

Syekh Dr. Yedi Supriadi., M.Pd

KITAB UNDANG-UNDANG ALAM AL-MALAKUT

Formulasi Teori FIQIH MALAKUTI (Fiqh Tasawuf)



CV. Iman Rijalullah

Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd

KITAB UNDANG-UNDANG ALAM AL-MALAKUT

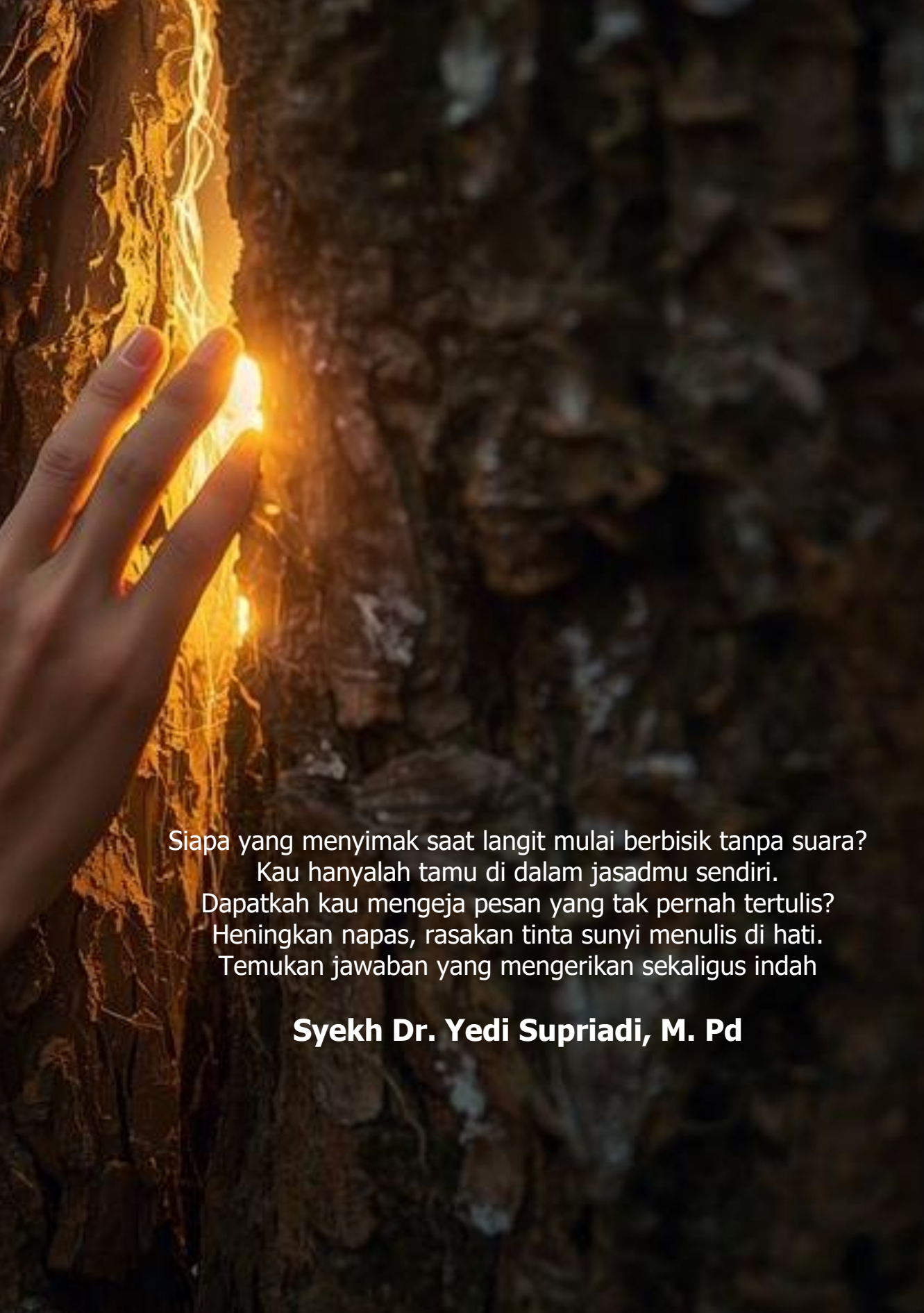
Formulasi Teori FIQIH MALAKUTI (Fiqih Tasawuf)

**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19
TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA**

**PASAL 72 KETENTUAN
PIDANA
SANKSI PELANGGARAN**

Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan tanpa izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (SatuJuta Rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) Dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 {lima} tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

A close-up photograph of a hand reaching out from the left side, with fingers slightly spread, touching a bright, glowing crack in a dark, textured surface. The crack is illuminated from within, creating a warm, golden light that contrasts sharply with the dark, shadowed background. The texture of the surface appears rough and organic, like bark or stone.

Siapa yang menyimak saat langit mulai berbisik tanpa suara?
Kau hanyalah tamu di dalam jasadmu sendiri.
Dapatkan kau mengeja pesan yang tak pernah tertulis?
Heningkan napas, rasakan tinta sunyi menulis di hati.
Temukan jawaban yang mengerikan sekaligus indah

Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd

KITAB UNDANG-UNDANG ALAM AL-MALAKUT

Fomulasi Teori Fiqih Malakuti (Fiqh Tasawuf)

Penulis : SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

- *Pembimbing Majelis Dzikir RIJALULLAH” Buniwangi, Palasah - Majalengka - Jawa Barat – INDONESIA Pondok Pesantren RIJALULLAH, Berbasis Psikoterapi Islam*
- *Conselor di Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon*
- *Dosen STAI PUI Majalengka*
- *Dosen UIN SIBER Syekh Nurjati Cirebon*
- *Hp / WA : 0852-8008-4569*
- *E-mail : yedisupriadi0111@gmail.com*
- *Website : <https://www.yedisupriadi.com/>*

Pengantar : Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd

Editor : Bambang Trisetiadi (Yadi)

Reviewer : Wildan Naf'an, Lilis Kartini

Desain Cover (Illustrator) : Muhamad Jatnika dan Yadi

Penerbit:

CV. IMAN RIJALULLAH

Perumahan Plumbon Pratama Blok D No.11 RT.024/RW.001

Desa Gombang – Kecamatan Plumbon – West Java – INDONESIA

Hp/WA: +62.8522.4100.054

E-mail: penerbitcirebon@gmail.com

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN : 978-634-7322-06-7

Kata Pengantar

Puji syukur saya panjatkan ke hadirat Allah Subhanahu wa Ta'ala, atas rahmat dan karunia-Nya sehingga buku, *Kitab Undang-Undang Alam Al-Malakut: Formulasi Teori Fiqih Malakuti (Fiqh tasawuf)*, dapat diselesaikan. Buku ini lahir dari upaya sistematis untuk mengembangkan pemahaman baru mengenai hukum Islam melalui integrasi antara fiqh, tasawuf, ushul filsafat, dan filsafat hukum, dengan fokus pada dimensi lahir dan batin dari tindakan manusia.

Kajian ini bertujuan menghadirkan suatu paradigma yang orisinal: Fiqh Malakuti. Paradigma ini menawarkan sintesis konseptual yang menempatkan hukum Islam bukan semata sebagai norma legalistik, melainkan sebagai realitas ontologis, epistemologis, dan moral yang dapat dianalisis secara akademik. Pendekatan ini memperkenalkan konsep *qanun malakuti*, yaitu aturan ghaib yang mengatur amal, niat, dan kesadaran spiritual manusia, serta menyajikan diagram konseptual yang memetakan relasi antara fiqh, tasawuf, dan Fiqh Malakuti sebagai peta teoritis yang inovatif.

Buku ini juga menampilkan kritik ilmiah terhadap fiqh positivistik yang cenderung berfokus pada teks dan formalitas hukum, serta terhadap tasawuf yang bersifat subjektif tanpa kontrol syariat. Dengan demikian, Fiqh Malakuti hadir sebagai jawaban terhadap kebutuhan integrasi antara hukum lahir dan hakiki, antara realitas duniawi dan spiritualitas, antara norma

dan makna batin. Kajian yang disajikan mencakup berbagai aspek kehidupan ibadah, akhlak, sosial, peradaban, dan takdir semuanya dianalisis melalui lensa hukum lahir dan batin secara simultan.

Saya berharap karya ini dapat memberikan kontribusi intelektual yang signifikan bagi pengembangan ilmu fiqih, tasawuf, dan filsafat hukum Islam, serta menjadi referensi akademik bagi para peneliti, praktisi, dan cendekiawan yang tertarik untuk menelusuri dimensi malakut dari hukum Islam. Kritik, saran, dan dialog akademik yang membangun sangat saya harapkan untuk penyempurnaan kajian ini.

Akhir kata, semoga Allah Subhanahu wa Ta'ala menerima karya ini sebagai amal ilmiah yang bermanfaat dan menjadi jalan bagi pemahaman hukum Islam yang lebih mendalam, holistik, dan transformatif.

Penulis

Tarekat **RIJALULLAH**

**Pakar
Spiritual
dan
Tasawuf**

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

Spiritualitas merupakan Ruh Kehidupan yang
menggerakkan manusia menuju Kesempurnaan Jati Diri
sebagai seorang hamba sejati dihadapan Tuhannya dan
menuju INSAN PARIPURNA

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	vi
DAFTAR ISI.....	x
 BAB I	
AL-MALAKUT SEBAGAI REALITAS HUKUM ILAHI.....	1
Konsep Alam Ghaib dalam Akidah Islam.....	1
Definisi dan Terminologi Ghaib.....	4
Epistemologi dan Ontologi Ghaib dalam Tradisi	
Mutakamilah.....	8
Perbedaan Ghaib Islam dan Metaphysics	
Materialistik	11
Ghaib dalam Al-Qur'an dan Sunnah.....	14
Posisi Alam Ghaib dalam Epistemologi Ahlus Sunnah	
wal Jama'ah	17
Hubungan Ghaib dengan Takdir	22
Al-Malakut dalam Al-Qur'an	28
Al-Malakut dalam Perspektif Kosmologi Qur'ani	28
Hubungan Al-Malakut dengan Alam Zahir dan Alam	
Syahadah.....	33

Fungsi Teguran, Hikmah, dan Perintah Ilahi melalui	
Al-Malakut	37
Ayat Terkait Takdir, Qadar, dan Ilmu Allah	41
Al-Malakut dalam Sunnah dan Atsar Sahabat.....	47
Hadis-Hadis yang Menyinggung Alam Malakut	47
Atsar Sahabat tentang Pengalaman Spiritual dan	
Wahyu.....	51
Relevansi Atsar terhadap Pembentukan Hukum Ilahi.....	55
Hadis tentang Takdir, Penamaan, dan Kehendak Ilahi.....	59
Penafsiran Ulama Tafsir Klasik dan Kontemporer	63
Tafsir Klasik	63
Ijtihad Hermeneutik dan Kontekstualisasi Modern	69
Sintesis Tafsir Klasik dan Kontemporer	74
Harmonisasi Tekstualitas dan Kontekstualitas.....	78
Relevansi Malakut dalam Hukum Modern.....	81
Model Tafsir Integratif Berbasis Ontologi Islam.....	85
Sintesis Tafsir Klasik dan Kontemporer	90
Al-Malakut dalam Tradisi Tasawuf Sunni	95
Perspektif Ibn ‘Arabi dan Wujudiyyah	95
Al-Malakut dalam Metodologi Tarekat dan Shuhūd	
Spiritual	99
Tarekat sebagai Teknologi Spiritual Transformasi Diri.....	102

Riyadhah sebagai Fondasi Kasyf dan Shuhūd.....	105
Validitas Pengalaman Spiritual dalam Islam	108
Batas Tasawuf terhadap Klaim Hukum	111
Eksplorasi Interkoneksi Epistemologi dan Spiritualitas.....	115
Hubungan Tasawuf dengan Penetapan Hukum Ilahi	117
Konsep Takdir, Nama Ruh, Dan Kaitannya Dengan Hukum Ghaib.	120
Hukum Alam Zahir dan Hukum Alam Ghaib.....	124
Diferensiasi Hukum Fisik dan Hukum Transenden.....	124
Sunnatullah sebagai Hukum Kosmik	128
Hukum Sebab-Akibat dan Kehendak Ilahi	131
Kritik Determinisme Murni	135
Hukum Alam Zahir dan Ghaib dalam Kerangka Islam	139
Interaksi Hukum Zahir dan Hukum Malakut	144
Implikasi terhadap Pemahaman Fiqih dan Tasawuf	149
Fiqh sebagai Manifestasi Hukum Malakut	152
Dimensi Batin dalam Istimbath Hukum	156
Integrasi Lahir dan Batin dalam Hukum Islam.....	160
Reinventasi Hukum Islam melalui Integrasi Fiqh dan Tasawuf.....	165
Kritik Reduksionisme Materialistik Modern.....	167
Materialisme dan Penolakan terhadap Alam Ghaib	167

Kelemahan Reduksionisme dalam Menafsirkan	
Fenomena Spiritual	172
Upaya Rekonsiliasi Ilmu Modern dengan Metafisika	
Islam.....	176
Menekankan pentingnya keselarasan lahir-batin	
sebagai kunci realisasi hukum ghaib	181
Al-Malakut sebagai Wāqi' Ḥukmī (Realitas Hukum	
Ilahi)	185
Konseptualisasi Wāqi' Ḥukmī dalam Filsafat Hukum	
Islam.....	185
Al-Malakut sebagai Basis Ontologis Hukum Ilahi	188
Sistem Hukum Ilahi yang Tertulis di Ummul Kitab	193
Nama Ruh sebagai Identitas Takdir Sejati.....	197
Implikasi Teoretis dan Praktis bagi Fiqih Malakuti	199

BAB II

FIQIH DAN TASAWUF

DUA JALAN MENCARI KEBENARAN	205
Hakikat Fiqih sebagai Ilmu Pencari Kebenaran	
Normatif.....	205
Definisi dan Ruang Lingkup Fiqih	205
Epistemologi Fiqih dalam Perspektif Ahlus Sunnah	
wal Jama'ah	209

Hubungan Fiqih dengan Hukum Alam Zahir	213
Prinsip Ijtihad, Qiyās, dan Nas dalam Fiqih	217
Tujuan Fiqih: Menjauhkan yang Haram dan Batil	221
Dimensi Moral dan Legal dalam Fiqih	221
Fiqih sebagai Instrumen Pemeliharaan Maqāṣid al-Sharī'ah	225
Konsep Pencegahan dan Proteksi dalam Hukum Islam	230
Keterbatasan Fiqih terhadap Pengetahuan Batin	232
Hakikat Tasawuf sebagai Ilmu Pencari Kebenaran Hakiki	237
Tasawuf sebagai Ilmu Pembersih Hati dan Pengembangan Spiritual	237
Dimensi Ontologis dan Epistemologis Tasawuf	242
Hubungan Tasawuf dengan Al-Malakut	245
Fokus pada Kesadaran Batin, Shuhūd, dan Kasyf	247
Tujuan Tasawuf: Menuju Al-Ḥaqq dan Penerimaan Takdir	251
Shuhūd, Ma'rifat, dan Hubungan dengan Tuhan	251
Etika Spiritual dan Transformasi Personal	254
Integrasi Tasawuf dengan Hukum Ilahi	258
Kewajiban Manusia Mengetahui Takdirnya	260

Distingsi Teleologis: Ḥifẓ (Penjagaan) dan Shuhūd (Penyaksian)	264
Fiqih: Penjagaan terhadap Zahir dan Ma'nawi	264
Tasawuf: Penyaksian Hakikat dan Realitas Ilahi.....	268
Sinergi Fiqih dan Tasawuf dalam Praktik Ilmiah.....	272
Kritik terhadap Fiqih Positivistik dan Formalisme	
Zahir	276
Reduksi Hukum kepada Ritual dan Teknis Formal	276
Dekonstruksi Epistemologi Fiqih	278
Reduksionisme Hukum Islam	283
Kelemahan Fiqih Positivistik dalam Menghadapi	
Fenomena Malakut	288
Alternatif Pendekatan Fiqih Malakuti	293
Kritik terhadap Dikotomi Fiqih dan Tasawuf.....	295
Kesalahpahaman Historis dan Ideologis	295
Fiqih Tasawuf sebagai Jembatan.....	298
Relevansi terhadap Studi Kontemporer	302
Fiqih Tasawuf sebagai Landasan Konseptual Fiqih	
Malakuti	306
Integrasi Norma Zahir dan Hakikat Ghaib	306
Metodologi Penafsiran dan Ijtihad Spiritual	309

Implikasi Teoretis dan Praktis bagi Hukum dan Etika Islam.....	313
Integrasi Takdir, Nama Ruh, dan Bimbingan Guru Mursyid	320

BAB III

EPISTEMOLOGI FIQIH MALAKUTI	325
Hirarki Pengetahuan dalam Islam: Wahyu, Akal, dan Kasyf.....	325
Wahyu sebagai Sumber Pengetahuan Tertinggi	325
Peran Akal ('Aql) dalam Penalaran Normatif dan Rasional.....	328
Kasyf sebagai Pengetahuan Batin dan Transenden	332
Sintesis Wahyu, Akal, dan Kasyf dalam Epistemologi Islam.....	337
Kedudukan Akal dalam Penetapan Hukum Batin.....	341
Akal sebagai Instrumen Ijtihad Zahir dan Batin	341
Batasan Akal terhadap Pengetahuan Malakut.....	346
Hubungan Akal dengan Prinsip Ḍabṭ dan Taḥqīq.....	348
Kasyf dalam Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah	353
Definisi dan Karakteristik Kasyf.....	353
Beda Kasyf Sunni dengan Pandangan Syiah atau Falsafah Sufi	356

Peran Kasyf dalam Penentuan Hukum Batin	360
Validitas dan Verifikasi Pengalaman Ruhani	364
Kriteria Objektivitas dan Subjektivitas dalam Kasyf	364
Metode Verifikasi dalam Tasawuf Sunni	368
Integrasi Kasyf dengan Prinsip Fiqih dan Al-Qur'an	372
Kritik terhadap Tasawuf Subjektif dan Klaim Absolut Kasyf	377
Ancaman Subjektivitas dan Distorsi Spiritual	377
Posisi Ahlus Sunnah wal Jama'ah terhadap Kasyf Ekstrem	381
Strategi Korektif: Taḥqīq dan Iḥtiyāt	385
Qiyās Malakuti sebagai Metode Analogis Batin	389
Konsep Qiyās Zahir vs. Qiyās Malakuti	389
Mekanisme Analogis untuk Fenomena Ghaib	392
Contoh Praktik Qiyās Malakuti dalam Penetapan Hukum	396
Prinsip Ḍabt, Iḥtiyāt, dan Taḥqīq dalam Hukum Ghaib	400
Ḍabt: Ketelitian dalam Penafsiran dan Implementasi	400
Iḥtiyāt: Sikap Kehati-hatian dalam Menyimpulkan Hukum	403
Taḥqīq: Validasi dan Verifikasi Hukum Malakuti	406

BAB IV

ONTOLOGI UNDANG-UNDANG

ALAM AL-MALAKUT	409
Pengertian Qānūn dan Hukum dalam Islam	409
Terminologi Qānūn, Ḥukm, dan Sunnatullah	409
Hukum Ilahi: Zahir dan Batin.....	413
Dimensi La dan Batin dalam Kehendak Allah	414
Kesatuan Hukum dalam Tauhid	418
Landasan Ontologis Hukum Malakuti	422
Sunnatullah Zahir: Hukum Alam Fisik	426
Determinasi Alam Fisik dan Hukum Kausalitas	426
Hubungan Alam Zahir dengan Fiqih Praktis	431
Studi Kasus Interaksi Zahir dan Ghaib	435
Sunnatullah Batin: Hukum Alam Malakuti	438
Konsep Hukum Ghaib dan Realitas Metafisik	438
Al-Malakut sebagai Domain Wāqi' Ḥukmī	443
Interaksi Hukum Batin dengan Hukum Zahir	447
Sebab Akibat Non-Material dan Dampaknya	451
Fenomena Kausalitas Ghaib dalam Al-Qur'an dan Hadis	451
Pengaruh Hukum Batin terhadap Dunia Material.....	456
Implikasi bagi Etika dan Tindakan Spiritual	460

Relasi Qānūn Malakuti dengan Takdir Ilahi.....	465
Qānūn Malakuti sebagai Manifestasi Kehendak Ilahi	465
Tauhid Rububiyyah dalam Hukum Kosmik.....	470
Nama Ruh: Kunci Selarasnya Takdir dan Qānūn	473
Integrasi Qānūn dan Takdir dalam Kehidupan	
Spiritual	477
Takdir (Qaḍā' wa Qadar) dan Interaksi Hukum Batin.....	481
Dampak Ontologis terhadap Penetapan Hukum	484
Dimensi Etis, Moral, dan Kosmik Hukum Ghaib.....	487
Etika Spiritual dan Moralitas Hukum Malakuti	487
Dimensi Kosmik dan Keseimbangan Alam Zahir Ghaib	490
Implikasi Sosial dan Ekologis dari Qānūn Malakuti	494

BAB V

FORMULASI TEORI BARU: FIQIH MALAKUTI	498
Latar Kelahiran Konsep Fiqih Malakuti.....	498
Kritik terhadap Fiqih Positivistik Zahir.....	498
Kritik terhadap Tasawuf Subjektif.....	502
Kebutuhan Sintesis Fiqih Tasawuf.....	515
Definisi Terminologis dan Operasional Fiqih Malakuti.....	519
Definisi Ilmiah dan Filosofis.....	519
Batasan Ruang Lingkup dan Operasionalisasi	522
Objek, Subjek, dan Wilayah Kerja Fiqih Malakuti	525

