepekaan semacam ini layak untuk dimiliki baik oleh orang tua pun pendidik itu sendiri dalam kelangsungan hubungannya bersama anak pun peserta didik. Sebagaimana Hamka menyatakan, bahwa kepekaan Nabi ﷺ yang dijelaskan itu merupakan pokok dari bagaimana beliau menjalankan hubungan beliau bersama umatnya, yang artinya pula di mana kepekaan tersebut menjadi asasi dalam beliau memimpin umatnya.⁴⁸ Tentu saja asasinya kepekaan tersebut dalam kepemimpinan umat pula merupakan lakuan edukatif yang beliau selenggarakan sebagai seorang yang mendidik umatnya.

Lebih lanjut kala Hamka menafsirkan surah Ali 'Imran(3): 159, Hamka pun membawa ayat ini dalam menjelaskan ayat tersebut, terdapat suatu penjelasan Hamka, yang menyatakan; beliau bukanlah orang lain bagi kamu, beliau adalah dirimu, laksana dirimu. Pernyataan tersebut ditujukan dalam menjelaskan potongan redaksi *min anfusikum*. Hamka menjelaskan, bagi bangsa Arab yang disini merupakan bangsa yang beliau datang, beliau bukanlah orang lain, justru beliau merupakan belahan diri mereka. Kemudian bagi orang-orang Quraisy sendiri, beliau pun bukanlah orang lain, melainkan beliau saudara sedarah mereka. Dan bagi orang-orang Anshar, Hamka menjelaskan bahwa beliau adalah anak, kerana ibu 'Abdullah nenek dari baginda Nabi ﷺ berasal dari Bani Najjar. Sementara bagi semua kita umat manusia secara keseluruhan, beliau pun bukanlah orang lain pula, beliau sama-sama manusia, bukan Jin ataupun Malaikat yang diutus kepada kita. Lanjut Hamka, karenanya beliau mengenal rasa sakit pun senang yang kita alami, di mana pula dalam hal ini tutur Hamka, terdapat keasamaan rasa antara beliau dengan kita.⁴⁹

Pernyataan Hamka disini membawa suatu kesan bagaimana kepekaan purna yang beliau miliki tersebut. Tidak lain beliau adalah bagian dari diri kita, seolah-olah beliau adalah diri kita sendiri, sehingga dengan itu beliau amat peka, amat mengerti, memahami, pun

⁴⁷ Karim, VI, p. 333.

⁴⁸ Karim, VI, p. 333.

⁴⁹ Amrullah Abdul Malik Karim, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), II, pp. 101-2.

merasakan pula sakit ataupun senang yang dirasakan. Dari sini didapati suatu prinsip keseolah-olahan masuknya diri ke dalam diri yang lain, suatu kesan yang membawa penempatan posisi diri terhadap diri yang lain untuk dapat merasakan perasaan yang sama, untuk dapat mengerti pun memahami dengan pengertian pun pemahaman yang sesuai dengan yang lain, sebagaimana pula yang lain itu ingin dirasakan dengan seperti apa perasaannya, ingin dipahami pun dimengerti dengan bagaimana apa yang dialami pun apa yang menjadi ahwal subjektifnya. Kiranya untuk mengatakan seperti itu tidaklah pula keliru pun berlebihan dengan menggunakan landasan pernyataan Hamka tersebut.

Dalam lingkup hubungan baik orang tua bersama anak pun pendidik bersama peserta didik, seolah-olah baik pendidik pun orang tua masuk ke dalam diri peserta didik maupun anak. Baik orang tua, begitu juga dengan pendidik, menempatkan posisinya seperti halnya posisi mereka. Dengan itu, didapati keutuhan pengertian, pemahaman, pun perasaan pada ranah mekanisme penyaluran kepekaan terhadap mereka. Hingga baik orang tua maupun pendidik memahami apa yang mereka pahami sebagaimana mereka ingin apa yang mereka pahami itu dipahami, merasakan apa yang mereka rasakan sebagaimana mereka ingin dirasakan apa yang mereka rasakan. Demikianlah kepekaan utuh ini menjadi pada ranah empati yang mana sebagai salah satu pengupayaan cinta kasih dalam relasi yang terjalin bersama mereka.

