



Maḥabbah dan Qurb sebagai Solusi Psiko-Spiritual: Empat Hadis al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah karya al-Munāwī dalam Kerangka Psychological Well-Being

Fendi Utomo,^{1*} Silmi Malina Binta²

¹UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ²University of Jordan

Email: fendi.utomo@uin-suka.ac.id

**Corresponding author*

Article History: accepted: 30-5-2026; published: 30-6-2026

Abstract

Academic discourse on hadith qudsi has predominantly been shaped by approaches centered on isnad criticism and the legal-formal verification of its authoritative status, leaving its inherent spiritual-thematic dimension critically underexplored. This article analyzes four qudsi hadiths themed *maḥabbah* (love) and *qurb* (servant-God closeness) from the book *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah bi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah* by al-Ḥāfiẓ al-Munāwī. These hadiths include the hadith of Allah's wali, the hadith of a servant's presumption, the hadith of approaching by a handspan, and the hadith of loving for the sake of Allah. Employing a qualitative content analysis approach, the four hadiths are read through the framework of psychological well-being by Carol D. Ryff. This step is taken to map how the concepts of *maḥabbah* and *qurb* in Islamic theology can serve as a psycho-spiritual solution that correlates with the dimensions of psychological well-being, such as purpose in life, self-acceptance, personal growth, and positive relations with others. The research findings show that these four hadiths offer a responsive and tiered God-servant relational model, wherein even the smallest spiritual effort is responded to manifold by Allah. Such a narrative structure is conceptually aligned with the principles of psychological well-being in contemporary psychology literature. This article contributes to the enrichment of qudsi hadith studies from a thematic perspective while offering a conceptual bridge between classical hadith theology and the discourse on mental health and psychological well-being of modern humans.

Keywords: Hadith Qudsi; *Maḥabbah*; *Qurb*; Psychological Well-Being; *Al-Ittiḥāfāt Al-Saniyyah*

Abstrak

Wacana akademik atas hadis qudsi selama ini secara dominan dibentuk oleh pendekatan yang berpusat pada kritik sanad dan verifikasi legal-formal atas status *kehujjahannya*, sehingga dimensi spiritual-tematik yang inheren di dalamnya masih sangat kurang tereksplorasi secara kritis. Artikel ini menganalisis empat hadis qudsi bertema *maḥabbah* (cinta) dan *qurb* (kedekatan hamba-Tuhan) dari



kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah bi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah* karya al-Ḥāfiẓ al-Munāwī. Hadis tersebut meliputi hadis wali Allah, hadis prasangka hamba, hadis mendekat sejengkal, dan hadis cinta karena Allah. Dengan pendekatan analisis isi kualitatif, keempat hadis tersebut dibaca melalui kerangka *psychological well-being* dari Carol D. Ryff. Langkah ini dilakukan untuk memetakan bagaimana konsep *maḥabbah* dan *qurb* dalam teologi Islam dapat menjadi solusi psiko-spiritual yang berkorelasi dengan dimensi-dimensi kesejahteraan psikologis. Misalnya, tujuan hidup (*purpose in life*), penerimaan diri (*self-acceptance*), pertumbuhan pribadi (*personal growth*), dan relasi positif dengan orang lain (*positive relations*). Temuan penelitian menunjukkan bahwa keempat hadis ini menawarkan model relasional Tuhan-hamba yang bersifat responsif dan berjenjang, yakni ketika usaha spiritual sekecil apa pun direspons oleh Allah secara berlipat. Struktur naratif semacam ini secara konseptual selaras dengan prinsip-prinsip *psychological well-being* dalam literatur psikologi kontemporer. Artikel ini berkontribusi pada pengayaan kajian hadis qudsi dari sudut tematik, sekaligus menawarkan jembatan konseptual antara teologi hadis klasik dan diskursus kesehatan mental serta kesejahteraan psikologis manusia modern.

Kata Kunci: Hadis Qudsi; *Maḥabbah*; *Qurb*; *Psychological Well-Being*; *Al-Ittiḥāfāt Al-Saniyyah*

Pendahuluan

Hadis qudsi menempati posisi liminal dalam struktur epistemologi keislaman yang hingga kini menyisakan sejumlah persoalan konseptual mendasar (al-Khatib, 1989, hlm. 21). Genre teks ini diklasifikasikan secara ganda yaitu maknanya dinisbatkan kepada Allah sementara redaksinya dikaitkan dengan jalur kenabian (Salih, 1988, hlm. 11–13); suatu konstruksi kategoris yang membedakannya dari Al-Qur'an, yang lafaz dan maknanya diposisikan sebagai kesatuan wahyu tanpa mediasi redaksional (Utomo, 2026). Persoalan tersebut semakin kompleks pada aspek periwayatan, di mana Al-Qur'an dinukil secara mutawatir dan karenanya berstatus *qaṭ'ī al-wurūd*, sedangkan hadis qudsi umumnya hanya sampai melalui jalur ahad sehingga kepastian sanadnya tidak pernah mencapai derajat absolut dan status kesahihannya terpecah antara sahih, hasan, dan daif (al-Tahhan, 2004, hlm. 24–25). Ketidakpastian epistemologis ini menjadikan hadis qudsi sebagai kategori teks yang secara metodologis rentan terhadap kontestasi otentisitas, sekaligus belum banyak diproblematikasikan secara kritis dalam kajian keislaman kontemporer meskipun sarat muatan teologis dan spiritual yang signifikan (Yuhadi & Murtini, 2022).

Kekayaan muatan spiritual hadis qudsi kenyataannya belum berbanding lurus dengan intensitas penelitiannya (Amin dkk., 2017). Kajian atas hadis qudsi di Indonesia sejauh ini masih sering didominasi oleh pendekatan pedagogis normatif dan kritik sanad (Hana & Rahman, 2026). Namun, beberapa upaya untuk mendekati teks ini dari kacamata psikologis mulai dilakukan. Abdul Fatah Idris, misalnya, mengkaji narasi hadis qudsi dalam perspektif psikologi transpersonal dan menegaskan bahwa pengalaman pewahyuan dan relasi spiritual dalam teks tersebut memuat potensi psikologis manusia yang paling dalam (Idris, 2018). Penelitian semacam ini

menegaskan relevansi hadis qudsi bagi dimensi kejiwaan. Sementara itu, upaya memaknai kembali hadis qudsi secara ontologis juga menegaskan bahwa ia bukan sekadar salinan verbal dari kalam Ilahi, melainkan masuk ke dalam gagasan transenden yang diverbalkan oleh Nabi melalui redaksinya sendiri; sebuah penegasan epistemologis yang semakin membuka ruang bagi pembacaan tematik yang kontekstual dan dinamis (Kamaruddin, 2009).