Objek: Alam Zahir dan Alam Ghaib	525
Subjek: Ulama, Auliya', dan Peneliti Spiritual	530
Wilayah Kerja: Hukum, Etika, dan Metafisika	533
Fiqh Malakuti sebagai Sintesis Fiqh dan Tasawuf	537
Integrasi Prinsip Normatif dan Hakikat	537
Mekanisme Konseptualisasi Sintesis.....	540
Relevansi terhadap Pencarian Kebenaran Holistik	544
Prinsip-Prinsip Dasar Fiqh Malakuti	549
Prinsip Ḍabṭ: Ketelitian Interpretatif.....	549
Prinsip Iḥtiyāṭ: Kehati-hatian Epistemologis	553
Prinsip Taḥqīq: Verifikasi Hukum Batin	556
Fiqh Malakuti sebagai Koreksi atas Fiqh Positivistik	560
Identifikasi Kelemahan Fiqh Zahir	560
Peran Fiqh Malakuti dalam Menyempurnakan Norma	563
Studi Kasus Implementasi	565
Fiqh Malakuti sebagai Koreksi atas Tasawuf Subjektif.....	569
Mengatasi Klaim Absolut Kasyf.....	569
Penekanan pada Validitas, Verifikasi, dan Prinsip Sunnah	581
Integrasi Praktis dalam Kehidupan Spiritual	585
Diagram Perjalanan.....	589

Model Teoretis Perkembangan Ilmu.....	589
Diagram Sintesis Zahir dan Batin	594
Implikasi Pedagogis dan Penelitian Lanjutan	596

BAB VI

QĀNŪN-QĀNŪN ALAM AL-MALAKUT.....	601
Konsep Qānūn dalam Hukum Ghaib	601
Definisi Qānūn dalam Perspektif Ilmu Malakut	601
Qānūn sebagai Hukum Kosmik dan Metafisik.....	603
Peran Qānūn dalam Mengatur Fenomena Batin dan Zahir	608
Qānūn an-Niyyah: Hukum Orientasi Batin	612
Konsep Niyyah sebagai Sumber Hukum Batin	612
Korelasi Niyyah dengan Akhlak dan Etika	615
Dampak Niyyah terhadap Resonansi Amal	618
Qānūn al-‘Amal: Resonansi Ruhani Amal.....	622
Hukum Amal sebagai Manifestasi Niyyah	622
Hubungan Amal dengan Status Spiritual.....	625
Integrasi Amal Zahir dan Batin	630
Qānūn an-Nūr wa al-Ḥijāb	634
Konsep Cahaya dan Tabir Spiritual.....	634
Fungsi Nūr dalam Menyatakan Hukum Malakuti.....	637
Lima Nūr dalam Menyatakan Hukum Malakuti	639

Dinamika Penghalang (Ḥijāb) dan Implikasinya	646
Qānūn at-Tazkiyah wa at-Tadannus.....	650
Proses Penyucian dan Pencemaran Jiwa	650
Pengaruh Tazkiyah pada Penetapan Hukum Batin	653
Model Koreksi Diri dalam Perspektif Malakut	657
Qānūn al-Irtibāṭ ar-Rūḥānī.....	660
Koneksi Rohani antara Individu dan Alam Malakut	660
Mekanisme Interaksi Kosmik dan Resonansi Hukum.....	663
Implikasi bagi Praktik Spiritual dan Etika	667
Qānūn al-Jazā’ al-Malakūtī.....	671
Hukum Pembalasan dan Ganjaran Batin.....	671
Korelasi Amal, Niyah, dan Ganjaran Kosmik	674
Aplikasi Qānūn Jazā’ dalam Fiqih Malakuti	677

BAB VII

MANUSIA SEBAGAI SUBJEK FIQIH MALAKUTI	681
Struktur Ontologis Manusia dalam Tasawuf	681
Dimensi Zahir dan Batin Manusia	681
Taswiyah al-Nafs sebagai Fondasi Ontologis Fiqih Malakuti	683
Jiwa (Rūḥ), Qalb, dan Akal dalam Epistemologi Malakut	694
Implikasi Ontologis terhadap Hukum Malakuti.....	698

Mukallaf Lahir dan Mukallaf Batin	702
Definisi Mukallaf Zahir dan Batin	702
Tingkatan Tanggung Jawab Spiritual	705
Relevansi dalam Penetapan Hukum Malakuti	708
Konsep Tanggung Jawab Ruhani	712
Hubungan Niyyah, Amal, dan Akibat Batin	712
Kewajiban Spiritual sebagai Basis Hukum	716
Korelasi dengan Etika dan Maqāṣid al-Sharī'ah	719
Dosa Batin dan Konsekuensi Hukumnya	722
Definisi dan Kategori Dosa Batin	722
Dampak Dosa Batin terhadap Hukum Kosmik	725
Strategi Koreksi dan Penegakan Hukum Malakuti	731
Tingkatan Spiritual dan Diferensiasi Taklif	736
Hierarki Tingkatan Ruhani dalam Tasawuf	736
Diferensiasi Kewajiban sesuai Kapasitas Spiritual	740
Integrasi Tingkatan Spiritual dengan Penetapan Hukum	742
Keadilan Ilahi dalam Penilaian Batin Manusia	745
Prinsip Keadilan Kosmik dan Hukum Malakuti	745
Keterkaitan Amal, Niyyah, dan Ganjaran	749
Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah dalam Menilai Batin	752

BAB VIII

IBADAH SEBAGAI TINDAKAN

HUKUM MALAKUTI	757
Ibadah sebagai Tindakan Legal Zahir dan Batin	757
Ibadah sebagai Manifestasi Qānūn Zahir dan Batin.....	757
Dualitas Dimensi Ritual dan Spiritual	760
Integrasi Etika, Norma, dan Kosmos	765
Shalat dan Hukum Kehadiran Qalb	769
Shalat sebagai Simbol Koneksi Zahir Batin.....	769
Hukum Kehadiran Qalb: Fokus dan Shuhūd Spiritual	771
Implikasi bagi Praktik Fiqih Malakuti.....	775
Puasa dan Disiplin Ruhani	779
Puasa sebagai Mekanisme Penjernihan Niyah.....	779
Keterkaitan Fiqih Zahir dengan Hukum Malakuti	783
Pengaruh Puasa terhadap Tingkatan Spiritual	787
Zakat dan Kepemilikan dalam Perspektif Batin.....	792
Zakat sebagai Regulasi Sosial dan Spiritual	792
Hubungan Harta, Niyah, dan Resonansi Malakut.....	795
Penetapan Hukum Zakat Batin	798
Haji sebagai Integrasi Kosmik.....	803
Haji: Ritual Zahir dan Perjalanan Spiritual.....	803

Qānūn Malakuti dalam Makna Tawaf, Sa'i, dan Wuquf	809
Haji sebagai Simbol Hubungan Mikro Makro Kosmik	812
Zikir dan Wirid sebagai Amal Legal Ruhani	816
Fungsi Zikir dalam Mengatur Hukum Batin	816
Zikir sebagai Mekanisme Qānūn ar-Rūḥānī	819
Integrasi Wirid dengan Penetapan Hukum Malakuti	823

BAB IX

AKHLAK, SOSIAL, DAN PERADABAN MALAKUTI	828
Akhlak sebagai Konsekuensi Hukum Ghaib	828
Definisi Akhlak dalam Perspektif Malakuti	828
Korelasi Hukum Ghaib dengan Pembentukan Karakter	832
Akhlak sebagai Manifestasi Qānūn an-Niyyah dan al- 'Amal	834
Dosa Individual dan Dosa Kolektif	837
Konsep Dosa Batin dan Dampaknya terhadap Alam Malakut	837
Dosa Kolektif: Implikasi Sosial dan Kosmik	840
Hubungan antara Pelanggaran Moral Individu dan Krisis Peradaban	843
Ketimpangan Sosial dalam Perspektif Malakuti	846

Analisis Hukum Batin terhadap Kesenjangan Sosial	846
Hubungan Zakat, Amanah, dan Keadilan Kosmik.....	851
Mekanisme Koreksi Sosial dalam Fiqih Malakuti	855
Kepemimpinan, Amanah, dan Tanggung Jawab Ruhani	858
Kepemimpinan sebagai Farḍ Kifāyah Spiritual	858
Amanah dan Integritas dalam Perspektif Malakuti.....	862
Evaluasi Hukum Batin terhadap Kinerja Pemimpin.....	866
Kehancuran dan Kebangkitan Peradaban	870
Faktor Malakuti dalam Krisis Peradaban.....	870
Hubungan Hukum Ghaib dengan Revolusi Spiritual dan Sosial	874
Strategi Kebangkitan Peradaban Berbasis Hukum Ilahi	878
Rekonstruksi Sosial Berbasis Fiqih Malakuti	883
Prinsip-Prinsip Rekonstruksi Sosial Spiritual	883
Integrasi Akhlak, Hukum Malakut, dan Keadilan Sosial	886
Model Implementasi dalam Masyarakat Kontemporer.....	889

BAB X

TAKDIR, DOA, DAN PERUBAHAN REALITAS	895
Takdir sebagai Sistem Hukum Ilahi	895
Konsep Takdir dalam Al-Qur'an dan Sunnah	895

Takdir sebagai Qānūn Malakuti	899
Kaitannya dengan Hukum Zahir dan Batin.....	903
Ikhtiar dan Kebebasan Manusia.....	907
Hakikat Ikhtiar dalam Perspektif Fiqih Malakuti	907
Keseimbangan antara Kebebasan Manusia dan Takdir Ilahi	912
Dampak Pilihan Individu terhadap Realitas Kosmik.....	915
Doa sebagai Intervensi Legal Malakuti.....	919
Doa sebagai Qānūn an-Niyyah dalam Praktik Ruhani	919
Mekanisme Pengaruh Doa terhadap Alam Ghaib	924
Peran Doa dalam Transformasi Hukum Batini	929
Waktu, Barakah, dan Kehancuran Batin	933
Dimensi Waktu dalam Perspektif Malakuti.....	933
Barakah sebagai Mekanisme Kosmik untuk Perubahan.....	938
Hukum Kehancuran Batin dan Pembaruan Spiritual.....	942
Perubahan Nasib dalam Perspektif Fiqih Malakuti	947
Prinsip Hukum Batin dalam Mengubah Realitas	947
Korelasi Amal, Niyyah, dan Ganjaran Malakuti.....	951
Strategi Spiritual untuk Reorientasi Takdir	955
Analisis Qur’ani dan Sejarah Spiritual	958

Kasus-Kasus Perubahan Realitas dalam Sejarah	
Qur'ani	958
Transformasi Spiritual Para Nabi dan Wali	961
Relevansi Historis bagi Praktik Fiqih Malakuti	968

BAB XI

DIALOG, KRITIK, DAN RELEVANSI GLOBAL	973
Fiqih Malakuti dan Tantangan Modernitas	973
Posisi Fiqih Malakuti dalam Era Globalisasi	973
Relevansi Hukum Ghaib terhadap Masalah	
Kontemporer.....	977
Strategi Penyikapan terhadap Krisis Moral dan Sosial	980
Dialog dengan Filsafat Barat dan Sains	985
Titik Temu Metafisika Islam dan Filsafat Barat	985
Potensi Integrasi Sains dan Hukum Malakuti.....	990
Pendekatan Interdisipliner: Tasawuf, Fiqih, dan Sains.....	993
Kritik terhadap Materialisme dan Sekularisme	998
Reduksionisme Materialistik dan Kegagalan Etika	998
Sekularisme dan Hilangnya Dimensi Spiritual	1002
Fiqih Malakuti sebagai Alternatif Humanisme Ilahi	1006
Kontribusi Fiqih Malakuti bagi Pembaruan Hukum	
Islam.....	1011
Reformulasi Fiqih Kontemporer	1011

Sintesis Zahir dan Batin dalam Hukum Islam	1015
Dampak terhadap Maqāṣid al-Sharī'ah.....	1018
Relevansi Global dan Masa Depan Kajian Fiqih Tasawuf.....	1022
Fiqih Malakuti sebagai Diskursus Global.....	1022
Perspektif Multikultural dan Antaragama.....	1026
Proyeksi Penelitian dan Implementasi Masa Depan	1029
 KHĀTIMAH	
MENUJU PARADIGMA FIQIH MALAKUTI	1034
Sintesis Teoretis dan Ruhani dalam Fiqih Malakuti: Rekonstruksi Harmoni antara Hukum Syariat dan Kosmik.....	1034
Penegasan Teori dan Qānūn Malakuti	1036
Menuju Keselarasan Ilahi	1040
Pesan Keilmuan dan Spiritualitas Penulis	1045
Catatan Akhir.....	1046
Daftar Pustaka	1169
Biografi Penulis	1220

BAB I

AL-MALAKUT SEBAGAI REALITAS HUKUM ILAH

Konsep Alam Ghaib dalam Akidah Islam

Pemahaman alam ghaib (al-ghaib) dalam Islam tidak sekadar merupakan konstruksi teologis formal, tetapi juga paradigma integral yang meliputi aspek ontologis, epistemologis, dan hukum. Dalam konteks ini, al-ghaib merujuk pada realitas yang tidak dapat dijangkau oleh indra atau akal manusia secara langsung, seperti sifat-sifat Allah (sifat syubhat), malaikat, neraka, surga, dan takdir (al-qadar). Keyakinan terhadap yang ghaib dinyatakan secara eksplisit dalam Al-Quran sebagai bagian dari keimanan (iman), sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-Baqarah (2:3): *“Iman itu adalah beriman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-Nya, hari akhir, dan kepada takdir yang baik maupun yang buruk”*¹. Konsep ini tidak hanya mendorong loyalitas spiritual, tetapi juga menyusun struktur kognitif dan etik praktis manusia.

Dalam kerangka ontologi, al-ghaib menantang reduksionisme materialistik yang mengklaim realitas hanya terbatas pada yang dapat diobservasi atau diukur secara empiris. Islam mengakui bahwa dunia ini adalah “alam yang terbatas” (dunya al-ma'unah) yang dilengkapi dengan dimensi spiritual yang tidak dapat direduksi menjadi materi semata. Kebenaran ini diilustrasikan dalam Surah

Ikhlas (112:1): “Allahus Samad” (Allah adalah Tuhan Yang Maha Mandiri), yang menegaskan bahwa sifat ke-Esaan (tawhid) Allah meliputi realitas yang melampaui kerangka teoretis manusia². Berbeda dengan paradigma Barat yang sering memisahkan ontology dan epistemology, akidah Islam menyatukan keduanya dalam konsep tawhid, di mana pengetahuan tentang yang ghaib diperoleh melalui wahyu (kashf atau ilham), bukan hanya logika atau pengalaman langsung. Epistemologi al-ghaib berfungsi sebagai pengingat tentang keterbatasan akal manusia ('aql) dalam memahami keteraturan ilahi. Menurut falsafah al-tasawwuf yang dipopulerkan oleh Abu Hamid al-Ghazali, akal manusia adalah “lampu yang redup” (sirajun dzul ilatan), yang membutuhkan pencahayaan wahyu untuk menembus kebodohan (jahalat al-'aql)³. Pandangan ini secara diametral bertentangan dengan positivisme empiris yang mengabaikan realitas transenden. Contohnya, Karl Marx dalam *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844) menyebut agama sebagai “*opiod masyarak*at”, suatu ilusi yang menipu manusia tentang hakikat material sejati⁴. Namun, Islam tidak menganggap al-ghaib sebagai ilusi, tetapi justru sebagai fondasi moral yang meluruskan hasrat duniawi menjadi motivasi kebajikan.

Dari perspektif hukum, al-ghaib menjadi landasan normatif dalam syariat karena keyakinan bahwa hukum-hukum ilahi (syariat) adalah wujud manifestasi kehendak Allah (al-ma'shii) yang bersifat mutlak. Contohnya, konsep taqwa (khawf dan raja') yang dianjurkan dalam Surah Al-Baqarah (2:2) memaksa manusia untuk

mengintegrasikan keyakinan terhadap balasan akhirat (al-akhirah) dalam keputusan etis dan hukum⁵. Fenomena ini berbeda dengan sistem hukum modern yang sering kali mereproduksi homo oeconomicus individu rasional yang hanya didorong oleh keuntungan material.

Kontemplasi tentang al-ghaib juga membuka ruang untuk dialog antara ilmu pengetahuan dan agama. Alvin Plantinga, filsuf teistik Barat, dalam *Warranted Christian Belief* (2000) menyatakan bahwa keyakinan dalam Tuhan tidak perlu dijelaskan secara empiris, karena itu adalah “pengetahuan yang tidak dapat diketahui” (provisionally true). Analogi ini selaras dengan pandangan Islam bahwa mukjizat (ayat), baik alamiah maupun ruhani, adalah bukti tak langsung tentang realitas Allah (al-haqq). Namun, Islam lebih jauh memperkuat bahwa ilmu pengetahuan ('ilm) dan keyakinan (iman) tidak bertentangan, tetapi saling melengkapi dalam mengungkap “tanda-tanda kekuasaan-Nya” (ayat al-qudrat), sebagaimana tercermin dalam Surah Al-Isra (17:85): “Dan tidak ada pengetahuan bagi kita melainkan apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami”⁶.

Kontemporer, konsep al-ghaib menghadapi tantangan dari pluralisme dan sekularisme, yang cenderung mengabaikan dimensi spiritual. Namun, para ulama kontemporer seperti Sayyid Abu al-A'la al-Maududi menekankan bahwa tanpa keyakinan pada yang ghaib, moralitas dan solidaritas sosial akan menciut menjadi transaksi individualistik. Dalam konteks ini, al-ghaib bukanlah penghalang rasionalitas, tetapi malah mendorong manusia untuk

meningkatkan kualitas kesadaran spiritual yang mengilhami tanggung jawab sosial, seperti zakat dan tazkiyat al-nafs.

Al-ghaib dalam akidah Islam bukan hanya kategori teologis, tetapi juga kerangka epistemologi dan hukum yang memungkinkan harmoni antara iman dan aksi. Dalam dunia yang semakin dipersulit oleh materialisme teknosentris, konsep ini mengingatkan bahwa kenyataan utama (haqiqat awwaliyya) melampaui apa yang terlihat. Mempelajari al-ghaib membuka pikiran untuk merenungkan makna hidup di luar dominasi hegemoni duniawi, sebagaimana yang diajarkan Nabi Muhammad SAW dalam hadis qudsi: “Aku bersama hamba-Ku apabila dia menyebut-Nya”⁷.

Definisi dan Terminologi Ghaib

Secara etimologis, kata al-ghaib berasal dari akar kata غ-ي-ب (gha-ya-ba) yang bermakna sesuatu yang tersembunyi, tidak hadir, atau tidak terjangkau oleh pancaindra. Dalam literatur leksikografi Arab klasik, seperti Lisān al-‘Arab, al-ghaib didefinisikan sebagai segala sesuatu yang tidak dapat disaksikan secara langsung oleh manusia, baik karena ketiadaan medium empiris maupun karena keterbatasan kapasitas perseptual manusia itu sendiri⁸. Makna ini menunjukkan bahwa ghaib sejak awal dipahami sebagai kategori realitas, bukan sebagai ketiadaan atau ilusi. Konsep ini kemudian mengalami elaborasi teologis dan filosofis yang mendalam dalam tradisi intelektual Islam, menjadikannya sebuah pilar epistemologis yang membatasi sekaligus menghubungkan pengetahuan manusia dengan pengetahuan ilahi.

Dalam korpus teologi Islam, al-ghaib tidak lagi sekadar konsep leksikal, melainkan menjadi sebuah atribut fundamental keilahian dan ranah pengetahuan yang eksklusif. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa pengetahuan tentang al-ghaib ('ilm al-ghaib) sepenuhnya berada dalam kuasa Allah, sebagai salah satu aspek dari ketuhanan-Nya⁹. Namun, demikian, teologi Islam juga mengakui adanya turunan atau penyingkapan pengetahuan ghaib kepada makhluk pilihan, yaitu para nabi dan rasul, melalui wahyu. Munculnya distinsi antara al-ghaib al-mutlaq (gaib absolut yang hanya diketahui Allah, seperti waktu kiamat) dan al-ghaib al-nisbi (gaib relatif yang dapat diketahui makhluk melalui pemberian ilahi) menjadi krusial dalam memahami dinamika pengetahuan ini¹⁰. Iman kepada al-ghaib, sebagaimana termaktub dalam Hadits Jibril yang mendasar, menjadi rukun iman pertama kali, menandakan bahwa keimanan tidak semata-mata dibangun di atas bukti empiris, melainkan juga atas keyakinan terhadap realitas yang melampaui penginderaan¹¹. Hal ini menempatkan al-ghaib sebagai dasar aksiologis bagi keyakinan dan etika spiritual seorang Muslim.

Melampaui kerangka teologis diskursif, konsep al-ghaib menemukan resonansinya yang dalam dalam filsafat epistemologi, terutama ketika dikontraskan dengan trad filsafat Barat. Analogi yang paling menonjol dapat ditarik dengan distinsi antara fenomena dan noumena dalam filsafat Immanuel Kant. Fenomena adalah dunia yang terwujud melalui struktur kognitif manusia ruang, waktu, dan kategori pemahaman sementara noumena adalah "hakikat sesuatu" (*das Ding an sich*) yang eksis secara independen

dari persepsi kita, namun pada akhirnya tidak dapat dijangkau oleh akal murni¹². Dalam perspektif ini, al-ghaib dapat dipandang sebagai padanan Islam dari ranah noumenal, sebuah realitas objektif yang eksis, tetapi epistemologis tersembunyi dari pandangan biasa. Serupa pula dengan teori "Dunia Ide" Plato yang memposisikan realitas sejati yang sempurna dan abstrak di luar dunia fisik yang bayangan semata¹³. Perbedaan mendasar, tentu saja, terletak pada sifat aksesibilitasnya; jika ranah noumenal Kant tertutup rapat bagi manusia, ranah al-ghaib dalam Islam tetap terbuka, meski secara terbatas, melalui jalur wahyu dan ilham spiritual.