Penutup

Bentuk-pentuk pengelolaan relasi pendidikan cinta kasih dalam *Tafsir Al-Azhar*. Kesemua bentuk-bentuk pengelolaan yang ada itu masing-masing menjadi bagian dari pelaksanaan tiap-tiap prinsip-prinsip yang ada itu sendiri. Pelbagai tindakan ataupun bentuk pengelolaan itu didapati dari beberapa penafsiran Hamka pada ayat-ayat tertentu dalam *Tafsir Al-Azhar*. Adapun beberapa bentuk pengelolaan itu sendiri ialah; sikap yang kongruen dan citra diri yang terbuka, kedua bentuk pengelolaan tersebut menjadi upaya pelaksanaan dari prinsip pembangunan keterbukaan. Kemudian aksi non-dominatif dan tanggapan yang serius, kedua bentuk pengelolaan tersebut merupakan upaya pelaksanaan prinsip menerima serta menghargai. Berikutnya masih terdapat bentuk-bentuk pengelolaan lain yang menjadi upaya-upaya pelaksanaan ketiga prinsip lainnya, yaitu penyediaan pilihan alternatif sebagai pelaksanaan prinsip perhatian serta peduli yang tidak posesif, pemberian kesempatan penerimaan tugas yang menjadi upaya pelaksanaan prinsip percaya, dan kepekaan yang purna yang merupakan upaya pelaksanaan prinsip empati.

Daftar Pustaka

- Alûsî, Shihâb al-Dîn Maḥmûd, *Rûh Al-Ma'ânî Fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm Wa al-Sab' al-Mathânî* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâth al-'Arabî), xxx
- Andalusi, Muhammad ibn Yûsuf ash-Shahîr bi Abî Ḥayyan al-, *Tafsîr Al-Baḥr al-Muhîṭ* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993), vii
- Asad, Muhammad, *The Message of the Quran: Tafsir Al-Quran Bagi Orang-Orang Yang Berpikir*, trans. by Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), i
- Aşfahânî, Al-Râghib al-, *Al-Mufradât Fî Gharîb Al-Qur'ân* (Maktabah Nazâr Mustāfa al-Bâz) ———, *Mu'jam Mufradât Alfâz Al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004)
- Baghawî, Abû Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ûd al-Baghawî al-, *Ma'âlim Al-Tanzîl* (Riyadh: Dâr Ayyibah, 1992), viii
- Bayḍâwî, Nâşir al-Dîn Abû al-Khayr 'Abdullâh ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Syairâzî al-Syâfi'î al-, *Anwâr Al-Tanzîl Wa Asrâr al-Ta'wîl* (Beirut: Dâr Ihya' at-Turâth al-'Arabi), ii
- Budi, Irwan Setia, Nurul Yakin, and Supandi Supandi, 'Hubungan Pendidik Dan Peserta Didik Dalam Perspektif Al-Qur'an', *Al-Ulum Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ke Islaman*, 9.3 (2022), 219–30
- Erikson, Erik H., *Childhood and Society* (New York: W.W. Norton & Company Inc, 1993)
- Goble, Frank G, *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow* (New York: Pocket Books, 1971)
- Haromaini, Ahmad, 'Mengajar dengan Kasih Sayang', *Rausyan Fikr: Jurnal Pemikiran dan Pencerahan*, 15.2 (2019) <<https://doi.org/10.31000/rf.v15i2.1806>>
- 'Athiyyah, Abû Muhammad 'Abd Al-Haqq ibn Ghâlib ibn, *Al-Muharrar al-Wajîz Fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001), ii
- Jawharî, Ṭanṭâwî, *Al-Jawâhir Fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Muşţafâ al-Bâb al-Halaby, 1927), vii
- Jawzî, Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân ibn 'Aliy ibn Muḥammad al-, *Zâd Al-Masîr Fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1984), vi
- Jaylânî, Abû Muhammad 'Abd al-Qâdir al-, *Tafsîr Al-Jailânî* (Al-Maktabah al-Ma'rufiyyah, 2010), ii
- Karim, Amrullah Abdul Malik, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), ii
- , *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), ix
- , *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), v
- , *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), vi