Kajian atas kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah bi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah* karya al-Ḥāfiẓ Abd al-Ra'uf al-Munāwī juga mengalami kecenderungan serupa (al-Munāwī, t.t.). Sebagai kompilasi yang menghimpun 272 hadis qudsi lengkap dengan syarah ringkas, kitab ini semestinya menjadi lahan subur bagi eksplorasi tematik. Namun, penelitian-penelitian terdahulu atas kitab ini umumnya berhenti pada penilaian *kehujjahan* dan kualitas sanad (studi *takhrīj*), tanpa banyak menyentuh muatan tematik dan relevansinya dengan wacana keilmuan manusia modern. Misalnya, penelitian dari Amin dkk. (2017) dengan judul “Konsep dan Kedudukan Hadis Qudsi Menurut Ulama Hadis.” Dan penelitian Yuhadi dan Murtini (2022) yang berjudul “Revitalisasi Hadis Qudsi Pada Grup Hadits Qudsi Muslimah.” Kesenjangan inilah yang mendorong perlunya kajian interdisipliner untuk menempatkan teks klasik tersebut dalam dialog dengan disiplin keilmuan lain, khususnya psikologi spiritualitas.

Dalam ruang lingkup diskursus keislaman global, kajian atas *maḥabbah* (cinta Ilahi) dalam tradisi tasawuf terus berkembang (Subagja & Amalia, 2026), meskipun tidak selalu berangkat langsung dari korpus hadis qudsi. Karimullah, misalnya, menempatkan ajaran *maḥabbah* dalam pemikiran Islam sebagai landasan moderasi dan relasi sosial, dengan menegaskan bahwa cinta spiritual mampu menyeimbangkan egoisme dan menumbuhkan kepedulian antarmanusia (Karimullah, 2023). Kajian tersebut membuktikan bahwa *maḥabbah* memiliki daya jelajah lintas disiplin. Namun demikian, penelitian-penelitian yang ada umumnya tidak secara khusus menelusuri arsitektur relasional *maḥabbah* dan *qurb* (kedekatan) yang termuat utuh dalam satu korpus hadis qudsi tertentu. Para peneliti topik ini hanya membahasnya secara umum dalam kerangka sejarah tasawuf. Kekosongan inilah yang semakin mempertegas urgensi penelitian ini.

Salah satu wacana kontemporer yang sangat relevan untuk didialogkan dengan esensi ajaran hadis qudsi adalah konsep *psychological well-being* (kesejahteraan psikologis) (Ryff, 1989). Dalam kerangka psikologi kontemporer, kesejahteraan bukan sekadar ketiadaan gejala gangguan mental, melainkan kehadiran sejumlah kapasitas positif untuk menjalani hidup secara utuh dan bermakna (Ryff & Singer, 1998). Carol D. Ryff, dalam rumusan teoretisnya, membagi kesejahteraan psikologis ke dalam enam dimensi pokok: penerimaan diri (*self-acceptance*), relasi positif dengan orang lain (*positive relations with others*), otonomi (*autonomy*), penguasaan lingkungan (*environmental mastery*), tujuan hidup (*purpose in life*), dan pertumbuhan pribadi (*personal growth*) (Ryff, 1989, hlm. 1071). Kerangka ini berakar teguh pada filsafat eudaimonia, yakni keyakinan bahwa kesejahteraan sejati lahir dari aktualisasi potensi diri dan kehidupan yang bertujuan, bukan semata dari maksimalisasi kesenangan hedonistik sesaat (Waterman, 1993). Penggunaan instrumen *psychological well-being* Ryff dalam penelitian ini sama sekali tidak bermaksud mereduksi kesakralan maupun

otoritas teologis hadis qudsi ke dalam kerangka psikologi sekuler. Sebaliknya, pendekatan ini murni difungsikan sebagai lensa analitis operasional untuk memetakan bagaimana doktrin teologis tentang *maḥabbah* dan *qurb* mampu bermanifestasi menjadi ketahanan jiwa dan solusi psiko-spiritual bagi manusia.

Maḥabbah dan *qurb* merupakan dua konsep sentral yang berulang kali mewarnai korpus hadis qudsi al-Munāwī. Kedua konsep ini secara konsisten menggambarkan relasi timbal balik antara hamba dan Tuhan yang bersifat dinamis, responsif, dan berjenjang. Semakin seorang hamba berinisiatif mendekat, semakin besar pula respons kedekatan yang dianugerahkan kepadanya. Struktur naratif relasional semacam ini, jika ditarik ke ranah empiris, secara konseptual berpotongan kuat dengan dimensi tujuan hidup, penerimaan diri, dan relasi bermakna dalam literatur *psychological well-being* kontemporer. Meski demikian, titik temu konseptual antara teologi relasional hadis qudsi dan kerangka kesejahteraan psikologis ini belum terekspose secara sistematis dalam studi hadis di Indonesia.

Berdasarkan kesenjangan tersebut, artikel ini secara spesifik menganalisis empat hadis qudsi bertema *maḥabbah* dan *qurb* yang termuat dalam kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah*, yaitu hadis wali Allah, hadis prasangka hamba, hadis mendekat sejengkal, dan hadis cinta karena Allah. Keempat teks ini dipilih secara purposif bukan sebagai representasi tunggal, melainkan karena dinilai paling representatif dan komprehensif dalam merekam tipologi relasi vertikal-horizontal secara bertingkat. Masing-masing hadis dipilih karena secara eksplisit memuat kata kunci *maḥabbah*, *qurb*, atau *taqarrub* dalam matannya, serta mewakili variasi bentuk kedekatan yang paling ideal untuk dipetakan ke dalam dimensi *psychological well-being* kontemporer. Penelitian ini bertujuan memetakan muatan tematik keempat hadis ke dalam kerangka tersebut, sekaligus menawarkan jembatan paradigmatis baru atas teks hadis qudsi yang selama ini jarang dikaji melalui kacamata psikologi positif.

Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini didesain menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis isi (*content analysis*) (Krippendorff, 2004). Data primer bersumber dari kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah bi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah* karya Abd al-Ra'uf al-Munāwī (edisi tahqiq Abdul Aziz Mukhtar Ibrahim al-Amin) (al-Munāwī, t.t.). Sementara itu, data sekunder dikumpulkan dari artikel jurnal bereputasi, buku referensi otoritatif dalam ulumul hadis, literatur tasawuf, dan teori psikologi kontemporer terkait *well-being*. Sebagai langkah verifikasi awal, keempat hadis yang dipilih telah ditelusuri melalui perangkat *takhrīj* untuk memastikan derajat validitasnya (sahih atau hasan) sebagai landasan teologis, sekaligus melengkapi identitas penomorannya dalam kitab induk. Analisis data dieksekusi melalui tiga tahapan sistematis: (1) pemetaan makna tekstual setiap hadis melalui telaah *matan* dan syarah (*in-text analysis*); (2) kodifikasi unsur *maḥabbah* dan *qurb* yang terkandung di dalamnya; serta (3) korelasi tematik antara unsur-unsur teologis tersebut dengan dimensi-dimensi *psychological well-being* model Ryff (1989). Untuk menghindari bias subjektif, analisis ini menempatkan teori psikologi sebagai lensa heuristik. Pendekatan ini dilakukan dengan menyandingkan penafsiran syarah klasik secara paralel dengan indikator psikologis Ryff. Melalui prosedur ini, penelitian diharapkan mampu

melahirkan konklusi yang tidak tercerabut dari akar tradisi keilmuan hadis klasik, sekaligus lincah berdialog dengan diskursus psikologi kontemporer.