Eksplorasi atas al-ghaib mencapai puncaknya dalam ranah mistisisme atau tasawuf (irfan), di mana fokus bergeser dari kepercayaan intelektual ('ilm) menuju pengalaman langsung dan penyingkapan batiniah (kasyf atau dhawq). Bagi para sufi, hati (qalb) bukan sekadar organ emosi, melainkan sebuah "subtilitas" (latifah) yang memiliki kapasitas persepsi tersendiri, sebuah mata spiritual yang mampu "melihat" kebenaran-kebenaran gaib. Ibnu 'Arabi, misalnya, mengembangkan sebuah kosmologi kompleks di mana alam imajinasi ('alam al-khayal) berfungsi sebagai perantara antara alam jasmani dan alam rohani, sebuah tempat di mana realitas gaib dapat termanifestasi dalam bentuk simbolis dan visioner¹⁴. Proses penyucian hati (tazkiyah al-nafs) menjadi jalan utama untuk menghilangkan "karat" yang menutupi mata batin, sehingga seorang salik dapat menyaksikan tanda-tanda kekuasaan Allah yang gaib di balik tirai realitas fisik. Bagi tradisi ini, mengenal al-ghaib bukanlah upaya intelektual semata, melainkan sebuah transformasi

ontologis diri¹⁵. Di era kontemporer, dialog antara konsep al-ghaib dengan sains modern menghadirkan sebuah persimpangan yang menarik. Meskipun mustahil untuk menyamakan konsepsi teologis al-ghaib dengan fenomena kuantum, paradigm shift dalam fisika modern menawarkan metafora yang kuat mengenai batasan materialisme dan observasi klasik. Sifat probabilistik partikel sub-atom, efek pengamat yang mengubah kenyataan, dan dualitas gelombang-partikel secara tidak langsung menggoyahkan keyakinan akan realitas yang sepenuhnya objektif dan dapat diamati secara terpisah dari pemahaman kita¹⁶. Sementara itu, dari perspektif psikologi kognitif, keyakinan pada realitas yang tidak terlihat seperti tuhan, roh, atau makna kosmik dapat dianalisis sebagai produk dari mekanisme kognitif yang evolutif, yang memberi manusia kemampuan untuk mendeteksi agen dan pola, serta menciptakan narasi koheren yang memberikan tujuan dan comfort dalam menghadapi ketidakpastian eksistensial¹⁷. Pendekatan-pendekatan ini, meskipun berbeda metodologinya, sama-sama menunjukkan bahwa batas-batas "yang nyata" dan "yang terlihat" jauh lebih cair daripada yang diasumsikan sebelumnya.

Al-ghaib adalah sebuah terminologi yang tidak hanya kaya secara semantis, tetapi juga padat secara substantif. Ia berfungsi sebagai kategori ontologis yang menegaskan eksistensi realitas di luar jangkauan empiris, sekaligus sebagai kerangka epistemologis yang mengatur batas-batas pengetahuan manusia dan ilahi. Dari puncak diskursus teologis, kecerdasan filosofis, kedalaman mistis, hingga

refleksi ilmiah modern, al-ghaib terus menjadi sebuah konsep sentral yang menantang, menginspirasi, dan membentuk cara pandang peradaban Islam terhadap realitas itu sendiri sebuah realitas yang terdiri dari alam syahadah yang terlihat dan alam ghaib yang menjadi inti dari misteri dan keimanan.

Epistemologi dan Ontologi Ghaib dalam Tradisi Mutakamilah

Konsep al-ghaib dalam Islam tidak sekadar merujuk pada sekumpulan realitas yang tersembunyi dari panca indera, melainkan berfungsi sebagai sebuah prinsip epistemologis aksiomatik yang secara fundamental membentuk dan membatasi horizon pengetahuan manusia. Ini bukanlah sebuah kelemahan kognitif, melainkan sebuah pengakuan ontologis tentang struktur realitas itu sendiri. Dalam kerangka onto-teologi Islam, realitas dibagi secara koheren antara alam syahadah (yang terlihat) dan alam ghaib (yang tak terlihat), di mana yang terakhir merupakan sumber dan tujuan akhir dari yang pertama¹⁸. Pernyataan dalam Al-Qur'an, "Dan kamu tidak diberi pengetahuan melainkan sedikit sekali" (QS. Al-Isrā', 17: 85), sering ditafsirkan bukan sekadar sebagai pernyataan keterbatasan, tetapi sebagai dekret ilahi yang menetapkan wahyu sebagai satu-satunya jembatan yang sah dan terpercaya untuk menjangkau pengetahuan tentang ranah ghaib. Hal ini menegaskan adanya hierarki epistemologis, di mana pengetahuan yang diperoleh secara akal dan inderah (ilm al-husuli) memiliki validitas hanya dalam ranah empirisnya, sementara pengetahuan tentang esensi metafisik (ilm al-huduri) mutlak bergantung pada transmisi ilahi¹⁹.

Lebih dari itu, para ulama usuluddin dan filsuf Islam mengembangkan kerangka metodologis yang cermat untuk menjaga integritas konsep ini. Imam Al-Ghazali, misalnya, dalam kritisnya terhadap spekulasinya filosofis yang tidak terkendali, menegaskan bahwa akal adalah alat yang sangat berguna namun terbatas. Ia membatasi ruang lingkup akal dan menempatkannya di bawah otoritas wahyu dan ijma' (konsensus ulama) dalam urusan ghaib. Kriteria khabar al-thiqah fī al-ghaib (berita dari sumber terpercaya tentang hal yang ghaib) menjadi filter epistemologis yang membedakan antara keyakinan agama yang sah (iman) dan dugaan atau khayalan semata (zann)²⁰. Pendekatan ini secara implisit menolak materialisme eksklusif yang menganggap realitas hanya terbatas pada apa yang dapat diamati dan diukur, sekaligus menolak pula antirationalisme yang menafikan peran akal dalam memahami tanda-tanda (ayat) Tuhan dalam alam syahadah. Al-ghaib bukanlah entitas yang terasing, tetapi dimensi yang saling menopang dengan alam syahadah, menciptakan kesadaran konstan tentang kehadiran dan kekuasaan sang Pencipta di balik setiap fenomena yang terlihat²¹.

Distinksi antara ghaib mutlak dan ghaib relatif selanjutnya merefleksikan dinamika dan kefleksibelan epistemologis dalam tradisi intelektual Islam. Ghaib mutlak, seperti pengetahuan tentang dzat Tuhan atau waktu pasti terjadinya Kiamat, merupakan rahasia eksklusif ilahi yang tidak akan diungkapkan kepada siapa pun sebelum waktunya. Di sisi lain, ghaib relatif mencakup realitas-realitas yang, meskipun tidak terjangkau oleh inderah, diungkapkan

melalui wahyu dan menjadi bagian dari doktrin islam, seperti keberadaan malaikat yang diciptakan dari cahaya (sebagaimana diimplikasikan dalam QS. Al-Hud, 11: 73 dan hadis-hadis terkait) atau detail surga dan neraka. Perbedaan ini sangat krusial untuk menjaga keseimbangan intelektual dan spiritual. Ibn Sina (*Avicenna*), dalam karyanya *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, meskipun berada dalam tradisi falsafa, juga menyentuh perbedaan antara keberadaan sesuatu (wujud) dan persepsi tentangnya (idrak)²². Dalam konteks Islam, pengetahuan wahyu tentang al-ghaib relatif mengubah statusnya dari sekadar "tidak diketahui" menjadi "diketahui dengan pasti" bagi orang yang beriman, sehingga menjadi fondasi bagi keyakinan dan amalan praktis, sekaligus mencegah penyimpangan ke dalam spekulasi yang tidak bertanggung jawab.

Pada akhirnya, konsepsi Islam tentang al-ghaib berfungsi sebagai sebuah meta-paradigma yang mengatur interaksi antara iman dan ilmu pengetahuan. Ia tidak mengklaim bahwa sains itu salah, tetapi justru mendefinisikan batas dan wilayah keabsahannya. Sains, dengan metode empirisnya, adalah alat yang luar biasa potent untuk menjelajahi alam syahadah, menyingkap hukum-hukum kauniyah yang ditetapkan Tuhan. Namun, pendekatan ini secara intrinsik tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai tujuan akhir eksistensi, moralitas, dan nasib manusia pasca-kematian wilayah yang secara eksplisit menjadi domain al-ghaib. Dengan meletakkan fondasi epistemologis ini, Islam menawarkan sebuah visi dunia yang komprehensif di mana

pencarian ilmu empiris dan perenungan spiritual tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi. Penerimaan akan al-ghaib, didasarkan pada bukti wahyu, pada hakikatnya adalah sebuah akt intelektual yang melahirkan rasa rendah diri intelektual (tawadu') di hadapan keagungan pengetahuan ilahi, sekaligus menanamkan keyakinan Kokoh bahwa di balik setiap misteri yang terungkap oleh sains, masih terdapat misteri yang lebih besar lagi yang hanya dapat diakses melalui cahaya petunjuk-Nya²³.

Perbedaan Ghaib Islam dan Metaphysics Materialistik

Dalam memahami struktur realitas yang tidak terjangkau pengamatan empiris, pandangan Islam tentang al-ghayb (yang ghaib) menawarkan kerangka konseptual yang secara radikal berbeda dengan metafisika materialistik modern. Jika materialisme, dalam garis Descartes dan Hume, mengurangi realitas menjadi fenomena yang dapat distimulasi oleh indera dan dijelaskan melalui hukum fisika deterministik, maka Islam, melalui warisan teologis dan etisnya, menegaskan bahwa ghaib adalah dimensi aktif yang membentuk struktur moral serta hukum agama²⁴²⁵. Keyakinan ini bukanlah akibat kelemahan ilmu pengetahuan, melainkan afirmasi bagi batas-batas epistemik manusia yang mestinya mendorong sikap tunduk kepada kuasa yang absolut. Dalam QS. Ar-Rahman: 12-15, Tuhan menyebutkan ciptaan-Nya dengan detail teknis baik yang kasat mata maupun yang tersembunyi, menunjukkan bahwa eksistensi ghaib tidak inferior terhadap material yang tampak.

Metafisika materialistik, sebaliknya, menghadirkan paradoks: semakin maju teknologi pengukuran, semakin sempit ruang bagi

fenomena yang dianggap "subyektif" atau "mitos". Karl Popper, dalam kritiknya terhadap positivisme, menekankan bahwa keberadaan realitas di luar pengukuran empiris tidak serta-merta menjadi tidak valid, tetapi dalam konteks materialisme, klaim ini sering diabaikan²⁶. Dalam pandangan Islam, keterbatasan inderawi justru adalah dakwah ontologis ingatan bahwa manusia adalah makhluk terbatas, sementara Allah berada dalam keterungkulan yang melampaui temporalitas dan spasialitas. QS. Al-Baqarah: 255 menjelaskan bahwa Tuhan mengetahui rahasia hamba-Nya, termasuk niat dan perasaan, yang tidak terdeteksi oleh alat apapun, tetapi tetap menjadi bagian dari ruang moral yang absah.

Kecaman materialistik terhadap ghaib sering kali bertaut dengan asumsi bahwa realitas adalah entitas tertutup, sepenuhnya dijelaskan oleh struktur atom dan hukum fisika. Namun, dalam pandangan Islam, al-ghayb adalah keterbukaan ruang di mana kehendak ilahi (al-irada al-khaliqa) bertindak tanpa dibatasi oleh prinsip kausalitas deterministik²⁷. Hal ini menyebabkan perbedaan mendasar dalam etika: seseorang yang beriman pada ghaib lebih mungkin membangun kehidupan berdasarkan tanggung jawab moral terhadap Tuhan, bukan hanya terhadap konsekuensi material tindakan. QS. As-Sajdah: 15 menjelaskan bahwa malaikat dan roh dijadikan Tuhan "sebagai malaikat penjaga di surga dan bumi", mengisyaratkan bahwa struktur kausalitas alam ini tidaklah lengkap tanpa pengakuan terhadap dimensi ghaib²⁸.

Sebaliknya, metafisika materialistik dengan fokusnya pada determinisme dan hukum alam cenderung mengabaikan dimensi

moral laten dalam pengertian realitas. Edmund Husserl, dalam *Cartesian Meditations*, menekankan "mundurnya dunia" (world withdrawal) sebagai cara memahami fenomena, tetapi pendekatan ini tetap terjebak dalam kerangka subjek-objek yang tidak menyentuh dimensi trascenden yang diakui Islam²⁹. Ghaib dalam paradigma ini bukanlah kehadiran yang aktif, melainkan kekosongan konseptual yang dipakai untuk mengakui batas ilmu. Jika materialisme melihat dunia sebagai entitas tertutup, Islam mengajarkan bahwa dunia adalah permukaan (zahiriyyat) yang ditopang oleh struktur ghaib (batiniyyat), sehingga keduanya menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan³⁰.

Pertemuan antara kedua paradigma ini memperlihatkan konflik ontologis dan epistemologis yang tajam. Dalam diskursus Barat, fenomena seperti eksistensi Tuhan atau alam akhirat direduksi menjadi "hipotesis metafisik" yang tidak memenuhi syarat ilmiah. Namun, dalam kajian Imam al-Ghazali, al-ghayb adalah dasar dari iman, yang membentuk struktur kognitif dan etis dalam memahami realitas³¹. Islam tidak hanya mengakui ghaib sebagai ontologi, tetapi mengintegrasikannya sebagai metodologi untuk mewujudkan keseimbangan antara rasionalitas dan spiritualitas.

Akibatnya, perbedaan ini menciptakan dua paradigma moral yang berbeda: materialisme, dengan fokus pada kepuasan material dan efisiensi, sering kali mengabaikan nilai-nilai trascenden; sementara Islam, dengan pengakuan terhadap al-ghayb, menegaskan bahwa kebahagiaan manusia tidak hanya terletak pada dominasi alam, tetapi pada harmonisasi dengan hakekat ilahi yang

abadi³². QS. Al-A'raf: 34 memperingatkan bahwa nikmat dunia semata-mata bisa menjadi "tidak berguna" jika tidak diikuti dengan kesadaran akan ghaib. Konsep ghaib dalam Islam bukanlah penghalang ilmu, tetapi pengingat bahwa ilmu itu sendiri bersifat sementara, sebagaimana sifatnya dunia ini.

Ghaib dalam Al-Qur'an dan Sunnah

Konsep ghaib dalam diskursus Islam tidak sekadar merujuk pada sekumpulan entitas misterius yang berada di luar jangkauan indra, melainkan berfungsi sebagai sebuah kategori aksiomatis yang membangun seluruh paradigma epistemologis dan ontologis Islam. Al-Qur'an secara fundamental mengidentifikasi iman kepada ghaib sebagai kriteria primer dalam mendefinisikan subjek beriman, *al-muttaqin*. Ayat pembuka Surah Al-Baqarah, "Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa. (yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib," (QS. Al-Baqarah: 2-3), menegaskan bahwa ghaib bukanlah aksesori iman, melainkan fondasi ontologis yang menopang struktur keagamaan secara keseluruhan. Dalam konteks ini, pengakuan terhadap realitas ghaib merupakan syarat mutlak bagi pembentukan kesadaran religius yang autentik, sekaligus membedakan secara kualitatif antara perspektif teistis dengan naturalisme yang mengandalkan empirisme semata³³. Ketundukan pada otoritas wahyu mengenai wilayah ghaib menjadi penanda awal dari sebuah proyek spiritual integral.

Kerangka ini kemudian dikristalisasi melalui penegasan Al-Qur'an tentang eksklusivitas epistemik wahyu dalam mengakses ranah

ghaib. Al-Qur'an secara konsisten membatasi kapasitas kognitif manusia, menegaskan bahwa pengetahuan tentang ghaib merupakan hak prerogatif ilahi yang hanya diwahyukan secara selektif. Firman Allah, "Katakanlah (Muhammad), 'Aku tidak berkuasa memberikan manfaat ataupun mendatangkan madarat kepada diriku kecuali apa yang dikehendaki Allah. Dan sekiranya aku mengetahui yang ghaib, tentulah aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan aku tidak akan ditimpa bahaya yang buruk. Aku tidak lain hanyalah pemberi peringatan, dan pembawa berita gembira bagi orang-orang yang beriman,'" (QS. Al-A'rāf: 188), mengilustrasikan hal ini secara gamblang. Ayat ini tidak hanya menempatkan Nabi Muhammad dalam posisi ketergantungan total terhadap wahyu, tetapi juga secara implisit mengkritik klaim pengetahuan metafisik yang otonom dari sumber selain wahyu, sehingga menjaga kemurnian tauhīd epistemologis; keyakinan bahwa sumber pengetahuan tertinggi, terutama yang menyangkut hakikat realitas, adalah mutlak berasal dari Allah³⁴. Dialektika antara pengakuan akan eksistensi ghaib dan pembatasan akses pengetahuan tentangnya menciptakan sebuah keseimbangan yang menantang akal manusia untuk beriman tanpa harus mencapai pemahaman kausal yang sempurna, sebuah keadaan yang diistilahkan oleh para filsuf Islam sebagai kebenaran "transendental" yang melampaui bukti rasional³⁵.

Di ranah praksis, Sunnah Nabi berfungsi sebagai medium hermeneutis yang menerjemahkan konsep-konsep ghaib dari ranah abstrak menjadi sebuah kerangka keyakinan yang operasional dan

terinternalisasi. Hadis Jibril yang monumental, yang diriwayatkan oleh Imam Muslim³⁶, menawarkan sebuah taksonomi definitif dari rukun iman iman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari Akhir, dan takdir yang baik maupun yang buruk menunjukkan bagaimana wilayah ghaib diurai menjadi fondasi teologis yang komprehensif. Melalui Sunnah, transendensi abstrak seperti takdir atau eksistensi malaikat diubah menjadi objek iman yang memiliki implikasi langsung pada psikologi, etika, dan perilaku sehari-hari seorang Muslim. Sunnah tidak hanya memberikan daftar isi keimanan, tetapi juga menunjukkan metodologi bagaimana subjek beriman seharusnya berinteraksi dengan realitas ghaib tersebut dalam bentuk ritual, doa, dan kesadaran akan pengawasan ilahi (muraqabah). Sunnah menjembatani kesenjangan antara proposisi teologis Al-Qur'an dengan realitas kehidupan spiritual umat³⁷.

Sinergi antara kerangka Al-Qur'an dan penjabaran Sunnah pada akhirnya membentuk sebuah realitas ghaib yang bersifat operasional di dalam kesadaran kolektif Islam. Keyakinan ini tidak melahirkan sikap fatalis atau pelarian dari dunia, akan tetapi justru membangun sebuah kosmologi yang terintegrasi, di mana alam al-shahadah (dunia nyata) dan alam al-ghayb (dunia gaib) saling menembus dan memberi makna satu sama lain. Keyakinan akan kehadiran malaikat, pencatatan amal, dan timbangan di hari akhir membentuk sebuah "etika horison" yang melampaui kontrol sosial semata, menciptakan pengawas batin yang sangat kuat. Demikian pula, iman kepada takdir memberikan kerangka acuan untuk

memaknai penderitaan dan kebahagiaan sebagai bagian dari rencana ilahi yang lebih besar. Pada tingkatan yang paling fundamental, ghaib berfungsi sebagai axis mundi, poros spiritual yang menggerakkan dan memberikan tujuan kepada seluruh eksistensi manusia dalam pandangan Islam³⁸. Ia adalah latar belakang metafisik yang membuat seluruh ibadah dan perjuangan di dunia fana ini memiliki bobot dan makna eskatologis yang abadi.

Posisi Alam Ghaib dalam Epistemologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah

Dalam kerangka epistemologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah, alam ghaib tidak sekadar menjadi wilayah spekulatif yang menggugah imajinasi metaphysical, melainkan merupakan domain pengetahuan yang dibangun di atas otoritas wahyu, diformulasikan melalui sanad khabar yang shahih, dan dipahami dengan bantuan akal yang terkendali secara teologis. Keberadaan alam ghaib yang mencakup entitas seperti malaikat, jin, ruh, alam barzakh, surga, neraka, serta proses ilahi seperti takdir dan hisab bukanlah konstruksi eksistensial yang bisa ditentang atau dikonstruksi ulang berdasarkan preferensi akal atau pengalaman empiris. Sebaliknya, dalam pandangan Ahlus Sunnah, alam ghaib adalah realitas yang eksistensinya ditetapkan secara kategoris oleh sumber yang tidak mungkin salah: wahyu Ilahi yang terjaga dari kekeliruan dan penyimpangan. Epistemologi ghaib dalam tradisi ini tidak bersifat empiris, spekulatif, atau relativistik, melainkan normatif dan revelatif, yang membentuk struktur keyakinan ('aqidah) yang integral dengan praktik keagamaan dan penalaran hukum³⁹.

Posisi sentral wahyu dalam pengetahuan ghaib terletak pada sifatnya yang ma'shum (terjaga dari kesalahan) dan mu'jizat, yang membedakannya secara kategoris dari sumber pengetahuan lain. Al-Qur'an, sebagai wahyu mutawatir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad , menyatakan secara eksplisit tentang eksistensi alam ghaib dalam surah al-Baqarah ayat 3: "*Yang beriman kepada yang ghaib...*" Ayat ini bukan hanya mengisyaratkan keterlibatan emosional atau spiritual terhadap hal-hal yang tidak tampak, tetapi menegaskan bahwa iman kepada ghaib merupakan ciri utama orang yang beriman (al-muttaqin)⁴⁰. Dalam struktur epistemologis ini, iman bukanlah kebutaan terhadap rasionalitas, melainkan bentuk penerimaan atas realitas yang melebihi kapasitas empiris manusia berdasarkan dasar otoritatif yang sah. Wahyu, oleh karena itu, menjadi satu-satunya jembatan yang sah antara alam syahadah (dunia yang tampak) dan alam ghaib (alam yang tersembunyi), karena akal atau pengalaman tidak memiliki jangkauan ontologis yang memungkinkan untuk mengakses dimensi tersebut secara mandiri⁴¹.