- , *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), IV
- , *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), IV
- , *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), II
- Khâzin, 'Alâ' al-Dîn 'Aliy ibn Muḥammad ibn Ibrâhîm al-, *Lubâb Al-Ta'wîl Fî Ma'ânî al-Tanzîl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), IV
- Maḥallî, Jalâl al-Dîn al-, and Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *Tafsîr Al-Jalâlayn* (Kairo: Maktabah al-Îmân)
- Makhlûf, Ḥasanayn Muhammad, *Kalimât Al-Qur'ân Tafsîr Wa Bayân* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1997)
- Maslow, Abraham H., *Motivation and Personality* (New York: Harper and Row, 1970)
- , 'The Need to Know and the Fear of Knowing', in *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow* (New York: Pocket Books, 1971)
- Mâwardî, Abû al-Hasan 'Aliy ibn Muhammad al-Mâwardî al-, *An-Nukat Wa al-'Uyûn Tafsîr al-Mâwardî* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah), IV
- Naysâbûrî, Nizâm al-Dîn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Qummî, *Gharâib Al-Qur'ân Wa Raghâib al-Furqân* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1996)
- Qâsimi, Muhammad Jamâl al-Dîn al-, *Maḥâsin At-Ta'wîl* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003), VIII
- Qushayrî, Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm ibn Hawâzin ibn Abd al-Mâlik al-, *Laṭâif Al-Isyârât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), III
- Rogers, Carl R., *Freedom to Learn: A View of What Education Might Become* (Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Publishing Company, 1969)
- Rogers, Carl R., *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1995)
- Samarqandî, Abû Layth Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ibrâhîm al-, *Baḥr Al-'Ulûm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), II
- Setiawan, Hendro, *Manusia Utuh: Sebuah Kajian atas Pemikiran Abraham Maslow* (Yogyakarta: Kanisius, 2014)
- Sharbînî, Muḥammad ibn Ahmad al-Khaṭîb al-, *Al-Sirâj al-Munîr Fî al-I'ânah 'alâ Ma'rifah Ba'd al-Ma'ânî Kalâm Rabbinâ al-Ḥakîm al-Khabîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah), III
- Shawkâni, Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad al-, *Faṭḥ Al-Qadîr al-Jâmi' Bayn Fannî Al-Riwâyah Wa al-Dirâyah Min 'Ilm al-Tafsîr* (Hawally: Dâr al-Nawâdir, 2010), I
- Shiddieqy, Muhammad Hasbi Ash-, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), I

Shihab, M. Quraish, *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an* (Lentera Hati, 2021), IX

Supradi, Bambang, 'Hubungan Pendidik Dengan Peserta Didik Menurut Al-Quran', *HIKMAH: Jurnal Pendidikan Islam*, 6.1 (2017), 76-101
<<http://dx.doi.org/10.55403/hikmah.v6i1.41>>

Swan, Karen, Cheng-Chia Brian Chen, and Denise K. Bockmier-Sommers, 'Relationships Between Carl Rogers' Person-Centered Education and the Community of Inquiry Framework: A Preliminary Exploration', *Online Learning Journal*, 24.3 (2020), 4-18
<<https://doi.org/10.24059/olj.v24i3.2279>>

Taylor, Frederick Winslow, *Shop Management* (New York: Harper & Brothers, 1912)

Zahrah, Muhammad Abû Zahrah, *Zahrah At-Tafâsîr* (Dâr al-Fikr al-'Arabi)

Zamakhshârî, Abû al-Qâsim Maḥmûd ibn 'Umar al-, *Al-Kashshâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl Wa 'Uyûn al-'Aqâwîl Fî Wujûh al-Ta'wîl* (Riyadh: Maktabah al-'Ibîkân, 1998), VI

Zuhaylî, Wahbah al-, *Al-Tafsîr al-Munîr: Fî al-Aqîdah Wa al-Sharî'ah Wa al-Manhaj* (Damaskus: Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009), III