Hasil dan Pembahasan

Taqarrub Berjenjang dalam Konstruksi Makna Hidup

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، حَدَّثَنَا أَبُو زَيْدٍ، سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ الْهَرَوِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرُوبِهِ عَنْ رَبِّهِ، قَالَ " إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَى شَيْءٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِذَا أَتَانِي مَشْيًا أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً ". [صحيح]

"Dari Abu Hurairah r.a., dari Nabi saw, tentang apa yang beliau riwayatkan dari Tuhannya 'Azza wa Jalla, Dia berfirman: 'Aku sesuai prasangka hamba-Ku kepada-Ku... Apabila ia mendekat kepada-Ku sejengkal, Aku mendekat kepadanya sehasta; apabila ia mendekat kepada-Ku sehasta, Aku mendekat kepadanya sedepa; dan apabila ia mendatangi-Ku dengan berjalan, Aku mendatanginya dengan berlari kecil.'" (HR. al-Bukhari, no. 7536; derajat sahih)

Hadis ini termuat dalam kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah* (hlm. 10, no.12) dan secara luas dikenal sebagai salah satu hadis qudsi paling populer dalam tradisi tasawuf karena memuat penggambaran paling eksplisit tentang mekanisme *taqarrub* yang responsif (al-Munāwī, t.t., hlm. 10).

Redaksi hadis ini disusun dengan struktur gramatikal yang berulang dan progresif, sebuah pola yang dalam ilmu balaghah disebut *tadarruj* (تَدَرُّج), yakni gradasi bertahap yang bertujuan menegaskan penekanan makna secara kumulatif (Arifah & Ichwayudi, 2025). Tiga satuan ukuran jarak yang digunakan, yaitu *shibr* (شِبْرًا/sejengkal), *dhirā'* (ذِرَاعًا/sehasta), dan *bā'* (بَاعًا/sedepa), dipilih bukan secara acak, melainkan mengikuti rasio pembesaran yang konsisten: sehasta kurang lebih dua kali lipat sejengkal, sedangkan sedepa kurang lebih dua kali lipat sehasta. Progresi numerik implisit ini memperkuat kesan bahwa respons Ilahi bersifat eksponensial, bukan sekadar linier, terhadap inisiatif hamba. Penggunaan kata kerja pada klausa terakhir juga signifikan secara retorik. Kata *yamshī* (يَمْشِي/berjalan) yang disandarkan pada hamba dikontraskan secara tajam dengan kata *harwalah* (هَرْوَلَةً/berlari-lari kecil) yang disandarkan pada respons Ilahi. Kontras ini menegaskan disproporsi kecepatan respons: usaha hamba yang bertumpu pada kaki sendiri, lambat dan penuh keterbatasan, dibalas dengan pergerakan yang jauh lebih segera. Para ulama syarah hadis, sebagaimana disinggung dalam komentar al-Munāwī atas kitab ini, umumnya memahami *harwalah* di sini secara *majāzī* (metaforis), mengingat Allah Maha Suci dari keserupaan dengan makhluk (Hakim, 2020, hlm. 31). Meski demikian, pilihan metafora gerak tubuh ini tetap memiliki fungsi retorik yang kuat, karena menerjemahkan konsep

abstrak kasih sayang yang responsif ke dalam citra konkret yang mudah dipahami secara emosional.

Dalam tradisi tasawuf klasik, *taqarrub* tidak dipahami sebagai peristiwa tunggal (Muttaqin, 2025), melainkan sebagai proses bertahap yang ditempuh melalui serangkaian *maqāmāt* (مَقَامَات/ stasiun spiritual) dan *aḥwāl* (أَحْوَال/ kondisi kejiwaan sementara) (Happid dkk., 2025). Ilmu tasawuf secara umum diarahkan pada pembersihan hati dan pembentukan akhlak terpuji, yang pada gilirannya mengantarkan seorang hamba menuju kedekatan kepada Sang Pencipta melalui peringkat yang harus ditempuh berurutan (al-Qushayri, 1989, hlm. 55). Al-Ghazali, dalam kerangka tasawufnya, merumuskan tahapan konkret untuk mencapai makrifat, meliputi pengasingan diri (*'uzlah*), keheningan (*ṣamt*), penahanan lapar (*jū'*), dan terjaga pada malam hari (*sahar*) (al-Ghazali, 2021, hlm. 78). Kerangka bertahap semacam ini menunjukkan bahwa struktur sejengkal-sehasta-sedepa dalam hadis tersebut bukan sekadar hiperbola retorik, melainkan cerminan tekstual dari epistemologi tasawuf yang memang memahami pencapaian spiritual sebagai proses berjenjang. Sejalan dengan hal tersebut, Ibn Qayyim al-Jawziyyah turut menempatkan *iḥsān* (إِحْسَان) sebagai inti dari seluruh perjalanan spiritual seorang hamba (al-Jawziyyah, 2008). Penempatan *iḥsān* ini relevan dengan hadis mendekat sejengkal, karena keduanya menegaskan bahwa kualitas relasi dengan Tuhan tidak diukur dari kuantitas usaha semata, melainkan dari konsistensi hamba menempuh setiap tahapannya.

Struktur bertahap yang ditawarkan hadis ini memiliki paralel konseptual yang kuat dengan teori *self-efficacy* (efikasi diri) dalam psikologi kognitif-sosial. *Self-efficacy* didefinisikan sebagai keyakinan individu atas kemampuannya untuk mengorganisasi dan melaksanakan suatu tindakan guna mencapai hasil tertentu (Bandura, 1997). Bandura menegaskan bahwa efikasi diri menentukan kekuatan dan daya tahan individu; mereka yang memiliki tingkat efikasi tinggi akan lebih tabah menghadapi situasi yang tidak menyenangkan atau proses yang menuntut ketekunan. Salah satu sumber utama pembentukannya adalah *mastery experiences* (pengalaman penguasaan), yakni pengalaman keberhasilan bertahap yang terakumulasi seiring waktu, bukan keberhasilan raksasa yang dicapai instan (Bandura, 1997, hlm. 80). Paralel ini menjelaskan efektivitas psikologis hadis tersebut. Dengan menjanjikan respons yang berlipat atas usaha sekecil "sejengkal", hadis ini menciptakan struktur *mastery experience* dalam ranah spiritual: hamba tidak dituntut mencapai kedekatan sempurna dalam satu langkah, melainkan diberi jaminan bahwa langkah pertama yang sederhana pun akan direspons melimpah.