Namun, wahyu tidak hadir dalam ruang hampa epistemik. Dalam aplikasinya, pengetahuan ghaib diwariskan kepada umat melalui khabar ṣādiq berita yang disampaikan oleh Nabi atau para sahabat dengan sanad yang bersambung dan dapat dipertanggungjawabkan. Hadis-hadis yang shahih, seperti yang terdapat dalam kitab Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim, bukan hanya memperluas konten ghaib, tetapi juga memberikan konteks teologis dan praktis terhadap realitas yang tidak terjangkau oleh

pancaindra. Misalnya, penjelasan tentang malaikat Jibril yang datang dalam bentuk manusia (hadis dalam Bukhari, no. 48), atau deskripsi mengenai peristiwa Isra' Mi'raj dan alam barzakh, merupakan informasi yang tidak mungkin diperoleh melalui metode ilmiah konvensional. Keabsahan khabar ini, bagi Ahlus Sunnah, bergantung pada sistem periwayatan ('ilm al-rijāl) dan prinsip konsistensi dalam tradisi keilmuan Islam yang telah dikembangkan secara sistematis sejak abad ke-2 H. khabar ṣādiq menjadi perpanjangan otentik dari otoritas nubuwwah, memungkinkan pewarisan pengetahuan ghaib yang utuh dan terlindung dari distorsi⁴².

Di tengah otoritas wahyu dan khabar, akal memiliki peran yang kritis namun terbatas. Dalam epistemologi Ahlus Sunnah, akal tidak berfungsi sebagai sumber pengetahuan primer terhadap ghaib, melainkan sebagai instrumen interpretatif dan verifikatif. Al-Ghazālī, dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl, menegaskan bahwa akal memiliki dua fungsi: menyatakan kebenaran yang diberitakan oleh wahyu (taṣdīq) dan menghindari kontradiksi logis dalam memahami teks agama⁴³. Namun, akal tidak boleh menjadi hakim (ḥākiman mutlaqan) atas realitas ghaib, karena kategorinya sendiri terbatas oleh kemampuan untuk menjangkau hal-hal yang tidak empiris. Ibn Taymiyyah lebih tegas: ia menolak pendekatan falsafi yang berusaha "menjelaskan" alam ghaib melalui analogi kosmologis Yunani atau struktur logika Aristotelian, karena hal itu dianggap sebagai bentuk takalluf (kepala keras dalam penafsiran) yang membahayakan tauhid⁴⁴. Kritik terhadap filsafat spekulatif ini

bukanlah penolakan terhadap akal secara total, melainkan penegakan batas (ḥadd) antara wilayah yang dapat dijangkau akal (al-ma'qūlāt) dan wilayah yang hanya bisa diketahui melalui wahyu (al-ghuyūb). Pelanggaran batas ini yang disebut sebagai al-takhmīn al-ghaybī atau spekulasi tentang alam ghaib tanpa dalil dianggap sebagai penyimpangan epistemik yang serius, karena berpotensi melahirkan teologi yang dikonstruksi secara subyektif dan tidak selaras dengan ajaran Islam yang autentik⁴⁵.

Lebih dari sekadar fondasi iman, alam ghaib dalam pandangan Ahlus Sunnah juga berfungsi sebagai wāqī' ḥukmī realitas hukum yang menjadi dasar penetapan hukum syar'i, baik dalam dimensi ritual maupun moral. Banyak hukum Islam yang tidak bisa dipahami secara komprehensif tanpa mengakui dimensi ghaib. Misalnya, niat dalam ibadah, yang merupakan prasyarat sahnya suatu amal, adalah entitas batin yang tidak terlihat oleh manusia lain, namun menjadi kriteria ilahi dalam menilai kualitas ibadah. Dalam surah al-Bayyinah ayat 5, Allah berfirman: *"Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus."* Kemurnian niat ini adalah realitas ghaib yang diakui secara hukum oleh syariat. Demikian pula konsep pahala, dosa, dan takdir semuanya mengandaikan adanya dimensi transenden yang tidak dapat diamati secara empiris, tetapi memiliki konsekuensi yuridis dan eksistensial dalam kehidupan manusia⁴⁶.

Pengakuan terhadap alam ghaib bukanlah pengakuan yang bersifat ritualistik atau simbolis, melainkan komitmen

epistemologis dan teologis yang utuh terhadap sistem kebenaran yang diberikan oleh wahyu. Dalam konteks ini, muncullah gagasan tentang Fiqih Malakuti suatu pendekatan fikih yang tidak hanya membahas hukum lahir (fiqih syar'i konvensional), tetapi juga mengakui dan menata hukum-hukum yang berlaku dalam dimensi batin dan ghaib. Fiqih Malakuti mengintegrasikan prinsip-prinsip hukum syar'i dengan realitas metafisik yang menjadi bagian dari kesadaran spiritual Muslim, mengingat bahwa manusia tidak hanya berinteraksi dengan dunia zahir, tetapi juga hidup di tengah interaksi dengan alam malaikat, niat, dan tujuan ilahi⁴⁷. Pendekatan seperti ini menunjukkan keluasan pandangan Ahlus Sunnah dalam memahami hukum Islam sebagai sistem yang holistik, menyentuh seluruh dimensi eksistensi manusia.

Posisi alam ghaib dalam epistemologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah adalah manifestasi dari kesatuan antara wahyu, tradisi keilmuan, dan penalaran terkendali. Ghaib bukanlah wilayah kegelapan yang ditakuti atau dikosongkan dari makna, tetapi realitas yang diketahui melalui jalan yang sah dan diakui secara teologis. Penolakan terhadap spekulasi tanpa dalil, penekanan pada khabar shahih, dan pembatasan peran akal mencerminkan kedewasaan epistemik yang menolak reduksionisme modern sekaligus menolak dogmatisme metafisik. Dalam kerangka ini, iman kepada ghaib bukanlah buta terhadap akal, melainkan puncak dari rasionalitas yang tunduk kepada sumber kebenaran tertinggi: Allah dan Rasul-Nya.

Hubungan Ghaib dengan Takdir

Dalam kerangka kosmologi Islam, eksistensi alam ghaib bukan sekadar entitas metafisik yang terpisah dari realitas empiris, melainkan struktur ontologis yang saling berjaln dengan alam syahadah dan menentukan dinamika takdir manusia. Konsep ghaib yang secara terminologis merujuk pada segala sesuatu yang tidak dapat ditangkap oleh indra manusia namun diyakini keberadaannya berdasarkan dalil naqli dan aqli inisiasi pemahaman yang mendalam terhadap hukum kausalitas ilahiyah dalam konteks qadar dan taqdir. Dalam terminologi teologis Islam, qadar dipahami sebagai pengetahuan mutlak Allah terhadap segala sesuatu sebelum terjadinya, sedangkan taqdir merupakan realisasi takdir tersebut dalam dimensi ruang dan waktu⁴⁸. Kedua konsep ini tidak dapat dipahami secara utuh tanpa merujuk pada struktur ghaib yang menjadi medium transendensi ilmu ilahi ke dalam realitas manusia. Alam ghaib, yang mencakup malaikat, jin, arsy, lauh mahfuzh, dan qadha' ilahi, bukan sekadar latar belakang kosmik, melainkan aktor ontologis yang memediasi relasi antara iradah ilahi dan eksistensi manusia⁴⁹.

Pemahaman terhadap ghaib yang terintegrasi dengan konsep takdir membawa implikasi epistemologis dan praktis yang signifikan dalam pembentukan paradigma keagamaan Islam, khususnya dalam upaya sinergis antara fiqih dan tasawuf. Fiqih, sebagai disiplin hukum yang mengatur manifestasi amaliah manusia dalam dimensi syari'at, sering kali diposisikan secara dikotomis terhadap tasawuf, yang bergerak dalam ranah batin dan makrifat. Namun, ketika

kedua disiplin ini dipahami melalui lensa ghaib dan takdir, muncullah kesatuan teoritis yang menyatukan eksternalitas aturan hukum dengan internalitas pengalaman spiritual. Dalam perspektif Ibnu Arabi, misalnya, syari'at bukanlah sekadar hukum formal, melainkan manifestasi dari sunan ilahiyah yang mengalir dari alam ghaib menuju alam nyata. Setiap amalan fiqhi seperti shalat, zakat, atau haji adalah titik interseksi antara takdir individu (taqdir mu'allaq) dan kesadaran manusia terhadap realitas ghaib⁵⁰. Dalam hal ini, fiqih menjadi sarana kognitif dan etis untuk merespons realitas takdir, sementara tasawuf melengkapi proses tersebut dengan dimensi penghambaan yang mendalam (ubudiyah) dan penghayatan maknawi terhadap qadha'.

Relasi ghaib-takdir juga memperkaya diskursus teodisei dalam Islam. Jika manusia dipahami memiliki ikhtiar dan tanggung jawab moral (mas'uliyah), bagaimana hal ini sejalan dengan klaim bahwa segala sesuatu telah tertulis dalam lauh mahfuzh? Jawaban teologis klasik yang dirumuskan oleh al-Ash'ari dan diperkuat oleh al-Ghazali adalah bahwa takdir bukan determinisme fatalistik, melainkan sistem pengetahuan dan penciptaan ilahi yang mencakup pilihan bebas manusia sebagai bagian dari skenario qadari⁵¹. Dalam kerangka ini, alam ghaib menjadi 'layar metafisik' di mana semua potensi manusia direkam dan dikondisikan, namun tidak menghilangkan ruang bagi ijtihad dan amal saleh. Misalnya, dalam hadis sahih disebutkan bahwa "Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah; orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi," yang mengindikasikan bahwa takdir awal

(fitrah) tidak menutup kemungkinan perubahan melalui lingkungan dan pilihan⁵². Ini menunjukkan bahwa meskipun faktor ghaib menentukan kerangka takdir, manusia tetap diberi ruang untuk bergerak secara moral dan spiritual dalam batas-batas yang telah ditetapkan.

Integrasi fiqih dan tasawuf melalui paradigma ghaib-takdir menghasilkan model agama yang holistik. Fiqih memberikan struktur normatif dan eksoterik (zahir), sedangkan tasawuf menyediakan dimensi esoterik (batin) yang menghubungkan hukum dengan makna. Ketika seorang muslim melaksanakan puasa, misalnya, fiqih menetapkan syarat, rukun, dan hal yang membatalkan, sementara tasawuf mengarahkannya untuk mencapai maqam 'ibadah dengan kesadaran terhadap pengawasan ilahi (muraqabah) dan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs). Kedua dimensi ini bersatu dalam kesadaran bahwa puasa bukan hanya pengendalian fisik, tetapi juga bentuk respons terhadap takdir sebagai bagian dari sunnatullah yang termanifestasi melalui sistem ghaib. Puasa, dalam pandangan ini, adalah ruang dialektis antara ketaatan hukum dan pembebasan spiritual dari belenggu nafsu yang justru menjadi bagian dari qadar nafsi⁵³.

Dari sudut pandang sains kontemporer, meskipun alam ghaib tidak dapat diuji secara empirik, eksistensinya dapat dipahami melalui pendekatan fenomenologis dan hermeneutik yang mengakui keterbatasan metode positivistik dalam menjelaskan realitas total manusia. Tokoh seperti Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa ilmu modern, yang cenderung reduksionis,

gagal menangkap dimensi kesucian dan transendensi dalam kehidupan manusia. Dalam pandangan perennialis, alam ghaib adalah dimensi realitas yang tak terpisah, yang dapat diakses melalui latihan spiritual, simbolisme agama, dan pengalaman mistis⁵⁴. Dalam konteks ini, fiqih dan tasawuf bukanlah disiplin yang saling bertentangan, tetapi dua arus dari satu sungai yang sama: kebenaran wahyu yang memandu manusia menuju realisasi eksistensial yang selaras dengan takdir ilahi.

Hubungan antara alam ghaib dan takdir dalam disiplin keilmuan Islam merupakan sebuah topik yang menempati persimpangan antara metafisika, teologi, dan antropologi. Pemahaman yang mendalam mengenai korelasi ini menuntut pendekatan yang tidak hanya tekstorial, tetapi juga struktural dan holistik, mampu menembus permukaan narasi teks untuk mencapai intisari ontologis yang menjadi landasannya. Alam ghaib, dalam kerangka epistemologi Islam, bukanlah sebuah vacuum ketidaktahuan, melainkan sebuah realitas kognitif yang eksistensinya lebih primer daripada realitas fenomenal yang dijangkau oleh indra. Ia adalah dimensi pra-kausal dari mana semua hukum kausalitas lahiriah berasal, sebuah tatanan kausalitas transendental yang ditetapkan oleh kehendak absolut Illahi. Dalam konteks ini, takdir atau *qadar* bukanlah sebuah skrip deterministik yang memaksakan kehendak, melainkan merupakan realisasi dari sebuah matriks ontologis yang telah dikodifikasi dalam *Ummul Kitab* atau "Luhul Mahfuz", sebuah pengetahuan ilahi yang mencakup seluruh kemungkinan, potensi, dan realitas kejadian sebelum adanya ruang

dan waktu⁵⁵. Pengetahuan ini, sebagaimana tercermin dalam firman-Nya, mengukuhkan bahwa tak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari-Nya, baik di bumi maupun di langit⁵⁶.

Kerangka tasawuf menawarkan sebuah lensa mikroskopis untuk memahami bagaimana realitas ghaib ini termanifestasi dalam eksistensi individual manusia melalui konsep Nama Ruh. Nama Ruh adalah identitas esensial, tanda tangan ilahi yang ditancapkan pada ruh sebelum ia dijiwakan ke janin fisik. Nama ini berkorelasi langsung dengan takdir hakiki, potensi, dan misi hidup seseorang dalam konteks kosmik. Sementara itu, nama lahir adalah label sosial yang diberikan di dunia material. Disparitas antara Nama Ruh dan nama lahir menciptakan sebuah disonansi teleologis, sebuah kondisi di mana individu secara sadar atau tidak berjalan menyimpang dari "sumur takdirnya" sendiri. Kondisi ini, yang dapat diistilahkan sebagai "takdir teralienasi", merupakan akar dari banyaknya kegelisahan eksistensial, kegagalan dalam menemukan makna, dan rasa kehilangan arah dalam kehidupan. Manusia yang terjebak dalam disonansi ini, secara esoteris, sedang menjalani episode kehidupan yang tidak sejalan dengan ketetapan ilahinya, bukan karena Allah mengubahnya, melainkan karena kesadaran dan amalnya tidak resonan dengan frekuensi hakiki Nama Ruhnya⁵⁷. Pencapaian keselarasan antara kedua nama ini, melalui proses penjernihan diri (*tazkiyah an-nafs*), menjadi kunci untuk mengaktualisasikan takdir yang paling tinggi dan sempurna.

Dari perspektif fiqih, pemahaman ini melahirkan sebuah paradigma baru yang melampaui dualisme formalisme spiritualitas,

yang sering kali kita kenal dengan istilah Fiqih Malakuti. Fiqih Malakuti tidak memandang hukum syariah (*zahir*) dan realitas spiritual (*batin*) sebagai dua entitas yang terpisah, melainkan sebagai dua sisi dari satu mata uang kebenaran yang sama. Hukum lahir menjadi kerangka eksistensial, sementara hukum ghaib menjadi ruhnya. Sebuah amal shalih yang dilakukan tanpa kesadaran akan dimensi ghaibnya yaitu niat yang lurus, keikhlasan, dan kesadaran akan kehadiran ilahi hanyalah sebuah gerakan fisik yang kosong. Sebaliknya, pengalaman spiritual tanpa landasan fiqih yang sah rentan tergelincir ke dalam kesesatan dan *ghulū*. Dalam kerangka Fiqih Malakuti, tanggung jawab hukum (*taklif*) seorang mukallaf tidak hanya terpenuhi dengan pelaksanaan ritual, tetapi juga dengan usaha menyelaraskan seluruh dimensi kehidupannya baik lahir maupun batin dengan sunnah Illahi yang mengatur alam ghaib. Ini adalah sebuah soteriologi hukum, di mana pemenuhan hukum menjadi sarana untuk mencapai keselamatan hakiki di dunia dan akhirat⁵⁸.

Peran guru mursyid menjadi sangat sentral dan tidak dapat digantikan dalam perjalanan spiritual seorang murid. Mursyid yang telah disahkan (*murbī*) dalam sebuah silsilah keilmuan bukan hanya seorang penceramah, melainkan seorang ahli hermeneutika realitas spiritual. Ia berfungsi sebagai mediator yang kompeten, mampu membantu murid dalam "membaca" peta takdirnya, mengidentifikasi disonansi antara Nama Ruh dan nama lahir, dan menafsirkan berbagai pengalaman batin baik itu *wārid*, *kasyf*, maupun *hal* melalui kerangka rujukan yang sahih, yaitu Al-Quran,

Sunnah, dan ijma ulama. Tanpa bimbingan seperti ini, eksplorasi individu terhadap alam ghaib dan takdirnya sangat rentan terhadap interpretasi subjektif yang didasari hawa nafsu, klaim-klaim mistis yang tidak terverifikasi, atau bahkan terjerumus ke dalam praktik *ghulū* yang mengabaikan kewajiban syariah. Struktur *tariqah* (jalan spiritual) dengan pembimbingnya menjadi sebuah mekanisme protektif yang menjamin otentisitas pengalaman spiritual dan menjaganya agar tetap berada dalam bingkai *orthopraxy* (*Kesalehan Keyakinan / Benar Ajaran*) dan *orthodoxy* (*Kesalehan Praktik / Benar Perbuatan*) Islam⁵⁹.

Al-Malakut dalam Al-Qur'an

Al-Malakut dalam Perspektif Kosmologi Qur'ani

Dalam wacana hermeneutika Al-Qur'an, konsep al-malakūt menempati posisi sentral sebagai representasi atas realitas transendental yang mengatasi kerangka empirik keseharian. Istilah ini, muncul dalam bentuk kata benda (ism) dengan bentuk al-malakūt, tidak sekadar merujuk pada kerajaan atau kekuasaan dalam makna literal, melainkan merujuk pada domain kosmis yang secara integral mengungkapkan otoritas ilahiah dalam struktur eksistensial jagat raya. Dalam tafsir klasik, al-Malakūt sering dikontraskan dengan al-mulk, tetapi juga dihubungkan dengan al-jabarūt, menciptakan tiga lapisan realitas ontologis dan metafisik yang saling terkait namun berbeda tingkatan. Perbedaan utama antara al-mulk dan al-malakūt terletak pada dimensi fisik temporal dan dimensi non-fisik transendental: al-mulk merujuk pada ranah yang dapat diobservasi, yaitu dunia yang tampak (*dunyā*),

sedangkan al-malakūt merujuk pada dimensi yang berada di luar persepsi inderawi, yakni wilayah pengaturan ilahi yang menyokong dan mengatur seluruh proses kosmik⁶⁰.

Secara etimologis, al-malakūt berasal dari akar kata m-l-k yang mengandung makna kepemilikan, kekuasaan, dan tata kelola. Namun, dalam konteks Al-Qur'an, istilah ini dikhususkan untuk mengungkapkan sistem penguasaan yang bersifat metafisis dan integral, melampaui batas-batas ruang dan waktu. Kata al-malakūt muncul dalam lima ayat dalam Al-Qur'an: QS. al-Baqarah (2):255 (Ayat al-Kursī), QS. al-Mā'idah (5):120, QS. Yūnus (10):27, QS. al-Furqān (25):21, dan QS. al-Mulk (67):1. Dalam semua konteks tersebut, al-malakūt selalu diasosiasikan secara langsung dengan Tuhan tidak pernah dengan makhluk menegaskan monopoli ilahi atas wilayah ini. Dalam Ayat al-Kursī, misalnya, disebutkan: *"Allahu lā ilāha illā Huwa, al-Ḥayyu al-Qayyūm. Lā ta'khudhuhu sinatuw wa lā naum, lahu mā fī al-samāwāti wa mā fī al-arḍ. Man dhalladhī yašfa'u 'indahu illā bi-idhnih? Ya'lamu mā baina aidīhim wa mā khalfahum, wa lā yaūšūna bi-syai'in min 'ilmihi illā bi-mā syā'a. Wa si'a kursiyyuhu al-samāwāti wa al-arḍ, wa lā yaūduhu ḥifẓuhumā, wa Huwa al-'Aliyu al-'Aẓīm."* Dalam ayat ini, meskipun istilah al-malakūt tidak disebut secara eksplisit, konteks kursī yang meliputi langit dan bumi secara implisit mengarah pada realitas al-malakūt, sebagai wilayah di mana Allah mengatur semua urusan⁶¹. Tafsir Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa kursī bukan sekadar simbol kekuasaan fisik, melainkan manifestasi energi ilahi yang menopang eksistensi

seluruh alam semesta dalam kerangka tadbīr (pengaturan) dan taqdir (penentuan)⁶².

Relasi antara al-mulk, al-malakūt, dan al-jabarūt membentuk hierarki metafisis yang secara sistematis mengungkap struktur kosmologi Qur'ani. Al-mulk, dalam teologi Islam klasik, merujuk pada dunia terlihat alam materi yang tunduk pada perubahan dan kehancuran sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Furqān (25):26: *“Wa lahu al-mulk yawma'idzin wal-hamdu li-llāhi”* (Dan hanya bagi-Nya kerajaan pada hari itu, dan segala puji bagi Allah). Di sisi lain, al-malakūt adalah wilayah pengaturan yang lebih mendalam domain di mana hukum ilahi diimplementasikan melalui malaikat, wahyu, takdir, dan prinsip sebab-akibat yang tak selalu tampak. Ini adalah wilayah al-ghayb, yang tidak dapat dijangkau oleh akal tunggal tanpa wahyu. Sedangkan al-jabarūt, meskipun tidak digunakan dalam bentuk kata benda dalam Al-Qur'an secara eksplisit, diangkat oleh para sufi dan filosof Islam seperti al-Ghazālī sebagai ekspresi kekuatan mutlak dan keagungan ilahi yang tidak terbatas (al-qudra al-muṭlaqa), yang sering disebut dalam doa dan literatur tasawuf⁶³. Dalam kerangka ini, al-jabarūt bisa dipahami sebagai dimensi tertinggi dari eksistensi ilahi wilayah di mana kehendak mutlak Allah terungkap tanpa hambatan, melampaui bahkan struktur hukum kosmik yang berlaku di al-malakūt.