Dari sudut pandang *psychological well-being*, pola relasional ini memiliki resonansi kuat dengan dimensi *purpose in life* (tujuan hidup) dalam kerangka Ryff, yang menekankan keyakinan bahwa hidup seseorang bersifat terarah dan memiliki makna fundamental (Ryff, 1989, hlm. 1071). Individu dengan skor tinggi pada dimensi ini meyakini bahwa pengalaman dan usaha mereka tidak akan sia-sia. Hadis "mendekat sejengkal" menawarkan fondasi teologis bagi keyakinan semacam ini, karena setiap usaha spiritual senantiasa direspons secara eksponensial oleh Allah. Artinya, teks ini

tidak sekadar mengurai mekanisme *taqarrub*, melainkan juga menyediakan basis psikologis yang mendorong tumbuhnya resiliensi dan motivasi spiritual berkelanjutan yang berorientasi pada makna hidup.

Prasangka Batin sebagai Instrumen Regulasi Kognitif-Emosional

حدثنا عمر بن حفص: حدثنا أبي: حدثنا الأعمش: سمعت أبا صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم،

"Rasulullah bersabda: Allah Ta'ala berfirman: 'Aku sesuai prasangka hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku. Jika ia mengingat-Ku dalam dirinya, Aku mengingatkannya dalam diri-Ku. Jika ia mengingat-Ku di suatu perkumpulan, Aku mengingatkannya di perkumpulan yang lebih baik daripada itu.'" (HR. al-Bukhari no. 6970 dan Muslim no. 2675; berderajat Sahih Muttafaqun 'Alaih.)

Hadis ini, termuat dalam kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah* (hlm. 92, no. 70), dikenal luas sebagai salah satu hadis qudsi paling sering dirujuk dalam pembahasan tentang *ḥusnuzan* (حُسْنُ الظَّنِّ) atau prasangka baik kepada Allah (al-Munāwī, t.t., hlm. 92).

Struktur redaksi hadis ini terbagi menjadi dua klausa yang saling menguatkan. Klausa pertama, *anā 'inda ḡanni 'abdī bī* (أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي), menempatkan prasangka hamba sebagai variabel yang menentukan kualitas pengalaman relasional dengan Allah. Klausa kedua, yang menjelaskan tentang zikir dan responsnya, berfungsi sebagai elaborasi konkret atas klausa pertama: prasangka baik tidak berhenti sebagai keyakinan abstrak, melainkan terwujud dalam tindakan mengingat Allah, baik secara personal maupun sosial. Kata *ḡann* (ظَنَّ), yang dalam banyak konteks Al-Qur'an justru bermakna negatif sebagai spekulasi tak berdasar, di sini digunakan secara netral dan bahkan positif (Gani & Azizah, 2021). Hal ini menegaskan bahwa dalam konteks relasi hamba-Tuhan, prasangka bukanlah sekadar asumsi, melainkan orientasi batin yang secara aktif membentuk realitas spiritual seseorang.

Kata *ma'a* (bersama) pada frasa *wa anā ma'ahu idhā dhakarānī* juga sangat signifikan secara teologis. Frasa ini tidak dapat dipahami secara harfiah sebagai kebersamaan spasial, mengingat kemahasucian Allah dari keserupaan dengan makhluk, melainkan sebagai *ma'iyyah khāṣṣah* (مَعِيَّةٌ خَاصَّةٌ), yakni kebersamaan istimewa yang bermanifestasi dalam bentuk pertolongan, perhatian, dan curahan rahmat (Rajab, 2002, hlm. 384). Struktur ini menegaskan bahwa mengingat Allah bukan aktivitas satu arah dari hamba kepada Tuhannya, melainkan tindakan yang direspons secara aktif. Respons tersebut bahkan diperbesar kualitasnya ketika dilakukan dalam konteks sosial, sebagaimana ditegaskan pada klausa terakhir hadis, di mana mengingat

Allah di suatu perkumpulan akan dibalas dengan pengingatan di "perkumpulan yang lebih baik" (komunitas malaikat).

Dalam diskursus keislaman dan psikologi kontemporer, hadis ini secara konsisten dijadikan landasan teologis bagi konsep *ḥusnuzan*, yakni sikap berprasangka baik yang berfungsi sebagai penyeimbang antara optimisme dan penerimaan realitas. Kajian psikologi Islam menegaskan bahwa *ḥusnuzan* kepada Allah bukan sekadar *positive thinking* dalam pengertian populer yang dangkal (Pohan dkk., 2024), melainkan instrumen regulasi emosi yang mendalam; ia mencegah individu larut dalam euforia berlebihan maupun tenggelam dalam keputusasaan (*despair*) (Najati, 2005, hlm. 211). Penegasan ini penting untuk membedakan *ḥusnuzan* dari fenomena *toxic positivity*, karena *ḥusnuzan* tetap mengakui eksistensi penderitaan dan ujian hidup, namun meletakkannya dalam kerangka makna teologis yang lebih besar (Utomo, 2023). Sejalan dengan ini, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa prasangka baik kepada Allah adalah fondasi tauhid yang memicu lahirnya amal saleh, sehingga *ḥusnuzan* tidak berdiri sebagai kepasrahan yang fatalistik, melainkan proaktif dan dinamis (al-Jawziyyah, 2008, hlm. 34–35).

Lebih jauh, telaah psikologi pendidikan Islam menempatkan optimisme yang berakar dari teks qudsi ini sebagai bentuk "ibadah hati" (*'ubūdiyyah al-qalb*) (Mujib, 2006, hlm. 125). Cara seorang hamba mempersepsikan Tuhannya akan secara langsung membentuk skema kognitif dalam menginterpretasi setiap peristiwa kehidupan. Disposisi optimisme yang realistis semacam ini secara klinis terbukti berasosiasi dengan kapasitas ketahanan mental (*resilience*) yang lebih tangguh, terutama ketika individu dihadapkan pada situasi yang penuh tekanan dan ketidakpastian.

Dari sudut pandang *spiritual well-being*, konstruksi *ḥusnuzan* dalam hadis ini berkorelasi kuat dengan dimensi *self-acceptance* (penerimaan diri) dalam kerangka Carol D. Ryff (Ryff, 1989). Ryff mendefinisikan dimensi ini sebagai sikap positif terhadap diri sendiri, yang mencakup penerimaan utuh atas berbagai aspek diri, baik kelebihan maupun keterbatasan (Ryff, 1989). Seorang hamba yang memelihara *ḥusnuzan* kepada Allah cenderung lebih mampu menerima keadaan dan kelemahan dirinya. Hal ini didasari keyakinan bahwa penerimaan Tuhan kepadanya tidak ditakar semata dari kesempurnaan amal yang mustahil diraih, melainkan dari kualitas batin dan ketulusan harapannya. Keyakinan ini berfungsi sebagai proteksi psikologis yang mencegah individu terjebak dalam perfeksionisme spiritual yang destruktif.

Kemudian, frasa akhir hadis yang menyinggung pengingatan Allah di "perkumpulan yang lebih baik" turut membuka dimensi sosial yang melampaui ritus individual. Frasa ini menyiratkan bahwa *ḥusnuzan* dan zikir memiliki pantulan (*ripple effect*) yang bersifat komunal: seorang individu yang menghidupkan kesadaran ketuhanan di tengah masyarakatnya turut membawa komunitas tersebut ke dalam orbit rahmat Ilahi. Oleh karena itu, hadis prasangka hamba tidak hanya mengukuhkan relasi vertikal yang membebaskan secara psikologis, tetapi juga meletakkan landasan bahwa kualitas batin perseorangan memiliki resonansi sosial yang menopang kesejahteraan komunitas secara holistik.

Amalan Sunnah dan Kewalian sebagai Medium Transformasi Spiritual

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ

"Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: Sesungguhnya Allah Ta'ala berfirman: 'Barang siapa memusuhi wali-Ku, maka Aku umumkan perang terhadapnya. Tidaklah hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa yang Aku wajibkan atasnya. Hamba-Ku senantiasa mendekat kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memegang, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan. Jika ia meminta kepada-Ku, pasti Aku beri; dan jika ia meminta perlindungan kepada-Ku, pasti Aku lindungi.'" (HR. al-Bukhari, no. 6502; berderajat sahih)

Hadis ini termuat dalam kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah* (hlm. 200, no. 140) dan merupakan salah satu hadis qudsi yang paling banyak disyarahkan dalam tradisi tasawuf karena memuat penjelasan paling eksplisit tentang mekanisme *maḥabbah* Ilahi (al-Munāwī, t.t., hlm. 200).

Struktur hadis ini dapat dibagi menjadi tiga bagian yang saling berkesinambungan: ancaman bagi yang memusuhi wali Allah, penjelasan tentang dua jalur *taqarrub*, dan konsekuensi transformatif dari kecintaan Ilahi. Bagian pertama, yang menyebut permusuhan terhadap wali Allah sebagai pengumuman perang dari Allah sendiri, menegaskan kedudukan istimewa para wali dalam struktur teologis Islam. Ibn Rajab al-Hanbali (Rajab, 2002, hlm. 332), dalam syarah klasiknya, menjelaskan bahwa asal dari kewalian (*walāyah*/وَلَايَة) adalah kedekatan (*qurb*/قُرْب), sedangkan asal dari permusuhan adalah kerenggangan (*bu'd*/بُعْد). Oleh karena itu, wali-wali Allah (*awliyā'*/أَوْلِيَاء) pada dasarnya adalah mereka yang secara proaktif mendekat kepada-Nya, sementara musuh-musuh Allah adalah mereka yang menjauh melalui amalan-amalan yang berkonsekuensi menjauhkan diri dari-Nya (Rajab, 2002, hlm. 334). Definisi ini sangat penting untuk digarisbawahi karena menempatkan kewalian bukan sebagai status eksklusif yang pasif (*given*), melainkan sebagai konsekuensi logis dari orientasi hidup yang secara konsisten mendekat kepada Allah.

Bagian kedua hadis, yang menjelaskan dua jalur *taqarrub* (تَقَرُّب) melalui amalan wajib dan amalan sunnah, memuat pembedaan epistemologis yang signifikan. Ibn

Rajab membagi wali-wali Allah menjadi dua kategori: mereka yang didekatkan melalui penunaian amalan fardu (*farā'id*) dan mereka yang didekatkan melalui amalan *nawāfil* (نَوَافِل) atau sunnah (Rajab, 2002, hlm. 335). Redaksi hadis secara eksplisit menyatakan bahwa amalan wajib merupakan amalan yang paling dicintai Allah. Namun, amalan sunnah memiliki fungsi esensial yang berbeda: ia menjadi sarana bagi hamba untuk terus-menerus melampaui batas minimal kewajiban, hingga pada akhirnya mencapai derajat kecintaan Ilahi yang lebih tinggi. Pembedaan fungsional ini menunjukkan bahwa struktur *maḥabbah* dalam teks ini bersifat bertingkat. Amalan wajib bertindak sebagai fondasi dasar relasi hamba-Tuhan, sedangkan amalan sunnah menjadi jalur akselerasi menuju kedekatan yang lebih intens dan personal.

Bagian ketiga hadis, yang menggambarkan transformasi indrawi hamba setelah dicintai Allah, sering menjadi diskursus intens di kalangan ulama tasawuf maupun ahli hadis. Frasa yang menyatakan Allah "menjadi pendengaran, penglihatan, tangan, dan kaki hamba" tidak dipahami secara harfiah sebagai penyatuan wujud (*hulūl* atau *ittiḥād*) antara hamba dan Tuhan, mengingat prinsip transendensi Allah (*tanzīh*). Sebaliknya, frasa ini dipahami secara metaforis (*majāzī*) sebagai manifestasi keselarasan penuh antara kehendak, persepsi, dan tindakan hamba dengan rida Allah. Seseorang yang telah mencapai derajat kecintaan ini akan menggunakan pendengarannya hanya untuk hal-hal yang diridai Allah, tangannya untuk perbuatan baik, dan kakinya untuk melangkah menuju kebenaran. Transformasi semacam ini menggambarkan puncak dari proses *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa).

Struktur bertahap yang digambarkan hadis wali Allah ini sejalan dengan konsep *ma'rifah* (مَعْرِفَة) dalam tradisi tasawuf al-Ghazali, di mana *ma'rifah* dipahami sebagai esensi kognitif yang membuahkan *maḥabbah*, bukan sebuah pencerahan mistik yang jatuh secara tiba-tiba tanpa riadah (al-Ghazali, 2021, hlm. 256). Dalam bahasa *spiritual well-being* kontemporer, proses berkelanjutan ini dapat dipetakan secara akurat ke dalam dimensi *personal growth* (pertumbuhan pribadi) pada instrumen Carol D. Ryff. Dimensi ini dipahami sebagai perasaan berkelanjutan atas perkembangan diri dan keterbukaan terhadap pengalaman baru, bukan kondisi statis yang mandek pada satu pencapaian saja. Individu dengan skor tinggi pada dimensi pertumbuhan pribadi menyadari bahwa diri mereka senantiasa berekspansi, mampu menyerap perubahan yang mencerminkan pemahaman diri yang lebih dalam dari waktu ke waktu.

Hadis wali Allah menegaskan bahwa kedekatan kepada Tuhan menuntut dinamika yang persis sama. Frasa "senantiasa mendekat" atau *mā yazālu 'abdī yataqarrabu* (مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ) dalam teks, menggunakan pola kata kerja yang menunjukkan kesinambungan (*istimrār*), menegaskan sifat kontinu dari proses ini. Absennya batasan akhir (*limit*) dalam proses pencarian rida ini mengimplikasikan bahwa pertumbuhan spiritual bersifat tak terhingga. Konsep ini secara apik merespons kritik dalam literatur psikologi kontemporer terhadap model kesejahteraan hedonistik yang statis. Sebaliknya, hal ini menegaskan bahwa *well-being* yang autentik (*eudaimonia*) justru ditemukan di dalam proses perkembangan itu sendiri.