Yang menarik dalam perspektif kosmologi Qur'ani adalah klaim bahwa al-malakūt bukanlah dunia yang sepenuhnya terpisah dari al-mulk, melainkan realitas yang menembus, menyokong, dan mengatur dunia fisik dari dalam. Ini sesuai dengan konsep tajalliyāt

(manifestasi) dalam metafisika Islam, di mana Tuhan hadir dalam seluruh eksistensi, tidak karena hulūl (Tuhan menempati tubuh makhluk), tetapi karena tasykīk al-wujūd (gradasi eksistensi) menurut pemikiran Ibn ‘Arabī. Dalam pandangan ini, al-malakūt adalah tataran realitas yang lebih halus dari al-mulk, namun tetap berinteraksi secara dinamis. Seorang mistikus seperti al-Qāshānī menyatakan bahwa malaikat yang merupakan penghuni utama al-malakūt tidak bertindak secara otonom, melainkan merupakan instrumen pengungkapan perintah ilahi yang disampaikan melalui al-lawh al-mahfūz (lauh yang terpelihara), yang juga termasuk wilayah al-malakūt⁶⁴.

Dari segi epistemologi, pemahaman tentang al-malakūt tidak dapat diraih melalui pendekatan empiris-scientific semata, melainkan memerlukan integrasi antara wahyu, akal, dan pengalaman batin. Ilmu modern tentang kosmologi yang merangkai teori relativitas, mekanika kuantum, dan kosmogoni mampu menjelaskan bagaimana alam semesta terbentuk dan berkembang, tetapi tetap tidak menyentuh pertanyaan tentang "mengapa" dan "dengan otoritas apa" seluruh sistem ini beroperasi. Di sinilah al-malakūt memasuki ruang dialog ilmu pengetahuan dan teologi: sebagai dimensi pengaturan ilahi yang tak terlihat namun menjadi prasyarat bagi keteraturan kosmik (nizām kawnī). Konsep al-malakūt menawarkan paradigma keilmuan yang tidak dualistik tidak memisahkan dunia fisik dari dunia metafisik, tetapi menyatukannya dalam struktur hierarkis dari realitas yang bersumber dari satu mabda’ (asal usul), yaitu Allah swt.

Pemahaman tentang al-malakūt juga memiliki implikasi etis dan eksistensial yang mendalam. Bagi manusia, menyadari bahwa seluruh alam semesta, baik yang tampak maupun tersembunyi, berada di bawah kendali Allah dalam al-malakūt, menghadirkan keseimbangan psikologis-spiritual antara *khawf* (takut) dan *rajā'* (harap). Ini meruntuhkan egoisme manusia yang mengira dirinya merdeka secara mutlak, sekaligus menumbuhkan rasa tanggung jawab bahwa setiap tindakan tidak terlepas dari pengawasan ilahi. QS. al-Mulk (67):2 menyatakan: "*Alladhī khalaqa al-mawta wa al-ḥayāta li-yabṭulakum ayyukum aḥsanu 'amalā...*". Ujian ini terjadi dalam al-mulk, tetapi hasil dan evaluasinya disimpan dan ditentukan dalam al-malakūt. Oleh karena itu, amal tidak ditimbang menurut ukuran duniawi, melainkan menurut parameter ilahi yang transenden. Proses penghapusan dan penetapan takdir ini diperkuat dalam firman-Nya: "*Yamhuw Allāhu mā yashā'u wa yuthabbit, wa 'indahū ummu al-kitāb*" (Allah menghapus apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab (Induk Al-Qur'an))⁶⁵. Ayat ini secara gamblang menggambarkan dinamika manajemen ilahi di al-malakūt (yang diidentikkan dengan 'Ummul Kitab'), yang mencerminkan kekuasaan absolut atas realitas yang termanifestasi di al-mulk.

Al-malakūt dalam Al-Qur'an tidak sekadar istilah teologis, melainkan kategori kosmologis yang membentuk tulang punggung pandangan dunia Islam terhadap realitas. Ia merupakan dimensi pengaturan ilahi yang menjadi penghubung antara dunia fisik (al-mulk) dan keagungan mutlak ilahi (al-jabarūt). Ia adalah wilayah di

mana takdir diwujudkan, malaikat bertindak, dan hukum-hukum ketuhanan diaktualisasikan ke dalam struktur kausal alam semesta. Dalam epistemologi Islam, al-malakūt mengingatkan bahwa pengetahuan yang lengkap tentang realitas memerlukan lebih dari observasi; memerlukan tafsīr, ta'wīl, dan ma'rifah. Studi tentang al-malakūt oleh karenanya tidak hanya relevan dalam lingkup tafsir, tetapi juga dalam dialog antara agama dan sains modern, terutama dalam merumuskan kosmologi yang berakar dalam nilai-nilai ilahiah.

Hubungan Al-Malakut dengan Alam Zahir dan Alam Syahadah

Dalam kerangka pemikiran kosmologis Islam, realitas tidak dapat dipahami secara reduktif melalui paradigma empiris semata; melainkan harus ditangkap dalam struktur yang mencakup dimensi eksistensial yang lebih luas melintasi batas-batas pengamatan inderawi menuju dimensi yang mendahului dan menopang keteraturan kosmos. Di sinilah konsep al-malakūt, yang secara harfiah berarti "kerajaan" atau "wilayah kekuasaan", menempati posisi sentral dalam penafsiran teologis-metafisik terhadap alam semesta. Istilah ini, yang muncul secara berulang dalam al-Qur'an, bukan sekadar simbol kekuasaan ilahi, melainkan sebuah realitas ontologis yang menjadi poros relasi dialektis antara alam zahir yang bisa dirasakan oleh manusia sebagai dunia empiris (al-'ālam al-zāhir) dengan alam syahadah, yakni alam kesaksian eksistensial yang dalam tradisi tasawuf sering dikaitkan dengan realitas kehadiran Tuhan dalam seluruh tatanan keberadaan⁶⁶. Kajian terhadap hubungan antara al-malakūt dan dua alam tersebut tidak

hanya membuka gerbang pemahaman terhadap kosmologi Qur'āni, tetapi juga menawarkan paradigma alternatif dalam epistemologi ilmu, yang mengintegrasikan pengetahuan eksperimental dengan pengalaman transenden.

Secara linguistik, al-malakūt berasal dari akar kata m-l-k, yang berkaitan dengan kepemilikan, kekuasaan, dan pemerintahan. Dalam konteks al-Qur'an, istilah ini sering digunakan secara paralel dengan al-samāwāt wa al-arḍ (langit dan bumi), tetapi bukan sebagai sinonim, melainkan sebagai dimensi lain dari realitas yang meliputi dan menopang dunia fisik. Sebagaimana ditegaskan dalam Surah al-Mulk (67:1): *"Tabāraka alladhī biyadihi al-mulku wa huwa 'alā kulli shay'in qadīr"* "Maha Suci Dzat yang di tangan-Nya kekuasaan (al-mulku), dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu." Frasa biyadihi al-mulku menandai bahwa al-malakūt bukan fenomena yang otonom, melainkan wilayah yang sepenuhnya tunduk pada kehendak Ilahi. Dalam tafsir Ibn 'Āshūr, al-malakūt dipahami sebagai "wilayah kekuasaan ilahi yang meliputi semua alam, termasuk yang gaib dan yang tampak, yang tak bisa dijangkau oleh pengamatan manusia namun tetap secara aktif berperan dalam menjaga keseimbangan kosmis"⁶⁷. Dari sini terlihat bahwa al-malakūt tidak hanya bersifat metafisis, tetapi juga menyatu dengan struktur realitas yang tampak melalui mekanisme imanensi ilahi.

Hubungan antara al-malakūt dan alam zahir mengungkapkan dialektika yang kompleks antara realitas empiris dan metafisis. Alam zahir, sebagai domain pengamatan ilmiah, dikenali melalui panca indera dan metode eksperimental. Namun, menurut paradigma Qur'āni, eksistensi alam zahir tidak mungkin dipahami secara

komprehensif tanpa mengakui sumber asalnya yang transenden. Al-Qur'an menegaskan: *"Wa mā khalaqnā al-samā' wa al-arḍ wa mā baynahumā illā bi'l-ḥaqq"* (Q.S. al-Ahqāf: 3) *"Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan segala yang ada di antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang hak."* Kata bi'l-ḥaqq di sini tidak hanya berarti 'benar' atau 'nyata', tetapi juga mengandung dimensi kosmologis yang mendalam: bahwa alam zahir diciptakan berdasarkan prinsip kebenaran ontologis yang berasal dari al-malakūt⁶⁸. Struktur hukum alam (natural laws) yang dikaji oleh sains modern seperti hukum gravitasi, termodinamika, atau kausalitas logis bukan fenomena otonom, melainkan ekspresi dari sistem keteraturan yang di-project-kan dari al-malakūt ke dalam alam zahir. Dalam pandangan Ibnu Sīnā, setiap gerak dan perubahan dalam alam ini adalah refleksi dari al-'aql al-kullī (akal universal), yang merupakan manifestasi awal dari tatanan ilahi dalam hierarki eksistensi⁶⁹. Jadi, keteraturan alam zahir tidak terjadi secara kebetulan, melainkan merupakan perwujudan dari sunnatullāh (sunna ilahiyyah), yang berasal dari wilayah al-malakūt.

Sementara itu, alam syahadah dalam pengertian sufi merujuk pada dimensi pengalaman langsung terhadap kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu. Kata syahādah sendiri berakar dari kata yang sama dengan saksi (syāhid), yang dalam konteks ini menandai kesadaran eksistensial akan kebenaran yang tak bisa dibuktikan secara empiris, tetapi dirasakan melalui hati dan intuisi ruhani. Al-Ghazālī, dalam kitab Mi'yār al-'Ilm, menegaskan bahwa pengetahuan 'ilm al-yaqīn (pengetahuan keyakinan) dan 'ayn al-yaqīn (pengetahuan dengan penglihatan batin) hanya dapat dicapai

ketika jiwa mampu menembus tirai alam zahir dan masuk ke dalam alam syahadah, di mana realitas al-malakūt mulai terungkap⁷⁰. Dalam pandangan ini, alam syahadah bukanlah ruang fiksi, melainkan dimensi yang sama nyatanya dengan dunia fisik, hanya saja berada dalam frekuensi eksistensial yang lebih halus. Al-malakūt, sebagai sumber dari kedua alam tersebut, menjadi mediator antara transendensi mutlak (tanzīh) dan imanensi ilahi (tashbīh). Konsep ini selaras dengan pandangan Mulla Sadrā tentang al-harakat al-jawhariyyah (gerak substansial), yang menyatakan bahwa realitas kuantitas dan kualitas makhluk senantiasa berubah karena aliran wujud dari al-malakūt ke alam zahir secara terus-menerus⁷¹.

Mekanisme transendensi dan imanen dalam kosmos Qur'āni beroperasi melalui dua poros utama: tanzīh yang menegaskan bahwa Allah itu Maha Tinggi, tak serupa dengan apa pun dan tashbīh yang menyatakan bahwa kehadiran-Nya nyata dalam setiap celah keberadaan. Dinamika ini bukan pertentangan, melainkan kesatuan dialektis yang memungkinkan alam zahir berfungsi sebagai ayat (tanda-tanda) dari al-malakūt. Sebagaimana disebutkan dalam Surah Fushshilat (41:53): "Sanurīhim āyāti-nā fī al-āfāqi wa fī anfusihim hattā yatabayyan lahum annahu al-ḥaqq" "Kami akan memperlihatkan tanda-tanda Kami di segenap alam raya dan dalam diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah kebenaran." Ayat ini menegaskan adanya hermeneutika kosmis: bahwa alam zahir bukanlah sistem tertutup, tetapi teks yang bisa dibaca sebagai wahyu yang berulang-ulang (tajalliyat). Dalam pandangan Nasr, dunia modern telah mengalami

profanisasi alam (desacralization of nature), yakni kehilangan kesadaran akan dimensi imanen ilahi dalam alam, sehingga menyebabkan krisis ekologis dan spiritual⁷². Sebaliknya, kosmologi Qur'āni menawarkan jalan lain: mengembalikan alam zahir ke dalam kerangka syahadah, di mana setiap fenomena menjadi saksi atas kekuasaan dan keindahan al-Malik al-Quddūs.

Hubungan antara al-malakūt, alam zahir, dan alam syahadah membentuk struktur kosmologis yang holistik dalam pemikiran Islam. Al-malakūt bukan hanya wilayah transenden yang terpisah, tetapi sumber keteraturan, kesatuan, dan makna dalam alam zahir. Dialektika antara realitas empiris dan metafisis tidak menunjukkan dikotomi, melainkan hierarki eksistensial yang saling melengkapi. Melalui mekanisme transendensi dan imanen, alam semesta menjadi medan tajalli (manifestasi) kehendak ilahi, di mana ilmu pengetahuan dan pengalaman spiritual bersatu dalam kesaksian eksistensial. Pemahaman ini memberikan dasar epistemologis yang kuat bagi pengembangan ilmu yang tidak hanya rasional dan empiris, tetapi juga berakar pada prinsip-prinsip ontologis ilahi. Dalam konteks pendidikan dan penelitian ilmiah kontemporer, revitalisasi konsep al-malakūt dapat menjadi landasan bagi integrasi sains dan spiritualitas, yang sangat dibutuhkan di tengah krisis makna di era modern.

Fungsi Teguran, Hikmah, dan Perintah Ilahi melalui Al-Malakut

Al-Malakut tidak sekadar merupakan wilayah metafisik yang berada di luar jangkauan indrawi, melainkan ia adalah subsistem realitas yang menjadi medium utama penampakan dan aktualisasi

kehendak Ilahi. Al-Malakut, sering kali diidentikkan dengan 'alam al-amr (dunia perintah) atau 'alam al-ghayb (dunia gaib), berhadapan dengan 'alam al-khalq (dunia ciptaan) atau 'alam al-shahadah (dunia nyata)⁷³. Diferensiasi ini bukanlah dualisme substansial yang memisahkan antara yang sakral dan profan, melainkan sebuah hierarki kausalitas di mana segala fenomena di alam semesta terlebih dahulu ditetapkan, dirancang, dan diperintahkan dalam al-Malakut sebelum kemudian manifestasinya terjadi dalam realitas fisik. Al-Malakut berfungsi sebagai blueprint kosmik, papan tulis ilahi (lawh mahfuz) di mana skenario besar kehidupan, hukum-hukum kauniyah, dan takdir-takdir universal tergarut dengan sempurna. Ia adalah dimensi transenden yang menjiwai dimensi imanen, menjadikan alam raya ini bukan sebagai mekanisme buta, melainkan sebagai teks hidup yang senantiasa berkomunikasi dengan makhluk yang cerdas.

Manifestasi kehendak Allah melalui al-Malakut ini sejatinya tersalurkan melalui tiga modalitas utama yang saling terkait: teguran, hikmah, dan perintah. Sebagai media penampakan kehendak, al-Malakut memproyeksikan intensusi ilahi ke dalam struktur realitas sehingga alam dapat berfungsi sebagai cermin yang reflektif sekaligus interaktif. Ayat-ayat kauniyah, yakni fenomena alam semesta mulai dari perputaran galaksi hingga pertumbuhan sehelai daun merupakan terminal dari proyeksi ini⁷⁴. Mereka bukan sekadar bukti eksistensial (burhan al-wujud), melainkan juga adalah hukum Ilahi yang berjalan konsisten, yang dalam bahasa Qur'ani disebut sebagai sunnatullah. Setiap gempa bumi, setiap perubahan

iklim, bahkan setiap keberhasilan dan kegagalan usaha manusia, dalam perspektif ini, dapat dibaca sebagai manifestasi dari hukum yang berasal dari al-Malakut. Ini adalah wujud dari teguran ('ibrah) yang tidak selalu bersifat verbal, tetapi lebih sering bersifat situasional dan kausal, menuntut manusia untuk melakukan introspeksi spiritual dan koreksi perilaku.

Lebih dari sekadar teguran, ayat-ayat kauniyah merupakan penampakan hikmah ilahi yang mendalam. Hikmah ini terlihat pada keteraturan (order), keseimbangan (balance), dan kesempurnaan (perfection) yang melekat pada kosmos. Presisi astronomis dalam orbit planet, mekanisme simbiotik dalam ekosistem, dan kode genetik yang rumit dalam setiap makhluk hidup adalah semua manifestasi dari kebijaksanaan Sang Pencipta⁷⁵. Qur'an secara eksplisit menyeru manusia untuk melakukan tafakkur (kontemplasi) dan tadabbur (refleksi mendalam) terhadap tanda-tanda ini. Fungsi hikmah ini tidak hanya bersifat informatif menunjukkan adanya Pencipta yang Mahabijaksana tetapi juga bersifat transformatif. Penyerapan hikmah kosmik ini diharapkan mampu membentuk karakter dan etos manusia yang selaras dengan prinsip-prinsip keadilan, keindahan, dan keseimbangan yang tertanam dalam alam. Ini adalah dimensi epistemologis dari al-Malakut, di mana alam menjadi gudang ilmu pengetahuan spiritual yang tak terbatas.

Di puncaknya, al-Malakut menyampaikan perintah ilahi secara non-verbal namun sangat imperatif. Hukum-hukum fisika, biologi, dan kimia adalah bentuk paling mendasar dari amr ilahi (perintah Allah) yang berlaku terus-menerus di alam⁷⁶. Matahari

"diperintahkan" untuk terbit dari timur, benih "diperintahkan" untuk berkecambah, dan gravitasi "memerintah" planet untuk tetap pada lintasannya. Perintah-perintah kauniyah ini berjalan seiring dengan perintah-perintah normatif yang disampaikan melalui wahyu (ayat qauliyah). Sinergi antara keduanya menciptakan sebuah kosmologi Qur'ani yang memiliki dimensi normatif yang kuat. Artinya, memahami kosmos tidak hanya urusan ilmu pengetahuan semata, tetapi juga merupakan kewajiban religius dan etis. Menyimpang dari keseimbangan alam, misalnya, bukan hanya pelanggaran ekologis, tetapi juga bentuk pembangkangan terhadap sunnatullah, suatu perintah ilahi yang termaktub dalam tekstur realitas itu sendiri. Rasulullah Saw. dalam sebuah hadis yang mashur menegaskan, "Jika hari Kiamat tiba dan di tangan salah seorang dari kalian ada bibit pohon, maka tanamlah ia⁷⁷."

Dimensi normatif kosmologi Qur'ani ini menempatkan manusia tidak sekadar sebagai penonton (observer) atau penguasa (master) alam, melainkan sebagai khalifah fil ardh (wakil Tuhan di muka bumi) yang bertanggung jawab untuk menjaga dan memelihara keharmonisan antara 'alam al-amr dan 'alam al-khalq. Teguran, hikmah, dan perintah yang mengalir dari al-Malakut menjadi kerangka acuan bagi pembangunan peradaban yang holistik, di mana kemajuan sains dan teknologi harus dijiwai oleh etika ketuhanan dan kepedulian kosmik. Membaca alam sebagai rangkaian ayat-ayat ilahi yang dinamis adalah sebuah imperatif yang mengubah paradigma dari antroposentrisme menuju

teosentrisisme kosmik, sebuah pandangan dunia di mana setiap tindakan manusia dinilai berdasarkan kesesuaiannya dengan tatanan ilahi yang terpancar dari alam gaib hingga alam nyata⁷⁸.

Ayat Terkait Takdir, Qadar, dan Ilmu Allah

Diskursus ilmu kalam dan filsafat Islam sejak masa klasik senantiasa dihadapkan pada sebuah paradoks yang mendalam: bagaimana memadukan keabsoluhan ilmu dan kehendak Allah SWT dengan konsep tanggung jawab dan ikhtiar manusia? Problem ini berakar pada pemahaman takdir (qadar) yang sering kali terjebak dalam dikotomi fatalisme (Jabariyah) dan kebebasan mutlak (Qadariyah). Untuk menembus jalan buntu tersebut, perlu dikembangkan sebuah kerangka analitis yang mampu memetakan wilayah operasional dari setiap prinsip teologis. Kerangka ini dapat dibangun melalui lensa difergensi antara hukum ghaib dan hukum lahir. Hukum ghaib merujuk pada realitas metafisik yang berada diluar jangkauan inderawi dan kausalitas empiris, mencakup ilmu Allah Azza wa Jalla, qadha' (ketetapan akhir), dan Lauhul Mahfuz. Sementara itu, hukum lahir adalah hukum yang mengatur alam semesta yang dapat diamati, dijangkau oleh akal, dan di dalamnya manusia diberi peran kausal, termasuk hukum syara', hukum fisika, hukum biologi, dan etika sosial. Keduanya bukanlah dua entitas yang terpisah dan bertentangan, melainkan dua tingkatan realitas (maratib al-wujud) yang saling terintegrasi dalam satu kesatuan weltanschauung Tauhid. Esai ini akan menganalisis secara tematik empat pilar ayat Al-Quran QS. Ar-Ra'd(13:39), QS. Al-Hadid(57:22), QS. Al-Qamar(54:49), dan QS. Al-Anfal(8:17) untuk

mendemonstrasikan bagaimana ayat-ayat tersebut, jika dipahami secara mendalam, justru menguatkan sikap dialektis antara kepastian ilahi di ranah ghaib dan dinamika ikhtiar di ranah lahir.