Keterhubungan Sosial Berbasis Teologis sebagai Medium Spiritualitas

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتُرُ عَنْ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ : حَقَّتْ مَحَبَّتِي
لِلْمُتَحَابِّينَ فِيَّ ، وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَوَاصِلِينَ فِيَّ ، وَحَقَّتْ مَحَبَّتِي لِلْمُتَزَاوِرِينَ فِيَّ ، وَحَقَّتْ
مَحَبَّتِي لِلْمُتَبَاذِلِينَ فِيَّ

"Saya telah mendengar Rasulullah bersabda: Allah berfirman: 'Kecintaan-Ku wajib bagi orang-orang yang saling mencintai karena-Ku, saling duduk bersama karena-Ku, saling mengunjungi karena-Ku, dan saling memberi karena-Ku.'" (HR. Ahmad, no. 22002; HR. al-Hakim, no. 7315; dan HR. al Baihaqi, no. 21599; berderajat sahih)

Hadis ini termuat dalam kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah* pada halaman 125, nomor hadis 102, dan menempati posisi khas di antara hadis-hadis qudsi bertema *maḥabbah* karena secara eksplisit menautkan kecintaan Ilahi dengan relasi horizontal antarsesama manusia.

Berbeda dari tiga hadis yang telah dibahas sebelumnya, yang seluruhnya berfokus pada relasi vertikal langsung antara hamba dan Tuhan, hadis ini justru menempatkan interaksi sosial sebagai jalur menuju kecintaan Ilahi. Struktur kalimatnya diawali dengan kata *wajabat* (وَجَبَتْ), yang berarti telah menjadi wajib atau pasti. Kata ini merupakan sebuah penegasan performatif yang menunjukkan kepastian mutlak, bukan sekadar harapan atau kemungkinan. Kepastian ini kemudian disandarkan pada empat bentuk perilaku yang disebutkan secara berurutan dengan pola gramatikal yang sama, yaitu bentuk *isim fā'il mutawā'ah* (bermakna saling atau resiprokal): *al-mutaḥābbīn* (الْمُتَحَابِّينَ/saling mencintai), *al-mutajālisīn* (الْمُتَجَالِسِينَ/saling duduk bersama), *al-mutazāwirīn* (الْمُتَزَاوِرِينَ/saling mengunjungi), dan *al-mutabādhilīn* (الْمُتَبَاذِلِينَ/saling memberi).

Keempat bentuk perilaku ini, jika dicermati urutannya, memperlihatkan gradasi keterlibatan sosial yang semakin konkret dan menuntut pengorbanan yang semakin besar. "Saling mencintai" merupakan orientasi batin yang secara fisik menuntut upaya paling minimal, meskipun kesungguhannya tidak bisa diremehkan. "Saling duduk bersama" mulai menuntut alokasi waktu dan kehadiran fisik. "Saling mengunjungi" menuntut upaya lebih proaktif, yakni inisiatif untuk mendatangi tempat orang lain, yang dalam konteks masyarakat Arab klasik bermakna menempuh jarak dan mengorbankan waktu yang tidak sedikit. Puncaknya, "saling memberi" menuntut pengorbanan materiil yang dalam banyak tradisi keagamaan dianggap sebagai bentuk pengorbanan sosial paling nyata. Gradasi ini menunjukkan bahwa hadis qudsi tidak memandang *maḥabbah* semata-mata sebagai sikap batin yang pasif, melainkan sebagai sebuah orientasi yang harus mewujudkan secara bertahap dalam tindakan nyata yang menuntut komitmen tinggi.

Frasa kunci yang berulang pada keempat klausa, yaitu *fiyya* (فِي/arena-Ku), menjadi penentu kualitas teologis dari keempat perilaku tersebut. Tanpa frasa ini, keempat bentuk relasi tersebut hanyalah interaksi sosial biasa yang netral secara nilai. Namun, dengan disertakannya niat karena Allah, keempat bentuk relasi tersebut bertransformasi menjadi tindakan yang bernilai ibadah dan berkonsekuensi pada jaminan turunnya kecintaan Ilahi. Struktur ini menegaskan bahwa dalam epistemologi hadis qudsi, kualitas spiritual suatu tindakan tidak semata-mata ditentukan oleh bentuk lahiriahnya, melainkan oleh orientasi niat transendental yang menyertainya.

Pergeseran fokus dari relasi vertikal menuju relasi horizontal ini sangat penting dalam konteks kajian tematik hadis karena hal tersebut menunjukkan bahwa *maḥabbah* dalam korpus Islam tidak bersifat monolitik atau semata-mata individual-kontemplatif (Anggraini dkk., 2024). Kajian mutakhir dalam disiplin psikologi Islam membuktikan bahwa nilai-nilai ajaran Nabi memiliki keselarasan kuat dengan prinsip-prinsip psikologi positif, di mana keterhubungan sosial (*silaturahmi*) berfungsi sebagai instrumen utama pelindung kesehatan mental (Rahmadani dkk., 2023). Temuan ini sangat relevan dengan hadis di atas, yang secara eksplisit menjadikan keterhubungan sosial (dalam bentuk kasih sayang, kebersamaan, kunjungan, dan kedermawanan) sebagai jalan pintas menuju esensi spiritual tertinggi.

Dalam kerangka Carol D. Ryff, dimensi relasi positif dengan orang lain (*positive relations with others*) menjadi salah satu pilar utama kesejahteraan psikologis (Ryff, 1989). Individu dengan skor tinggi pada dimensi ini memiliki ciri utama berupa kehangatan, kepuasan, kepercayaan terhadap orang lain, kapasitas berempati, serta kepedulian yang tulus terhadap kesejahteraan komunalisme (Ryff & Singer, 1998). Penelitian empiris kontemporer turut mengonfirmasi relevansi dimensi ini; berbagai studi psikologis menemukan korelasi positif yang sangat signifikan antara kualitas dukungan sosial (*social support*) dan tingginya tingkat kesejahteraan psikologis seseorang (Cohen & Wills, 1985). Temuan empiris ini memperkuat postulat bahwa relasi sosial bukanlah sekadar instrumen pelengkap dalam kehidupan beragama, melainkan komponen struktural yang menopang kesejahteraan jiwa manusia secara utuh, sebagaimana secara implisit telah ditegaskan oleh hadis qudsi belasan abad sebelumnya.

Sintesis Maḥabbah dan Qurb sebagai Arsitektur Kesejahteraan Spiritual

Pembacaan atas keempat hadis qudsi tersebut menunjukkan bahwa *maḥabbah* dan *qurb* dalam kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah* bukan sekadar konsep teologis yang statis, melainkan arsitektur relasional yang dinamis dan berlapis. Hadis mendekat sejengkal menawarkan fondasi motivasional berupa keyakinan akan makna dari setiap usaha kecil, sejalan dengan dimensi tujuan hidup dan mekanisme *self-efficacy* dalam psikologi kognitif-sosial. Hadis prasangka hamba menawarkan mekanisme regulasi kognitif-emosional melalui *ḥusnuzan*, yang berkorelasi dengan dimensi penerimaan diri dan berfungsi sebagai penyeimbang antara optimisme dan penerimaan realitas. Hadis wali Allah menawarkan jalur transformasi personal yang berkelanjutan melalui amalan wajib dan sunnah, sejalan dengan dimensi pertumbuhan pribadi yang bersifat

prosesual dan tidak pernah tuntas. Sementara itu, hadis cinta karena Allah menawarkan dimensi sosial-komunal yang menegaskan bahwa spiritualitas tidak dapat dilepaskan dari relasi antarmanusia, sejalan dengan pilar relasi positif yang terbukti secara empiris berkorelasi dengan kesejahteraan psikologis yang kukuh (Diener & Seligman, 2002).

Jika dipetakan secara keseluruhan, keempat hadis ini mencakup empat dari enam dimensi kesejahteraan psikologis dalam kerangka Ryff, yaitu tujuan hidup, penerimaan diri, pertumbuhan pribadi, dan relasi positif dengan orang lain (Ryff, 1989, hlm. 1071). Cakupan ini menunjukkan bahwa hadis-hadis qudsi bertema *mahabbah* dan *qurb* menawarkan model kesejahteraan spiritual yang multidimensional, tidak tereduksi pada satu aspek pengalaman keagamaan semata. Dua dimensi lain dalam kerangka Ryff, yaitu otonomi dan penguasaan lingkungan, tidak secara eksplisit tercermin dalam keempat hadis yang dikaji. Temuan ini mengindikasikan bahwa *mahabbah* dan *qurb* dalam korpus hadis qudsi cenderung menekankan aspek relasional dan prosesual dari kesejahteraan, alih-alih aspek kemandirian mutlak dan penguasaan lingkungan eksternal. Perbedaan penekanan ini sangat koheren secara teologis, mengingat *mahabbah* dan *qurb* pada dasarnya mendiskusikan kepasrahan dan relasi hamba dengan Zat yang melampaui dirinya, bukan tentang otonomi egosentris yang lepas dari otoritas eksternal.

Lebih jauh, model relasional yang ditawarkan oleh keempat hadis ini bersifat responsif dan berjenjang; sebuah pola yang secara konseptual berbeda diametral dari model kesejahteraan sekuler. Psikologi arus utama cenderung menempatkan pencapaian *well-being* murni sebagai produk dari usaha mandiri sang individu (*self-reliance*), tanpa mempertimbangkan dimensi relasi transenden yang secara aktif merespons upaya tersebut. Dalam hadis mendekat sejengkal, misalnya, respons yang diterima hamba (Tuhan berlari kecil) jauh melebihi proporsi usahanya (hamba berjalan). Dalam hadis wali Allah, transformasi yang dijanjikan bersifat paripurna, mencakup pendengaran, penglihatan, dan seluruh daya gerak hamba. Pola respons eksponensial yang melampaui proporsi usaha semacam ini tidak lazim ditemukan dalam kerangka psikologi sekuler, yang umumnya mengasumsikan hubungan kausalitas linier dan proporsional antara usaha dan hasil. Keberadaan pola respons berlebih (rahmat) ini menjadi kontribusi konseptual khas yang ditawarkan oleh teologi hadis qudsi terhadap wacana kesejahteraan psikologis universal.

Temuan ini memberikan kontribusi pada dua ruang wacana sekaligus. Pertama, dalam kajian ulumul hadis, penelitian ini menawarkan alternatif pembacaan tematik interdisipliner yang melampaui pendekatan kritik sanad maupun pedagogi moral normatif yang selama ini mendominasi kajian kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah*. Kedua, dalam wacana *spiritual well-being*, penelitian ini menunjukkan bahwa instrumen psikologi kontemporer, meskipun lahir dari rahim keilmuan sekuler, dapat menjadi lensa analitis yang sangat produktif untuk membaca ulang teks-teks keagamaan klasik tanpa mereduksi sakralitas dan otoritas teologisnya. Pada saat yang sama, ia membuktikan bahwa teks-teks keagamaan klasik tersebut memiliki muatan psikologis yang mendalam dan mampu memperkaya, bahkan mengoreksi, postulat-postulat dasar

dalam psikologi sekuler mengenai struktur relasi ontologis yang sesungguhnya mendasari kesejahteraan manusia (Rothman & Coyle, 2018).

Simpulan

Keempat hadis qudsi bertema *maḥabbah* dan *qurb* dalam kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah* secara koheren memetakan empat dimensi *psychological well-being* (kesejahteraan psikologis) dari Carol D. Ryff, yakni tujuan hidup (*purpose in life*), penerimaan diri (*self-acceptance*), pertumbuhan pribadi (*personal growth*), dan relasi positif dengan orang lain (*positive relations*). Melalui pemetaan tematik ini, konsep kedekatan kepada Tuhan terbukti menjadi arsitektur relasional yang responsif dan multidimensional, di mana pola respons Ilahi yang melampaui proporsi usaha hamba menawarkan kontribusi konseptual khas sebagai solusi psiko-spiritual bagi manusia modern. Temuan ini tidak hanya memberikan model pembacaan interdisipliner yang melampaui kritik sanad klasik dalam studi hadis, tetapi juga menegaskan bahwa kerangka psikologi modern dapat menjadi lensa analitis yang produktif tanpa mereduksi otoritas teologis teks.

Kendati demikian, kajian ini memiliki keterbatasan inheren karena murni bersifat tekstualis dengan korpus yang terbatas pada empat riwayat terpilih, di mana proses pemetaan tematiknya bersifat interpretatif. Hasil pemetaan tematik yang diperoleh belum mencerminkan keseluruhan korpus hadis qudsi bertema *maḥabbah* dan *qurb* di luar kitab *al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah*, serta belum menjangkau pengujian terhadap pemaknaan hadis-hadis tersebut dalam praktik keberagamaan yang nyata. Penelitian lanjutan disarankan untuk memperluas korpus kajian pada kitab-kitab lain guna menguji konsistensi pola pemetaan yang ditawarkan, serta mempertimbangkan perbandingan dengan kerangka psikologi positif lain di luar model Ryff agar jembatan paradigmatis antara studi hadis qudsi dan psikologi kontemporer semakin kokoh secara tekstual maupun kontekstual.