Ayat pertama yang menjadi fondasi bagi kerangka ini adalah firman Allah dalam QS. Ar-Ra'd(13:39): "Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah Ummul-Kitab (Induk Kitab)." Ayat ini secara eksplisit memperkenalkan adanya dua tingkatan ketetapan. Pertama, ketetapan yang bersifat dinamis dan dapat berubah ("menghapuskan dan menetapkan"), dan kedua, ketetapan yang bersifat absolut dan primer ("Ummul-Kitab"). Proses "menghapuskan dan menetapkan" beroperasi dalam ranah hukum lahir. Inilah ruang di mana doa, istighfar, amal shaleh, dan usaha manusia memiliki dampak kausal. Sebuah nasib buruk yang telah *"ditetapkan"* dalam laju sejarah seseorang dapat *"terhapus"* dan digantikan dengan nasib yang lebih baik karena ia memutuskan untuk berikhtiar dan berdoa. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Tidak ada yang dapat menolak takdir selain doa"(HR. Tirmidzi & Ibn Majah). Ini menegaskan bahwa di tingkat manifest (lahir), takdir memiliki sifat responsif terhadap usaha hamba. Namun, di sisi lain, "Ummul-Kitab" atau Lauhul Mahfuz di sisi Allah adalah realitas ghaib yang mencatat segala sesuatu sejak zaman azali. Allah telah mengetahui secara pasti bahwa hamba-Nya itu akan berdoa dan nasibnya akan berubah. Tidak ada kontradiksi antara perubahan di ranah lahir dan kepastian di ranah ghaib, karena perubahan itu

sendiri telah menjadi bagian dari pengetahuan ilahi yang Maha Sempurna⁷⁹.

Selanjutnya, QS. Al-Hadid(57:22) menegaskan dimensi absolut dari hukum ghaib: *"Tidak ada suatu bencanapun yang menimpa di bumi dan tidak ada pula yang menimpa dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuz) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah."* Secara tekstual, ayat ini condong pada pandangan predestinasi. Namun, jika dikontekstualisasikan dengan kerangka lahir-ghaib, maknanya menjadi lebih bernuansa. Ayat ini berbicara tentang tingkatan realitas yang paling fundamental di ranah ghaib: catatan ilahi atas segala kejadian. Yang menjadi persoalan bukanlah kebenaran pencatatan ini, melainkan bagaimana peristiwa yang "tertulis" tersebut terwujud di alam lahir. Sebuah bencana misalnya, bangunan runtuh memang sudah tertulis di Lauhul Mahfuz. Namun, proses manifestasinya di dunia lahir melalui serangkaian sebab yang bisa jadi adalah kelalaian teknis, penggunaan material yang tidak memenuhi standar, atau korupsi. Dalam perspektif ini, hukum lahir yang berupa hukum fisika rekayasa dan hukum moral etika menjadi wasilah (perantara) bagi terwujudnya ketetapan ghaib. Manusia tetap bertanggung jawab atas penyebab-sebab di dunia lahir yang ia ciptakan, meskipun hasil akhirnya berada dalam skenario ilahi⁸⁰. Konsep ini sejalan dengan pemahaman klasik tentang 'aqidah Ahlus Sunnah yang menolak ekstremitas Jabariyah dan Qadariyah.

Ayat ketiga, QS. Al-Qamar(54:49): "*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (qadar),*" memberikan landasan kosmologis yang menghubungkan ranah ghaib dan lahir. Kata qadar di sini tidak semata-mata berarti "nasib" atau "takdir", tetapi lebih pada "ukuran", "takaran", atau "potensi esensial". Setiap entitas dalam ciptaan, dari partikel subatom hingga galaksi, dari bakteri hingga manusia, memiliki qadar sebuah batasan, kodrat, dan potensi yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta di ranah ghaib. Inilah hukum universal yang menjaga keteraturan kosmos. Sebuah biji memiliki qadar untuk menjadi pohon, namun ia tidak akan menjadi pohon tanpa melalui proses di dunia lahir: butuh air, sinar matahari, dan nutrisi. Manusia diberi qadar berupa akal, fitrah, dan kemampuan memilih, namun aktualisasi dari potensi tersebut terjadi melalui interaksi, pembelajaran, dan pengambilan keputusan di dunia nyata⁸¹. Qadar bukanlah sebuah dinding yang membatasi, melainkan sebuah blue print atau rancangan ilahi yang menjadi fondasi bagi hukum-hukum kausal di alam lahir. Ia adalah jembatan antara kehendak sang Arsitek (ghaib) dan bangunan realitas yang berdiri kokoh (lahir).

Ayat terakhir, QS. Al-Anfal(8:17), memunculkan puncak refleksi tentang sinkretisme antara aksi manusia dan kehendak ilahi: "*Maka engkau (Muhammad) tidak membunuh mereka, tetapi Allah yang membunuh mereka. Dan engkau tidak melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar (untuk memberi kemenangan).*" Ayat ini, yang terkait dengan Perang Badar, sering disalahpahami sebagai justifikasi untuk menafikan peran Rasulullah

SAW. Padahal, kalimat ini adalah perwujudan paling eksklusif dari teori kasb (perolehan) dalam kalam Islam, yang secara cermat menggambarkan integrasi hukum lahir dan hukum ghaib dalam satu tindakan. Di ranah lahir, Rasulullah SAW benar-benar melakukan tindakan fisik: mengambil segenggam pasir dan melemparkannya ke arah pasukan musuh. Ini adalah aksi (fi'l) di level kausal, usaha, dan ikhtiar. Namun, efek transendental dari tindakan tersebut yaitu kekacauan, ketakutan, dan kemenangan yang menentukan bukanlah hasil dari kekuatan pasir atau kecepatan lemparan fisik beliau. Efek tersebut adalah manifestasi dari qudrah (kekuatan) dan iradah (kehendak) Allah di ranah ghaib. Ayat ini mengajarkan bahwa tindakan manusia (fil lahir) menjadi sarana (sabab) bagi realisasi takdir Allah (fil ghaib)⁸². Tindakan Rasul adalah "lemparan", tetapi "peluru" yang menembus hati pasukan musuh adalah kekuatan ilahi. Ini meniscayakan bahwa ikhtiar yang dilakukan dengan penuh keimanan bukanlah tindakan yang berdiri sendiri, melainkan sebuah instrumen yang terhubung secara ontologis dengan sumber segala kekuatan.

Analisis tematik terhadap keempat ayat tersebut mengungkap sebuah konsistensi teologis yang mendalam jika diletakkan dalam kerangka dialektika hukum ghaib dan hukum lahir. QS. Ar-Ra'd menunjukkan adanya dinamika perubahan di ranah lahir yang tidak merusak kepastian di ranah ghaib. QS. Al-Hadid menegaskan keabsolutan catatan ilahi di ranah ghaib yang manifestasinya melalui jaringan sebab-akibat di ranah lahir. QS. Al-Qamar memaparkan fondasi kosmologis berupa qadar yang menjadi blue

print bagi seluruh hukum kausal di alam nyata. Terakhir, QS. Al-Anfal memberikan ilustrasi sempurna bagaimana aksi manusia di dunia lahir menjadi wasilah bagi terwujudnya kehendak ilahi di dunia ghaib.

Sintesis dari pemikiran ini menawarkan jalan keluar dari jurang determinisme dan libertarianisme. Iman kepada takdir tidak menghilangkan ruang gerak ikhtiar, karena ikhtiar itu sendiri adalah bagian dari skenario takdir yang paling agung. Sebaliknya, ikhtiar tanpa iman kepada takdir akan jatuh dalam kesombongan dan kekeliruan, karena mengabaikan realitas bahwa setiap daya dan upaya pada hakikatnya adalah anugerah dan beroperasi di dalam batas kekuasaan mutlak Sang Pencipta⁸³. Pemahaman ini membumikan tauhid, menjadikannya bukan sekadar dogma metafisik, melainkan sebuah paradigma holistik yang memandang eksistensi sebagai sebuah tarian harmonis antara yang nampak dan yang tersembunyi, antara usaha hamba dan takdir Tuhan.

Rangkaian ayat ini menunjukkan bahwa ilmu Allah yang menyeluruh mengatur dimensi lahir dan batin manusia, menetapkan kerangka hukum ghaib, dan memberikan landasan bagi praktik fiqih malakuti. Kesadaran akan takdir dan qadar, selaras dengan Nama Ruh dan bimbingan guru mursyid, memungkinkan manusia untuk menjalankan ikhtiar yang benar, memperdalam amal batin, dan menegakkan ketaatan lahir yang konsisten dengan prinsip hukum Ilahi. Sub-bab ini menegaskan bahwa memahami ayat-ayat takdir bukan sekadar tafsir tekstual, tetapi pemetaan

operasional hukum ghaib dan hukum lahir dalam kehidupan manusia.

Al-Malakut dalam Sunnah dan Atsar Sahabat

Hadis-Hadis yang Menyinggung Alam Malakut

Konsepsi al-malakut dalam tradisi Islam tidak sekadar berdiri sebagai metafora teologis, melainkan sebagai struktur realitas kosmologis yang mendalam, menghubungkan dimensi fisik (alam al-shahadah) dengan dimensi supranatural (alam al-ghaib). Dalam sumber-sumber hadis dan atsar sahabat, pemahaman tentang al-malakut yang sering dipahami sebagai alam kekuasaan, keagungan, dan kedaulatan Ilahi diperkaya melalui narasi-narasi yang bersifat transendental sekaligus eksistensial. Di antara sumber terpenting yang membuka tirai pemahaman mengenai alam malakut adalah hadis-hadis seputar peristiwa Mi'raj, yang bukan hanya menjadi fondasi mistis-kognitif dalam kesadaran Islam, tetapi juga sarana penyampaian sistematis tentang struktur dan hierarki metafisik alam semesta.

Peristiwa Isra' dan Mi'raj, sebagaimana diriwayatkan dalam sejumlah sumber hadis yang sahih seperti dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim, menempati posisi sentral dalam pembentukan kosmologi Islam yang berbasis wahyu. Nabi Muhammad SAW, dalam perjalanan spiritualnya yang transdimensial, tidak hanya melewati lapisan-lapisan langit, tetapi juga mengalami kontak langsung dengan entitas-entitas malakuti malaikat, arasy, sidrat al-muntaha, dan cahaya Ilahi yang semuanya menjadi manifestasi dari realitas al-malakut. Dalam riwayat Muslim, Nabi bersabda: “*Aku*

melihat Jibril memiliki enam ratus sayap, yang masing-masing menutupi cakrawala"⁸⁴. Gambaran ini bukan sekadar hiperbola simbolik, melainkan ungkapan ontologis tentang skala keberadaan malaikat sebagai entitas ruhani yang terbebas dari batas ruang dan waktu; mereka adalah bagian dari sistem administratif alam metafisik yang diatur oleh kehendak Allah. Dalam konteks ini, al-malakut bukan representasi statis dari langit, tetapi sebuah sistem hidup yang dinamis, di mana malaikat bertindak sebagai pelaksana hukum-hukum kosmik secara universal, dari pencatatan amal manusia hingga pengaturan gerak benda langit.

Interaksi Nabi dengan malaikat di tiap langit selama Mi'raj seperti pertemuan dengan Nabi Ibrahim di langit ke-empat, Nabi Musa di langit kelima, dan Nabi Isa di langit keenam menunjukkan bahwa alam malakut bukanlah kehampaan transenden, melainkan ruang eksistensi yang penuh aksi, relasi, dan hierarki kenabian⁸⁵. Keberadaan para nabi di sana menandakan bahwa martabat manusia, khususnya para rasul, memiliki tempat khusus dalam tatanan al-malakut, karena mereka yang telah mencapai derajat kemuliaan spiritual dinaikkan ke dalam wilayah yang biasanya dihuni oleh malaikat. Hal ini selaras dengan konsep bashar malakut dalam pemikiran sufistik seperti yang dikembangkan oleh al-Hakim al-Tirmidzi dan Ibn Arabi, yaitu manusia yang eksistensinya telah menembus lapisan malakuti melalui kedekatan dan realisasi spiritual⁸⁶.

Lebih jauh, malaikat dipahami dalam Sunnah bukan hanya sebagai makhluk spiritual yang suci dan taat, tetapi sebagai aparatus

hukum kosmik (cosmic juridical apparatus) yang senantiasa menunaikan kehendak Ilahi tanpa perlawanan. Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah menyebutkan: *“Allah memiliki malaikat-malaikat yang berkeliling di jalan-jalan mencari orang-orang yang berzikir kepada Allah. Ketika mereka menemukannya, mereka memanggil satu sama lain: ‘Mari, inilah apa yang kalian cari!’ Mereka lalu mengelilingi mereka hingga menyentuh langit dunia”*⁸⁷.

Di sini, fungsi malaikat tidak terbatas pada pengawalan dan pencatatan, tetapi meliputi peran epistemologis dan moral: mereka menjadi aktor dalam proses pengesahan spiritual di alam ghaib. Kehadiran mereka di tempat zikir menandai bahwa praktik ibadah manusia tidak terisolasi dalam ruang fisik, tetapi menyebar ke dalam dimensi malakut, menarik perhatian entitas-entitas metafisik. Dalam peristilahan teologis, ini menegaskan bahwa al-malakut adalah ruang responsif terhadap aktivitas manusia; setiap zikir, doa, atau amal shalih adalah gelombang yang merambat melalui membran antar-alam.

Sunnah Nabi, dalam dimensi ini, tidak bisa dipisahkan dari fungsi ontologisnya sebagai penjelasan operasional atas realitas al-malakut. Nabi bukan hanya penerima wahyu, tetapi juga penerjemah eksistensial dari hukum-hukum metafisik ke dalam praktik keseharian. Melalui ibadah, akhlak, dan perintah moral, Sunnah membentuk “jembatan” antara dimensi syariat dan hakikat antara dunia yang tampak dan realitas ghaib. Hal ini tercermin dalam hadis qudsi yang menyatakan: *“Aku (Allah) adalah seperti*

sangkaan hamba-Ku kepada-Ku. Aku bersamanya jika ia mengingat-Ku”⁸⁸.

Kondisi “bersama” (ma’iyyah) ini tidak dimaknai secara fisikal, tetapi dalam kerangka kehadiran spiritual yang menembus struktur al-malakut. Dalam pandangan al-Ghazali, kehadiran ini termanifestasi melalui muraqabah (pengawasan diri) dan ma’rifah (pengenalan terhadap Allah), yang memungkinkan manusia menyentuh wilayah al-malakut tanpa harus meninggalkan jasadnya⁸⁹. Dengan kata lain, Sunnah adalah operational code yang mengkode ulang tindakan manusia agar menjadi bagian dari tatanan kosmik yang diperintah oleh Allah.

Atsar sahabat juga memberikan kontribusi signifikan dalam memperdalam pemahaman tentang alam malakut. Umar bin Khattab RA dikisahkan pernah bertanya kepada Mu’adz bin Jabal tentang batas antara surga dan neraka, dan Mu’adz menjawab: “Diantaranya adalah hati manusia jika tunduk kepada Allah, maka menuju surga; jika durhaka, maka menuju neraka”⁹⁰. Pernyataan ini menunjukkan bahwa dimensi malakut tidak jauh secara ontologis; ia hadir dalam relung hati. Dalam tradisi tasawuf, hati (qalb) dipandang sebagai “singgasana” (‘arsh) Tuhan, yaitu inti dari al-malakut yang terinternalisasi dalam diri manusia⁹¹. Sahabat-sahabat Nabi telah memahami bahwa kehidupan spiritual bukan pelarian dari dunia, tetapi pertempuran dalam wilayah al-malakut yang aktual terjadi dalam hati dan niat.

Dalam sintesis pemikiran doktrinal, hadis Mi’raj, konsepsi malaikat sebagai pelaksana hukum kosmik, dan peran Sunnah

sebagai penjelmaan praktis dari al-malakut membentuk trinitas hermeneutik yang memungkinkan umat Islam memahami realitas secara holistik. Mi'raj memberikan gambaran fenomenologis tentang alam ghaib; malaikat merepresentasikan struktur dan hukum kosmis yang tidak terlihat; dan Sunnah memberikan pedoman operasional untuk hidup dalam keselarasan dengan al-malakut. Ketiganya saling terjalin dalam sebuah sistem ilmu yang tidak hanya teoritis, tetapi eksistensial.

Sunnah menjadi wahyu yang diamalkan sebuah bentuk ilmu yang turun ke bumi dan diaktualkan dalam tubuh manusia, sehingga menjadi medium penguasaan atas realitas al-malakut. Sebagaimana dikatakan oleh al-Qushayri, "Barangsiapa yang mengikuti Sunnah, maka ia telah menapaki jalan para nabi dan malaikat"⁹². Dalam hal ini, ketaatan kepada Sunnah tidak hanya bernilai moral atau ritual, tetapi merupakan tindakan kosmis yang mensejajarkan eksistensi manusia dengan alam al-malakut.

Atsar Sahabat tentang Pengalaman Spiritual dan Wahyu

Kontemplasi atas dimensi spiritualitas dan wahyu dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari peran sahabat sebagai aktor utama dalam menerima, memahami, dan mentransformasi pesan ilahi ke dalam bentuk praktik kehidupan dan kerangka hukum yang komprehensif. Dalam lingkup ilmu kalam dan tafsir kontemporer, konsep Malakut dunia ghaib yang berada di luar jangkauan indera manusia namun dapat direngkuh melalui pengalaman spiritual dan ilham menempati posisi sentral dalam memahami bagaimana sahabat Nabi Muhammad menyusun respons hukum dan etika

dalam konteks yang sering kali tidak menyertakan basis empiris langsung⁹³. Atsar sahabat tidak sekadar menjadi catatan biografi keagamaan, melainkan merupakan arsip epistemologis yang kaya akan wawasan tentang interaksi antara realitas transenden (al-ghayb) dan tindakan normatif manusia. Dalam kerangka ini, pengalaman spiritual sahabat yang kerap kali berkaitan dengan mimpi, inspirasi ilhami, dan kesaksian terhadap fenomena metafisik menjadi fondasi bagi pembentukan fatwa dan keputusan hukum yang tidak selalu dapat dijelaskan melalui pendekatan rasional-materi semata⁹⁴.

Salah satu aspek paling menonjol dalam kesaksian sahabat terkait realitas non-empiris adalah legitimasi mimpi rasul dan sahabat sebagai bentuk wahyu tidak langsung (wahy ghayr matluww). Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa Nabi bersabda: “Tidak ada kenabian setelahku, tetapi akan ada ru’ya shalihah (mimpi yang baik) bagi orang-orang beriman”⁹⁵. Pernyataan ini menunjukkan bahwa meskipun wahyu kerasulan telah ditutup, pintu komunikasi ilahi tetap terbuka melalui dimensi malakut, yang dapat diakses oleh individu yang memiliki kepekaan spiritual tinggi. Atsar dari Umar bin Khattab menunjukkan bagaimana mimpi dapat memengaruhi keputusan hukum kolektif: dalam peristiwa Fathu Makkah, Umar melaporkan sebuah mimpi bahwa Nabi akan menaklukkan Makkah, yang kemudian dikonfirmasi oleh Nabi sendiri sebagai pertanda dari Allah⁹⁶. Fenomena ini menegaskan bahwa sahabat tidak hanya mengandalkan teks eksplisit (nash) dalam merespons realitas sosial, tetapi juga mengintegrasikan

insyirah shudur (keluasan dada) dan ilham yang bersumber dari kedekatan mereka dengan ranah ilahi.

Lebih jauh, pemahaman sahabat terhadap Malakut dunia malaikat, roh, dan perintah ilahi yang tidak tampak mengakar kuat dalam teologi Islam awal. Istilah Malakut sendiri muncul delapan kali dalam Al-Qur'an, termasuk dalam Surah Al-Mu'minun ayat 85: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Rabb-ku, sedangkan ilmu tentangnya hanya diberikan sedikit kepadamu'" (QS. Al-Mu'minun: 85)⁹⁷. Ayat ini menunjukkan batasan pengetahuan manusia terhadap dimensi metafisik, sekaligus mengundang refleksi bahwa sahabat, meskipun tidak memiliki akses penuh, tetap memiliki sensitivitas terhadap isyarat-isar dari ranah Malakut. Aisyah, misalnya, dalam beberapa riwayat, menyatakan bahwa perilaku Nabi dalam kondisi tertentu seperti perubahan ekspresi, diam yang panjang, atau perintah mendadak merupakan petunjuk dari turunnya wahyu atau komunikasi dengan alam ghaib⁹⁸. Pengetahuan semacam ini, meskipun tidak eksplisit, dijadikan dasar oleh sahabat dalam mengambil keputusan etis, terutama dalam konteks yang tidak ada nash yang tegas.

Pengaruh pemahaman Malakut ini terlihat jelas dalam fatwa-fatwa sahabat yang bersifat istihsan, masalah mursalah, atau ra'yu shahih. Umar bin Khattab, dalam keputusannya menetapkan 'azl al-imam (pemecatan pemimpin) berdasarkan adanya tanda-tanda kezaliman yang belum terbukti secara empiris, mengatakan: "Saya melihat bayangan kejahatan sebelum ia terjadi, dan saya

mencegahnya sebelum menyebar”⁹⁹. Pandangan ini tidak bersumber dari nash langsung, melainkan dari intuisi spiritual yang telah diasah melalui pengalaman dekat dengan Nabi dan ketakwaan yang mendalam. Dalam perspektif epistemologi Islam, pengalaman spiritual semacam ini termasuk dalam kategori dhawabit ma’rifat al-ghayb (parameter pengetahuan tentang yang gaib), yang memungkinkan ulama dan pemimpin untuk mengambil keputusan berbasis etika transenden, bukan sekadar kalkulasi rasional¹⁰⁰.