Referensi

- al-Ghazali, I. (2021). *Ihya' 'Ulumuddin*. Nuansa Cendekia.
- al-Jawzīyah, M. ibn A. B. I. Q. (2008). *Madarij al-salikin bayna manazil lyaka na'budu wa-iyaka nasta'in*. Dar Tayyibah.
- al-Khatib, M. 'Ajjaj. (1989). *Usul al-Hadith: 'ulumuhu wa mustalahuhu*. Dar al-Fikr.
- al-Munāwī, A. R. (t.t.). *Al-Ittiḥāfāt al-Saniyyah bi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah*. Dar al-Jil.
- al-Qushayri, A. al-Qasim. (1989). *Al-Risalah al-Qushayriyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf*. Daarul Ma'arif.
- al-Tahhan, M. (2004). *Taysir Mustalah al-Hadith*. Maktabah al-Ma'arif.
- Amin, M. F. M., Salaeh, A., Halim, A. bin A., & Azmi, A. S. (2017). Konsep Dan Kedudukan Hadis Qudsi Menurut Ulamak Hadis. *Journal of Global Business and Social Entrepreneurship (GBSE)*. <http://gbse.com.my/#portfolio>
- Anggraini, S., Mukhlisa, T., Pratiwi, R. A., & Latifah, U. (2024). Konsep *Maḥabbah* Kepada Allah: (Menggali Makna Cinta Persepektif Rabi'ah Al Adawiyah). *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir Dan Pemikiran Islam*, 5(1), 26–35. <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v5i1.1130>

- Arifah, A. A. N., & Ichwayudi, B. (2025). Relevance Of The Tadarruj Method Towards Students Learning Success In The Book Awa'iq Al-Thalab. *Intiqad: Jurnal Agama dan Pendidikan Islam*, 17(1), 217–236. <https://doi.org/10.30596/24251>
- Bandura, A. (1977). Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change. *Psychological Review*, 84(2), 191–215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>
- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control* (hlm. ix, 604). W H Freeman/Times Books/ Henry Holt & Co.
- Cohen, S., & Wills, T. A. (1985). Stress, social support, and the buffering hypothesis. *Psychological Bulletin*, 98(2), 310–357. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.98.2.310>
- Diener, E., & Seligman, M. E. P. (2002). Very Happy People. *Psychological Science*, 13(1), 81–84. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.00415>
- Gani, F. K., & Azizah, A. (2021). MAKNA ZANN MENURUT MUHAMMAD ASAD DALAM TAFSIR THE MESSAGE OF THE QURAN. *SUHUF*, 33(1), 37–55. <https://doi.org/10.23917/suhuf.v33i1.15015>
- Hakim, L. (2020). PRINSIP DAN METODOLOGI PEMAHAMAN HADITS. *Wasathiyah: Jurnal Studi Keislaman*, 1(1), 24–39.
- Hana, M., & Rahman, M. I. (2026). KRITIK SANAD DAN MATAN ATAS PENILAIAN HADIS QUDSĪ PERSPEKTIF IRFAN YUHADI. *Thobaqot: Jurnal Ilmu Hadis*, 4(1), 32–62. <https://doi.org/10.30631/3trwdp41>
- Happid, H., Apdilla, R., & Ajmain, M. (2025). Maqam dan Ahwal dalam Tasawuf: Dinamika Perjalanan Spiritual Menuju Kedudukan Tinggi di Hadapan Tuhan. *PANDAWA*, 7(2), 1–9. <https://doi.org/10.36088/pandawa.v7i2.5680>
- Idris, A. F. (2018). HADIS QUDSI DALAM PERSPEKTIF PSIKOLOGI TRANSPERSONAL. *Jurnal Theologia*, 29(1), 141–164. <https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2351>
- Kamaruddin, A. (2009). *Menguji kembali keakuratan metode kritik hadis*. Hikmah. (Jakarta).
http://library.walisongo.ac.id/slims/index.php?p=show_detail&id=13238&keywords=
- Karimullah, S. S. (2023). The Concept of Love in Islamic Thought: Between Spirituality and Human Relations. *Studi Multidisipliner: Jurnal Kajian Keislaman*, 10(2), 17–38. <https://doi.org/10.24952/multidisipliner.v10i2.8754>
- Krippendorff, K. (2004). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. SAGE.
- Mujib, H. A. (2006). *Kepribadian dalam psikologi Islam*. PT Rajagrafindo Persada.
- Muttaqin, S. (2025). NILAI-NILAI TAQARRUB DALAM PEMIKIRAN ABU ABDURRAHMAN AS-SULAMI: ANALISIS ISI TERHADAP KARYA-KARYA TASAWUFNYA. *Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar*, 10(04), 310–319. <https://doi.org/10.23969/jp.v10i04.34175>
- Najati, M. U. (2005). *Psikologi dalam Al-Qur'an: Terapi Qur'ani dalam Penyembuhan Gangguan Kejiwaan*. Pustaka Setia. (Bandung).

- Pohan, A. H., Tohar, A. A., & Khairi, Z. (2024). Husnudzon Dalam Psikologi Positif: Teori dan Implementasinya. *Indonesian Journal of Education and Development Research*, 2(2), 1288–1297. <https://doi.org/10.57235/ijedr.v2i2.2573>
- Rahmadani, B. F. P., Rohman, U., & Ismail, S. (2023). Silaturahmi dan Peningkatan Kesehatan Mental Mahasiswa Pascapandemi Dalam Perspektif Hadis. *Journal of Psychology Students*, 2(2), 63–71. <https://doi.org/10.15575/jops.v2i2.27516>
- Rajab, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad Ibn. (2002). *Jami’ Al-‘ulum Wal-hikam: (A Collection of Knowledge and Wisdom)*. Umm Al-Qura.
- Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. *Journal of Religion and Health*, 57(5), 1731–1744. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x>
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(6), 1069–1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Ryff, C. D., & Singer, B. (1998). The Contours of Positive Human Health. *Psychological Inquiry*, 9(1), 1–28. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0901_1
- Salih, S. al-. (1988). *Ulum al-Hadith wa Mustalahuh*’. Dar al-‘Ilm li al-Malayin.
- Subagja, S., & Amalia, S. (2026). Studi Kritis terhadap Konsep Maḥabbah dan Ma’rifah dalam Mengisi Spiritualisasi Ilmu Pengetahuan. *Hikamia: Jurnal Pemikiran Tasawuf Dan Peradaban Islam*, 6(1), 117–124. <https://doi.org/10.58572/hkm.v6i1.280>
- Utomo, F. (2023). Teologi Islam: Otentisitas dan Argumentasi Alexander Treiger dalam Melihat ‘Ilmu Kalam. *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam*, 14(1).
- Utomo, F. (2026). Sanad Validity and Social Validity: Hubbul Wathan Minal Iman within the Framework of Robert N. Bellah’s Civil Religion. *Jurnal Studi Hadis Nusantara*, 8(1), 51–63. <https://doi.org/10.24235/f9rt1j64>
- Waterman, A. S. (1993). Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64(4), 678–691. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.64.4.678>
- Yuhadi, I., & Murtini, N. B. (2022). REVITALISASI HADIS QUDSI PADA GRUP HADITS QUDSI MUSLIMAH. *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah*, 10(1), 16–34. <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v10i1.241>