Spiritualitas sahabat, oleh karenanya, bukan hanya menjadi pendorong personal untuk taqarrub ila Allah, tetapi juga menjadi basis etis dalam pembentukan hukum Islam. Nilai-nilai seperti takwa, husnuzhan, dan khushu’ yang lahir dari pengalaman batin yang mendalam menjadi filter moral di balik setiap fatwa dan penilaian hukum. Abdullah Ibnu Mas’ud, ketika ditanya tentang suatu masalah moral, mengatakan: “Tanyakan pada hatimu sendiri, kebenaran itu bersemayam di hati orang-orang yang beriman”¹⁰¹. Pernyataan ini menunjukkan bahwa dalam ranah hukum, sahabat mengakui dimensi ma’rifa (pengetahuan batin) sebagai bagian dari metodologi keilmuan Islam. Pendekatan semacam ini telah dielaborasi oleh para mutakallimun kemudian, seperti Al-Ghazali, yang dalam al-Munqidz min al-Dhalal menyatakan bahwa pengetahuan hakiki hanya dapat diperoleh melalui penyucian jiwa dan pengalaman spiritual (al-mukasyafah)¹⁰².

Pendekatan terhadap atsar sahabat harus melampaui tataran deskripsi tekstual, dan memasuki ranah analisis epistemologis dan fenomenologis terhadap pengalaman spiritual sebagai sumber

hukum. Studi ini menyarankan perlunya pengembangan kerangka epistemologi ruhani dalam ilmu ushul fiqh, yang mengintegrasikan dalil ghaybi (petunjuk dari alam ghaib) secara kritis dan sistematis. Pengalaman sahabat bukanlah sekadar legenda suci, melainkan data historis yang dapat dianalisis secara ilmiah untuk memahami bagaimana dimensi wahyu terus hidup meskipun dalam bentuk yang berbeda dari kerasulan¹⁰³. Atsar sahabat tentang pengalaman spiritual dan wahyu menjadi jembatan antara teks dan konteks, antara empiri dan metafisika, serta antara hukum dan spiritualitas sebuah sintesis yang masih sangat relevan dalam menghadapi kompleksitas moral dan hukum di era kontemporer¹⁰⁴.

Relevansi Atsar terhadap Pembentukan Hukum Ilahi

Dalam kerangka epistemologi syariat Islam, pembentukan hukum ilahi tidak sepenuhnya dapat dipahami melalui reduksi positivistik terhadap teks-teks nash (al-Qur'an dan Sunnah). Sebuah pendekatan yang lebih holistik menghendaki eksplorasi terhadap dimensi metafisis yang mendasari turunnya hukum, kontekstualisasi pengalaman spiritual dalam kesadaran hukum, serta peran kritis narasi atsar sebagai medium yang menghubungkan teks dengan realitas sosio-kosmik umat. Dalam kerangka ini, konsep malakut tampil sebagai latar metafisis yang menopang legitimasi ontologis hukum syariat, di mana syariat bukan semata produk normatif legalistik, melainkan manifestasi dari tatanan keilahian yang transenden dan menembus alam ghaib serta alam nyata. Istilah al-malakūt yang disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an merujuk pada ranah kekuasaan Ilahi yang

melampaui pengalaman empiris, menjadi fondasi kosmologis dari setiap hukum yang diturunkan¹⁰⁵. Dalam Surat al-Mulk (67:1), Allah berfirman: “Yang memiliki kerajaan (al-mulk), dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu,” sedangkan dalam konteks yang lebih luas, istilah al-malakūt muncul dalam Surat al-Baqarah (2:255), dikenal sebagai Ayat Kursi: “...al-malakūta fī-s-samāwāti wal-arḍ...” (kerajaan di langit dan bumi). Mufasir seperti al-Rāzī menekankan bahwa al-malakūt merujuk pada realitas yang tak terjangkau oleh panca indera, tempat bersemayamnya malaikat, arwah, dan hukum-hukum ilahiah yang menjadi asal-usul hukum yang turun ke bumi¹⁰⁶. Hukum syariat bukanlah artefak sosial yang lahir dari kesepakatan manusia, tetapi merupakan penurunan (tanzīl) dari dimensi metafisis yang bersifat ilahiah, yang oleh Ibn ‘Arabī disebut sebagai al-tashbīh al-ilāhī ketercerminan realitas tertinggi dalam realitas rendah¹⁰⁷. Struktur ontologis ini memberi dasar bahwa hukum memiliki dimensi ghaybiyyah, sehingga pemahamannya harus melampaui hermeneutika tekstual dan mengakui dimensi spiritual dan kosmik yang menyertainya.

Integrasi pengalaman spiritual dan ketundukan normatif menjadi kunci dalam memahami bagaimana individu muslim menginternalisasi hukum ilahi sebagai sesuatu yang bukan hanya dipatuhi secara formal, tetapi juga dialami secara eksistensial. Dalam paradigma sufistik-ilmu kalam, pengalaman ma’rifah (pengetahuan bathini) dan taqwa (kesadaran ketuhanan) menjadi prasyarat bagi penerapan hukum yang otentik. Al-Ghazālī, dalam kitabnya *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, menyatakan bahwa perbuatan lahiriah

(amal dhāhir) tanpa dasar ma'rifah dan ikhlas hanyalah ritual hampa yang tidak bernilai di sisi Allah¹⁰⁸. Dalam konteks ini, ketundukan normatif (ta'at terhadap hukum) harus dibangun di atas landasan pengalaman spiritual yang mendalam, sehingga hukum tidak dipahami sebagai beban (taklīf), melainkan sebagai anugerah (tamyīz) yang memungkinkan jiwa manusia untuk kembali kepada asal-usul ketuhanannya. Pengalaman spiritual ini, menurut Ibn 'Arabī, diaktualisasikan melalui al-wilāyah kewalian yang menjadi jembatan antara hamba dan Tuhan di mana seorang wali (orang saleh) mampu membaca tuntunan ilahiah bahkan dalam situasi yang tidak diatur secara eksplisit oleh nash¹⁰⁹. Dalam kerangka ini, hukum bukan hanya apa yang tertulis, tetapi juga apa yang dirasakan oleh hati yang bersih dan terbimbing oleh cahaya ilahiah. Oleh karena itu, integrasi eksperientialitas dan normativitas menjadi elemen sentral dalam memahami relevansi atsar, khususnya atsar sahabat dan ulama salaf, yang tidak hanya berfungsi sebagai data historis, tetapi sebagai catatan tentang bagaimana hukum ilahi dihidupi dan diaktualisasikan dalam realitas konkret.

Di sinilah fungsi atsar tampil sebagai jembatan epistemologis dan normatif antara teks suci dan realitas sosio-kultural. Atsar, dalam pengertian klasik, mencakup perkataan, perbuatan, dan persetujuan sahabat Nabi serta generasi awal umat Islam yang dianggap memiliki kedekatan temporal dan spiritual dengan wahyu. Dalam metodologi ushul fiqh tradisional, atsar khususnya yang bersifat mursal atau maqthū' kadang dipandang sebagai sumber

sekunder, tetapi dalam pendekatan hermeneutika historis-spiritual, atsar justru menjadi hermeneutical key yang mengungkap bagaimana teks suci ditafsirkan, diimplementasikan, dan dihayati dalam konteks sejarah yang dinamis. Sebagai contoh, atsar-atsar dari 'Umar bin al-Khaṭṭāb dalam bidang ijtihad (seperti penghentian hukum potong tangan pada masa pakeklik) menunjukkan bahwa ketundukan terhadap hukum ilahi tidak identik dengan literalisme, tetapi melibatkan kematangan spiritual dan kebijaksanaan normatif yang hanya dimungkinkan oleh pemahaman mendalam terhadap tujuan syariah (maqāṣid)¹¹⁰. Dalam kerangka ini, atsar bukan hanya memperjelas hukum, tetapi juga mengungkap dimensi malakutī dari hukum itu sendiri bagaimana hukum tidak hidup dalam ruang hampa, tetapi berakar pada kosmologi keimanan. Fuad al-Ahwānī bahkan berargumen bahwa atsar sahabat sering kali mencerminkan fahm mukhāthaq pemahaman yang didasarkan pada kedekatan dengan Nabi dan kematangan spiritual yang tidak serta merta dapat ditiru oleh generasi kemudian tanpa membangun fondasi spiritual yang setara¹¹¹. Relevansi atsar terhadap pembentukan hukum ilahi tidak hanya bersifat historis atau filologis, tetapi juga ontologis dan eksistensial. Ia adalah medium di mana dimensi malakut (metafisis), pengalaman spiritual, dan normativitas syar'i saling menyatu. Dalam dunia kontemporer, di mana hukum Islam sering direduksi menjadi sistem hukum positif atau dikooptasi oleh politik identitas, kajian ulang terhadap atsar dalam kerangka ketiga dimensi ini menjadi sangat penting. Atsar tidak boleh hanya diperlakukan sebagai arsip atau bukti legal, tetapi sebagai warisan spiritual yang

mengandung kedalaman kosmik dan etis yang mampu memperkaya hermeneutika fiqh modern. Pendekatan doktrinal yang otentik harus mampu membaca atsar bukan sebagai data mati, tetapi sebagai *narratives of divine presence* narasi tentang bagaimana Tuhan hadir dalam tindakan dan pilihan manusia saleh. Hanya dengan memahami atsar dalam cahaya malakut dan pengalaman spiritual, maka pembentukan hukum ilahi dapat kembali pada esensinya: bukan sekadar kontrol sosial, tetapi transformasi eksistensial yang mengarahkan manusia menuju realisasi tujuan penciptaan li-'ibādātī (untuk menyembah-Ku)¹¹².

Hadis tentang Takdir, Penamaan, dan Kehendak Ilahi

Dialektika antara takdir ilahi (*taqdir*) dan ikhtiar insani merupakan salah satu tema paling sentral dan kompleks dalam diskursus teologi Islam. Korpus hadis yang mengaitkan konsep takdir, penamaan hakiki, dan kehendak Allah menawarkan sebuah perspektif yang jauh melampaui pembacaan deterministik fatalistik. Melalui lensa hermeneutika metafisikal, hadis-hadis ini tidak dipahami sebagai sebuah skripsi statis yang membekukan peran manusia, melainkan sebagai peta dinamis (*kharitah mutaharrikah*) yang menggambarkan proses "participatory actualization" dari sebuah potensi yang telah ada dalam *Ummul Kitab* Lauhul Mahfuz. Dalam kerangka ini, takdir bukanlah sebuah garis lurus yang harus dijalani, melainkan sebuah ruang kepemilikan (*maidan*) yang di dalamnya kehendak manusia yang telah disucikan berinteraksi secara kausal dengan kehendak transcenden Allah¹¹³. Inti dari interaksi ini terletak pada konsep "Nama Ruh" (*Ism al-Ruh*), sebuah

identitas ontologis yang ditetapkan secara primordial sejak azali, yang menjadi kode sumber (*source code*) bagi takdir, kesadaran moral, dan tujuan (akhiri) dari sebuah eksistensi manusia. Keselarasan antara nama lahiriah yang sering kali bersifat arbitrer dan Nama Ruh yang hakiki bukanlah soal kesamaan semantik, melainkan sebuah manifestasi prosetik: ketika karakter, *adab*, dan kesadaran seorang individu mencerminkan kualitas ilahiah yang tersemat dalam Nama Ruh-nya, ia sedang mengaktualisasikan takdirnya yang paling tinggi¹¹⁴.

Konsepsi "Nama Ruh" ini menemukan akarnya dalam peristiwa sakral perjanjian primordial (*mitsaq al-azal*), sebagaimana diisyaratkan dalam firman-Nya, "*Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu menarik dari tulang-tulang (punggung) anak cucu Adam keturunan mereka dan menjadikan mereka kesaksian terhadap diri mereka sendiri, 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Benar, Kami bersaksi...'*" (QS. Al-A'raf¹¹⁵: 172). Ayat ini diinterpretasikan secara esoteris sebagai momen di mana setiap ruh, dalam bentuknya yang paling murni, mengakui ke-Tuhanan-Nya dan pada saat yang sama menerima "nama" atau identitas uniknya, yang merupakan cahaya dari salah satu Asma-ul Husna. Nama ini menjadi etika dan destinasi sekaligus. Ikhtiar yang sesungguhnya bukanlah bersaing dengan ketentuan takdir, melainkan sebuah upaya epistemologis untuk mengenal (*ma'rifah*) dan menyerahkan diri (*taslim*) pada pola hakiki yang telah tertanam dalam diri. Manusia yang gagal merealisasikan keselarasan ini, pada hakikatnya, sedang menjalani kehidupan yang didominasi oleh ego (*nafs al-ammara*),

menciptakan sebuah realitas semu (*takdir dhathi*) yang berseberangan dengan *takdir illahi* yang tertulis dalam Malakut¹¹⁶. Inilah sebabnya mengapa perjalanan spiritual bukan lagi menjadi pilihan, melainkan sebuah imperatif eksistensial untuk memulihkan koneksi dengan identitas primordial tersebut.

Di sinilah peran *guru mursyid* menjadi sangat krusial dan tidak dapat tergantikan, sejalan dengan sabda Nabi tentang kewajiban mencari ilmu. Dalam konteks ini, *guru mursyid* bukan sekadar penceramah atau motivator, melainkan seorang ahli hermeneutik spiritual (*mu'awwil ruhani*) yang memiliki kapasitas untuk membimbing seorang *salik* (penempuh jalan) menafsirkan *ayat-ayat* kauniyah (ajaran melalui alam semesta) dan qauliyah (ajaran melalui wahyu) yang konstan berpadu dalam pengalaman hidup. Melalui proses *tazkiyah al-nafs* dan *riyadhah* (latihan spiritual), sang guru membantu muridnya membersihkan debu-debu materialisme dan egoisme yang menutupi cermin hati (*qalb*), sehingga murid dapat melihat pantulan Nama Ruh-nya sendiri¹¹⁷. Tanpa bimbingan ini, seseorang rentan terjebak dalam *tashawwur* (prasangka dan interpretasi diri) yang keliru, mengamini bisikan-bisikan *nafs* sebagai ilham ilahi, dan pada akhirnya menyimpang dari jalur takdir yang lurus (*sirath al-mustaqim*). Hadis-hadis tentang takdir dan penamaan, oleh karena itu, berfungsi sebagai protokol operasional spiritual yang harus dijalankan di bawah supervisi seorang ahli (ahl), untuk menjamin integritas penafsiran dan keabsahan realisasi spiritual¹¹⁸.

Pada titik ini, terjadi sebuah sintesis yang elegan antara hukum lahir (*syari'ah*), hukum batin (*tariqah*), dan realitas hakiki (*haqiqah*). Hadis-hadis tersebut tidak bertentangan dengan *syari'ah*; justru sebaliknya, mereka memperdalam makna *syari'ah* dengan mengungkapkan realitas batiniahnya. *Syari'ah* memberikan kerangka eksternal untuk perilaku yang teratur, sementara *tariqah* yang dipandu oleh *guru mursyid* adalah metodologi untuk menempuh jalan menuju kesadaran akan Nama Ruh dan takdir yang terkandung di dalamnya. *Haqiqah* adalah pencapaian puncak di mana seorang individu tidak hanya mengetahui, tetapi juga merasakan dan menjadi satu dengan kehendak ilahi dalam setiap aspek kehidupannya. Setiap amalan *syar'i* yang dikerjakan dengan kesadaran akan Nama Ruh akan menjadi sebuah upaya sadar untuk mengkoordinasikan kehendak pribadi dengan kehendak universal, mengubah tindakan rutin menjadi sebuah *ibadah* kosmis yang memiliki resonansi takdir. Model ini menempatkan manusia sebagai rekan (*sharik*) Tuhan dalam tingkatan makhluk, bukan sebagai pesakitan takdir, melainkan sebagai ko-aktualisator dari rencana-Nya yang agung¹¹⁹.

Tinjauan kritis terhadap hadis-hadis yang membahas takdir, penamaan, dan kehendak ilahi mengungkap sebuah model antropologi-teologis yang sangat sophisticated. Berangkat dari premis bahwa setiap ruh memiliki nama dan takdir hakiki yang terukir dalam *Ummul Kitab*, model ini menawarkan sebuah visi dinamis tentang kebebasan manusia. Kebebasan yang sesungguhnya adalah kebebasan untuk menyerah, kebebasan

untuk berikhtiar di dalam koridor ilahi, dan kebebasan untuk menyelaraskan identitas lahiriah dengan identitas transenden. Peran *guru mursyid* sebagai kunci hermeneutis memastikan bahwa perjalanan ini tidak menyimpang menjadi subjektivitas yang liar. Hadis-hadis ini secara kolektif berfungsi sebagai sebuah teknologi spiritual yang mendalam, yang mengubah pemahaman kita dari sekadar kepatuhan ritual menjadi sebuah proyek penemuan diri dan aktualisasi diri yang paling fundamental, yang pada akhirnya mengantarkan manusia kepada tujuannya yang paling hakiki: meraih *ridha* dan *ma'rifah* kepada Sang Pemberi Nama dan Sang Penentu Takdir.

Penafsiran Ulama Tafsir Klasik dan Kontemporer

Tafsir Klasik

Dalam arsitektur kosmologis al-Qur'ān, realitas tidak terbatas pada tatanan *zāhir* yang dapat ditangkap oleh indera dan diukur oleh sains empiris. Di balik alam *syahādah* dunia yang tampak dan teramati terdapat dimensi metafisis yang disebut *al-malakūt*, sebuah realitas ghaib yang menjadi sumber otoritas Ilahi, tempat bersemayamnya takdir, dan medan operasi hukum-hukum hakikat yang menjiwai seluruh fenomena eksistensial. Istilah *malakūt* yang secara leksikal mengandung makna “kerajaan”, “pemerintahan”, atau “kekuasaan” dalam konteks teologis Qur'āni tidak merujuk pada entitas politik atau struktur sosial, melainkan pada *al-ḥukm al-ilāhī al-ghaybī*, yaitu sistem normatif yang bermukim di luar wilayah persepsi inderawi namun menjadi asal-muasal manifestasi segala sesuatu di alam nyata¹²⁰. Pemahaman ini membuka jalan bagi

sebuah paradigma hukum yang lebih holistik: *fiqh malakūti*, yaitu disiplin kajian hukum Islam yang tidak hanya memperhatikan dimensi formal dan eksternal (*zāhir*) dari ibadah dan muamalah, tetapi juga mengeksplorasi resonansi spiritual, niat, kedalaman hati, dan hubungan manusia dengan realitas ghaib yang mengatur alam semesta.

Al-Qushayrī (w. 465 H), dalam monumentalnya *al-Risālah al-Qushayrīyyah*, memberi definisi esensial tentang *malakūt* sebagai *‘ālam al-bāṭin al-maṣrūf bi-amr Allāh qabla taẓahur al-aḥdāth fī al-‘ālam al-shahādī* dunia batin yang dikuasai oleh perintah Allah sebelum perwujudan peristiwa di alam nyata¹²¹. Menurut pandangan ini, alam *Malakūt* merupakan realitas metafisis yang menjadi perantara (*barzakh*) di antara kehendak mutlak Allah (*al-irāda al-ilāhiyyah*) dan implementasinya dalam dunia material. Dalam kerangka ini, hukum syar’i bukan sekadar produk tekstual yang diturunkan dari teks, tetapi juga mencerminkan dinamika hukum Ilahi yang telah beroperasi di alam *Malakūt* jauh sebelum termanifestasi secara *zāhir*. Tindakan manusia, ketika dilihat dari lensa *Malakūt*, memiliki resonansi kosmis: sebuah amal shalih bisa menjadi benih cahaya di alam batin yang kelak tercermin dalam kebaikan sosial, sedangkan kemaksiatan menciptakan gangguan metafisis yang merusak keseimbangan spiritual individu dan kolektif.

Dalam dimensi kosmologis yang lebih sistematis, Al-Rāghib al-Aṣfahānī (w. 502 H) dalam karyanya *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān* membedakan tiga strata realitas: *al-mulk*, *al-malakūt*,

dan *al-jabarūt*¹²². *Al-mulk* merujuk pada kekuasaan yang tampak kerajaan dunia, kekuatan politik, dan struktur sosial yang bisa diakses dan dikuasai manusia. *Al-malakūt*, di sisi lain, adalah ranah kekuasaan Ilahi yang ghaib, yang mengatur segala peristiwa alam melalui hukum-langsung (sunan Ilāhiyyah) yang beroperasi di luar kendali manusia, seperti takdir, qadar, dan hikmah Ilahi yang tersembunyi. Adapun *al-jabarūt* adalah dimensi tertinggi, yang menyentuh sifat mutlak keagungan dan kebesaran Allah (subḥānahu wa ta'ālā), sebuah realitas yang bahkan malaikat pun tidak mampu menjangkau hakikatnya. Dalam perbedaan ini, Malakūt menempati posisi sentral sebagai “ruang perantara” (intermediate realm), tempat hukum Ilahi di-translasikan menjadi realitas fisik. Ia adalah mediasi antara kehendak Ilahi dan kemanusiaan, sehingga pemahaman terhadap Malakūt menjadi penting bukan hanya bagi teologi dan tasawuf, tetapi juga bagi epistemologi hukum Islam yang ingin menjangkau makna terdalam dari syariat.

Tafsir klasik al-Ṭabarī (w. 310 H) dalam *Jāmi' al-Bayān* memperkuat narasi ini melalui penafsiran ayat-ayat seperti QS. Yāsīn: 83: “*Fa subḥāna alladhī bi-yadihi malakūtu kulli shay'*” Maha Suci Dzat yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa ungkapan *bi-yadihi* (di tangan-Nya) menunjukkan kepemilikan dan kontrol langsung Allah atas realitas Malakūt, yaitu sebelum segala sesuatu terealisasi di alam nyata¹²³. Dalam pandangan ini, Malakūt bukan sekadar alam arwah atau surga, tetapi adalah domain kekuasaan Ilahi yang menjadi tempat

bersemayamnya sunnah-sunnah Ilahiyah yang menentukan nasib alam semesta. Manusia, meskipun terbatas dalam penglihatannya, dapat “membaca” Malakūt melalui dua jalan: wahyu yang diturunkan kepada Nabi, dan *kasyf* pembukaan tabir batin yang diperoleh melalui latihan spiritual seperti dzikr, tafakur, dan penyucian hati (*tazkiyat al-nafs*). Pembukaan ini bukan sekadar pengalaman mistik, tetapi merupakan bentuk pengetahuan valid dalam kerangka epistemologi Islam, sebagaimana ditegaskan oleh ulama sufi dan mutakallimūn¹²⁴.

Beranjak dari fondasi kosmologis ini, ulama besar Islam mengembangkan konsep hukum yang integratif, yang mengejawantahkan realitas Malakūt ke dalam disiplin fiqh. Al-Ghazālī (w. 505 H) dalam *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* menggarisbawahi perbedaan tajam antara *fiqh zāhir* dan *fiqh bāṭin*. Fiqh *zāhir*, katanya, mengatur aspek formalitas ibadah (seperti waktu, rukun, dan syarat), sedangkan fiqh *bāṭin* menilai kualitas spiritual pelaku apakah ibadah itu dilakukan dengan ikhlas, khusyu’, dan kesadaran akan kehadiran Allah¹²⁵. Sebuah shalat bisa sah secara hukum (*syar’an*), tetapi bermasalah secara batin jika dilakukan karena *riya’* yakni tanpa keikhlasan, yang menurut al-Ghazālī merupakan penyakit hati yang menyebabkan amal menjadi hampa dari berkah. Di sinilah, fiqh mulai melampaui ranah hukum positif dan menembus wilayah etika spiritual dan kesehatan psiko-teologis membuka jalan bagi konsolidasi *fiqh malakūti* sebagai disiplin yang menyatukan dimensi hukum eksternal dan realitas internal.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), dalam *Madārij al-Sālikīn*, memperdalam wacana ini dengan memperkenalkan konsep *al-maqāṣid al-bāṭinah li al-sharī'ah* tujuan-tujuan batin syariat. Menurutnnya, setiap hukum syar'i memiliki dua aspek: *'illah zāhir* (sebab hukum yang tampak, seperti larangan khamar karena kemabukan) dan *ḥikmah bāṭin* (hikmah tersembunyi, seperti perlindungan hati dari kekeruhan spiritual dan keingkaran terhadap kesadaran Ilahi)¹²⁶. Misalnya, larangan berzina tidak hanya untuk menjaga kesehatan sosial, tetapi juga untuk menjaga kedudukan manusia dalam realitas Malakūt karena kemaksiatan seksual merusak keshalihan spiritual dan mengundang kegelapan di alam batin. Pendekatan Ibn Qayyim ini menunjukkan bahwa fiqh harus menjangkau dimensi "makna" di balik aturan, sehingga hukum syar'i bukan hanya alat kontrol sosial, tetapi instrumen transformasi ontologis.

Syekh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w. 561 H), dalam *Futūḥ al-Ghayb*, menegaskan pentingnya integrasi antara fiqh dan tasawuf, yang olehnya disebut sebagai *al-fiqh wa al-ṣūfiyah mustaẓafāni wāḥid*. Menurut beliau, hukum lahir tanpa penyucian batin menciptakan *ḥijāb rūḥānī* hijab yang menghalangi manusia dari kedekatan dengan Allah. Sebaliknya, tasawuf tanpa fiqh bisa melahirkan ekstasi semu yang tidak berpijak pada syariat, sehingga rawan terjatuh ke dalam kesesatan (ḍalālāh) atau bid'ah¹²⁷. Dalam pandangan ini, fiqh malakūti menjadi mediasi yang memungkinkan seseorang beribadah dengan kesadaran penuh terhadap realitas Malakūt, sehingga setiap gerakan shalat, setiap ucapan dzikir,

bukan hanya dipandang dari sisi formalitas, tetapi juga dari sisi dampaknya terhadap kehidupan batin dan kehadirannya dalam realitas ghaib.

Pemikiran puncak dalam konteks ini ditawarkan oleh Ibn ‘Arabī (w. 638 H) dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Bagi Ibn ‘Arabī, realitas hukum syar’i bersifat *tadarrujī* bertingkat. Sebuah hukum bisa sah secara *zāhir*, tetapi memiliki makna dan fungsi yang berbeda tergantung pada *maqām* (kedudukan spiritual) pelakunya. Seorang *wālī*, misalnya, mungkin melakukan shalat dengan kesadaran menyatu (*ittihād*) dengan kehendak Ilahi, sehingga shalatnya bukan hanya ibadah, tetapi juga manifestasi dari kehendak Allah di alam *Malakūt*. Dalam pandangan ini, *fiqh malakūti* bukan hanya tentang mempertimbangkan niat, tetapi tentang memahami bahwa setiap amal manusia adalah resonansi dari kehendak Ilahi yang telah beroperasi di alam batin sebelum termanifestasi di alam nyata¹²⁸. Ibn ‘Arabī menghubungkan *fiqh* secara langsung dengan kosmologi *wahdat al-wujūd* di mana hukum, eksistensi, dan kehendak Ilahi adalah satu kesatuan dalam realitas hakiki.

Telaah terhadap *al-malakūt* menunjukkan bahwa kosmologi Qur’āni tidak bersifat dualistik antara dunia fisik dan ghaib, tetapi lebih merupakan tatanan hierarkis realitas yang saling berinteraksi. *Malakūt*, sebagai alam batin tempat hukum Ilahi beroperasi, menjadi fondasi metafisis bagi *fiqh* yang ingin menjangkau hakikat syariat. Dari Al-Qushayrī, Al-Rāghib, al-Ṭabarī, hingga Ibn ‘Arabī, terdapat konsensus implisit bahwa hukum Islam tidak dapat dipahami secara penuh tanpa menyentuh dimensi *Malakūt* sebuah

dimensi yang membutuhkan tidak hanya akal dan dalil, tetapi juga *kasyf*, *mushānah*, dan *tazkiyah al-nafs*. Maka, *fiqh malakūti* bukan sekadar gagasan spekulatif, tetapi merupakan kebutuhan mendesak bagi umat Islam kontemporer yang sering kali memisahkan ritual dari spiritualitas, atau hukum dari hakikat. Ia adalah jembatan antara dunia *zāhir* dan *bāṭin*, antara syariat dan haqīqah, antara manusia dan kehendak Ilahi sebuah disiplin ilmu yang memulihkan integritas hukum Islam sebagai sistem totalitas yang menyeluruh dalam eksistensi manusia.

Ijtihad Hermeneutik dan Kontekstualisasi Modern

Dinamika peradaban modern yang terus bergulir menuntut umat Islam untuk melakukan epistemologi reflektif terhadap warisan intelektualnya, termasuk dalam ranah tafsir Al-Quran. Tafsir kontemporer hadir bukan sebagai sekadar gelombang baru interpretasi, melainkan sebagai sebuah keniscayaan metodologis yang bertujuan menjaga relevansi dan vitalitas wahyu di tengah gelombang tantangan modern. Proyek ini tidak lagi terikat pada paradigma tafsir *bi'l-ma'thur* yang secara dominan mengutamakan riwayat, melainkan bergerak menuju apa yang dapat disebut sebagai ijtihad hermeneutik sebuah upaya pemahaman teks yang sadar akan posisi historisitas penafsir (*mu'addib*) dan teks dalam sebuah dialektika kritis¹²⁹. Dalam kerangka ini, Al-Quran tidak dipandang sebagai monumen teks yang kaku, melainkan sebagai wacana ilahi yang berdialog dengan setiap konteks zaman, menuntut pendekatan tematik (*maudhu'i*) dan filosofis demi menangkap kedalaman makna yang dimaksudkan, sekaligus

merespons serbuan epistemologis dari sains modern tanpa jatuh ke dalam jurang reduksionisme makna yang memiskankan spiritualitas.

Salah satu pilar fundamental tafsir kontemporer adalah pergeseran dari pendekatan tekstual-linguistik linear ke pendekatan tematik dan filosofis yang holistik. Metode tematik (*maudhu'i*) memungkinkan para mufasir untuk menghimpun seluruh ayat-ayat yang tersebar dalam berbagai surah dan pasal mengenai satu tema tertentu misalnya keadilan, ekologi, atau hak asasi manusia lalu menyintesisnya menjadi sebuah kerangka pemahaman yang komprehensif dan koheren¹³⁰. Pendekatan ini secara inheren lebih responsif terhadap problematika aktual yang bersifat kompleks dan multidimensional. Selangkah lebih jauh, pendekatan filosofis menggali implikasi metafisik, epistemologis, dan etis dari tema tersebut, mengaitkan konsep-konsep Al-Quran dengan diskursus filsafat universal. Di sinilah ijtihad hermeneutik memainkan perannya secara krusial. Dipengaruhi oleh pemikiran filsafat hermeneutika Barat seperti Hans-Georg Gadamer, para pemikir Islam kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zayz dan Fazlur Rahman menegaskan bahwa pemahaman terhadap teks selalu preceded oleh pre-understanding atau prakonsepsi penafsir¹³¹. Proses interpretasi yang otentik, menurut mereka, adalah terjadi "*fusi horison*" (*Horizontverschmelzung*), di mana horizon historis penafsir berdialog dengan horizon teks, sehingga makna yang muncul adalah hasil dinamika kritis antara transendensi teks dan imanensi konteks. Hal ini menyiratkan bahwa kebenaran bukanlah

sesuatu yang statis, tetapi sebuah peristiwa pemahaman yang terus-menerus terungkap dalam setiap era.

Tantangan paling signifikan yang dihadapi oleh tafsir kontemporer datang dari diseminasi sains modern dan worldview yang menyertainya, yang secara implisit maupun eksplisit menantang fondasi metafisika Qur'ani. Sains modern, dengan metode empiris dan rasionalitasnya, cenderung memandunia (secularization) realitas, menjelaskan alam semesta melalui hukum kausalitas yang tertutup dan mengabaikan eksistensi dimensi transenden (ghayb)¹³². Fenomena seperti teori Big Bang atau evolusi sering kali dihadapkan secara head-on dengan narasi kreasi Al-Quran, yang memicu debat kusir antara "pembuktian mukjizat ilmiah" dan "penolakan total terhadap sains". Tafsir kontemporer, dalam pandangan yang lebih matang, menawarkan jalan keluar dari dikotomi ini. Para pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa epistemologi sains dan epistemologi wahyu beroperasi pada level kenyataan yang berbeda namun tidak harus bertentangan¹³³. Sains mengungkap "bagaimana" mekanisme alam bekerja sebuah manifestasi dari sunnatullah al-kauniyyah sementara Al-Quran mengungkap "mengapa" dan "untuk apa" alam diciptakan, yaitu sebagai tanda-tanda (ayat) kebesaran Sang Pencipta yang menuntut refleksi spiritual¹³⁴. Ayat tentang awal penciptaan, *"Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah sesuatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya..."* (QS. Al-Anbiya': 30), tidak harus dibaca sebagai deskripsi ilmiah teknis, melainkan sebagai

pernyataan kosmologis fundamental tentang kekuatan illahi yang berada di balik proses alam. Tafsir kontemporer menempatkan sains sebagai sarana untuk memperdalam kekaguman akan keagungan penciptaan, bukan sebagai ancaman yang meruntuhkan fondasi keimanan.

Di dalam upaya reinterpretasi dan kontekstualisasi ini, terdapat tantangan inheren: bagaimana menjaga keseimbangan antara dinamika pemahaman dan keutuhan esensi makna tanpa terjatuh ke dalam reduksi atau relativisme. Reinterpretasi yang berlebihan tanpa dikendalikan oleh fondasi metodologis yang kuat berisiko mengorbankan dimensi transenden Al-Quran, mereduksinya menjadi produk budaya semata atau mengabsahkan kepentingan ideologis tertentu¹³⁵. Sebaliknya, penolakan total terhadap kontekstualisasi akan mengakibatkan stagnasi dan menjadikan Al-Quran sebagai artefak sejarah yang tidak berbicara lagi kepada zaman. Untuk mengatasi ini, para mufasir kontemporer sering mengacu pada model yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, yang dikenal sebagai "gerakan ganda" (*double movement*). Pertama, bergerak dari teks spesifik Al-Quran ke konteks sosio-historisnya untuk merumuskan tujuan moral dan etis universal yang menjadi inti pesan wahyu. Kedua, dari tujuan moral universal ini, kemudian bergerak kembali ke konteks modern untuk merumuskan implementasi atau hukum yang sesuai¹³⁶. Tujuan-tujuan universal ini, yang sering kali sejalan dengan konsep maqasid al-shariah (seperti keadilan, kemaslahatan, dan kebebasan), berfungsi sebagai jangkar yang mencegah bahaya interpretasi hanyut terbawa arus

relativisme. Ijtihad dalam kerangka ini bukanlah kebebasan tanpa batas, melainkan sebuah upaya intelektual-spiritual yang terikat pada prinsip-prinsip fundamental wahyu, seperti yang tercermin dalam hadis Nabi Muhammad SAW. saat mengutus Mu'adh ibn Jabal ke Yaman, *"Bagaimana kamu akan mengambil keputusan jika ada masalah yang menimpamu?"* Jawab Mu'adh, *"Akan putusan berdasarkan Kitab Allah."* Beliau bertanya, *"Jika kamu tidak menemukannya dalam Kitab Allah?"* Jawab Mu'adh, *"Maka berdasarkan Sunnah Rasulullah."* Beliau bertanya lagi, *"Jika kamu tidak menemukannya dalam Sunnah Rasulullah?"* Jawab Mu'adh, *"Aku akan berijtihad dengan pendapatku dan tidak akan menyia-nyiakannya."*¹³⁷. Hadis ini melegitimasi ruang gerak ijtihad sebagai langkah terakhir setelah sumber-s primer dieksplorasi, sebuah proses yang dalam konteks modern melibatkan hermeneutika dan kontekstualisasi yang cermat.

Tafsir kontemporer dengan gagasan ijtihad hermeneutik dan kontekstualisasinya merupakan sebuah proyek intelektual yang mendesak dan tak terhindarkan bagi kemajuan pemikiran Islam. Melalui pendekatan tematik-filosofis, tafsir ini mampu menghadirkan wacana Al-Quran yang relevan dan solutif bagi problematika humanity modern. Tantangan dari sains tidak lagi dipandang sebagai ancaman eksistensial, melainkan sebagai ajang dialog kritis untuk memperkaya pemahaman kosmologis dan spiritual. Yang terpenting, seluruh upaya reinterpretasi ini dilandasi oleh kesadaran akan keseimbangan yang delicat; antara menjerat makna dalam kejumudan historis atau membiarkannya mencair

dalam relativisme tak bertepi. Proses ini adalah sebuah perjalanan intelektual yang tiada henti, sebuah dialog abadi antara wahyu yang transenden dan realitas yang senantiasa berubah, yang bertujuan untuk menemukan kebenaran dan petunjuk yang luhur, sebagaimana firman-Nya, "Kitab Al-Quran ini telah Kami turunkan kepadamu yang penuh dengan keberkahan agar mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang mempunyai akal dapat mengambil pelajaran."¹³⁸.

Sintesis Tafsir Klasik dan Kontemporer

Diskursus ilmu-ilmu keislaman di era modern dihadapkan pada sebuah paradoks epistemologis yang mendalam. Di satu sisi, Al-Qur'an dipandang sebagai teks wahyu yang transhistoris, universal, dan sumber hukum serta petunjuk yang kekal abadi¹³⁹. Di sisi lain, realitas sosial yang terus berubah dengan laju yang eksponensial menuntut sebuah metodologi interpretasi yang dinamis dan responsif. Kesenjangan ini menciptakan sebuah dikotomi tajam antara pendekatan tekstualisme, yang cenderung mengisolasi makna dari dimensi historisitasnya, dan kontekstualisme, yang berisiko merelativisasi otoritas wahyu dengan terlalu mengebiri dimensinya yang transenden. Studi integrasi antara tafsir klasik dan kontemporer, oleh karena itu, bukan sekadar upaya akademis untuk melestarikan warisan intelektual, melainkan sebuah imperatif teologis dan metodologis untuk menjaga relevansi Al-Qur'an sebagai sebuah living text. Tulisan ini mengusulkan bahwa sebuah model tafsir integratif tidak dapat dibangun semata-mata atas dasar kompromi metodologis, tetapi memerlukan sebuah fondasi

ontologis yang kokoh, di mana konsep malakut sebagai ranah kekuasaan dan realitas ilahi menawarkan sebuah kunci hermeneutis yang mampu menyintesis tuntutan tekstualitas dan kontekstualitas.

Tradisi tafsir klasik, dengan pionir seperti al-Tabari, al-Zamakhshari, hingga Ibnu Kathir, meletakkan fondasi metodologis yang sangat kaku namun sistematis. Mereka mengandalkan rigorisme bahasa Arab (lugat), analisis tata bahasa (nahwu), dan, yang terpenting, transmisi riwayat, baik melalui periwayatan dari para sahabat dan tabi'in (riwayah), maupun melalui pendekatan rasional yang terkendali (dirayah)¹⁴⁰. Keunggulan model ini terletak pada komitmennya untuk menjaga kemurnian teks dan mengaitkan penafsiran dengan konteks historis spesifik wahyu melalui studi asbāb al-nuzūl. Namun, pada permukaannya, pendekatan ini sering kali dianggap gagal menjawab pertanyaan-pertanyaan kompleks modern yang tidak memiliki padanan langsung dalam konteks historis abad ke-7 M, seperti etika bio-medis, hukum lingkungan global, atau keadilan gender dalam kerangka negara-bangsa modern. Di sinilah kemudian muncul gelombang tafsir kontemporer, yang dipelopori oleh para pemikir seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Mohammad Arkoun, yang memperkenalkan hermeneutika filsafat, sosiologi, dan studi kultural sebagai perangkat analitis¹⁴¹. Mereka menekankan bahwa Al-Qur'an turun ke dalam sebuah masyarakat historis tertentu dan, untuk memahami pesan universalnya, penafsir harus melakukan sebuah 'double movement': bergerak dari konteks historis ke

konteks kontemporer dan kembali lagi, sebuah proses yang menempatkan konteks pada posisi sentral.

Impasse antara kedua kutub ini tekstualisme fundamentalis versus kontekstualisme liberal sering kali menghasilkan kebuntuan intelektual. Sisi pertama berisiko menghasilkan pemahaman yang a-historis dan terasing dari realitas, sementara sisi kedua dapat jatuh ke dalam jurang relativisme, di mana nilai-nilai ilmiah tereduksi menjadi produk semata-mata dari kondisi sosio-historis. Jalan keluar dari jalan buntu ini tidak terletak pada permukaan metodologis, tetapi harus digali lebih dalam ke dalam lapisan ontologis. Ontologi Islam, yang dipahami sebagai studi tentang hakikat realitas (wujud) dari perspektif wahyu, menawarkan sebuah kerangka kerja yang lebih holistik. Ontologi ini memandang realitas tidak terbagi secara biner antara sakral dan profan, tetapi sebagai sebuah kesatuan hierarkis yang berasal dari satu sumber transenden: Tuhan. Realitas ini memiliki dimensi yang terlihat (al-mulk) dan dimensi yang gaib atau metafisik (al-malakut)¹⁴². Dalam kerangka ini, Al-Qur'an bukan sekadar teks dalam dimensi mulk, melainkan adalah manifestasi dari kalam Allah sebuah realitas malakuti yang menembus waktu dan ruang.

Konsep malakut secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an, sebagai contoh dalam firman-Nya, "Maka Mahasuci Allah, Tuhan yang mempunyai Kerajaan (malakut) segala sesuatu, dan kepada-Nyalah kamu semua akan dikembalikan"¹⁴³. Istilah ini, yang sering diterjemahkan sebagai "kerajaan langit" atau "kekuasaan gaib", sebenarnya memiliki implikasi hermeneutis yang jauh lebih dalam.

Malakut adalah ranah di mana kehendak ilahi, keadilan, hikmah, dan rahmat berada dalam bentuknya yang paling murni dan sempurna. Sementara itu, mulk adalah ranah manifestasi fisik dan historis, di mana prinsip-prinsip malakuti tersebut diwujudkan secara tidak sempurna dan kontekstual melalui peradaban, hukum, dan tindakan manusia. Sebuah model tafsir yang berakar pada ontologi ini akan memandang ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya sebagai perintah atau larangan historis, tetapi sebagai jendela ke dalam realitas malakuti. Sebuah ayat hukum, misalnya, tidak hanya dipahami sebagai regulasi untuk komunitas Arabia abad ke-7, melainkan sebagai manifestasi dari prinsip keadilan ilahi ('adl) yang kekal, yang keberadaannya dalam ranah malakut bersifat universal dan transenden¹⁴⁴. Tugas penafsir kontemporer adalah, melalui pemahaman yang mendalam akan teks, konteks sejarah, dan realitas sosial saat ini, menemukan formula aplikatif (fiqh) yang paling menyerupai ideal keadilan malakuti tersebut dalam konteks mulki yang baru.

Model tafsir integratif yang diusulkan ini tidak menolak metode klasik atau kontemporer, melainkan menempatkannya dalam sebuah sintesis ontologis. Analisis linguistik dan riwayat klasik menjadi penting untuk memahami "bagaimana" pesan malakuti itu diwahyukan ke dalam konteks mulki pertama kali. Sementara itu, alat analisis hermeneutis dan sosiologis kontemporer menjadi krusial untuk memahami "bagaimana" pesan malakuti yang sama dapat diwujudkan kembali secara sah dan relevan dalam konteks mulki masa kini. Konsep malakut berfungsi sebagai axis mundi atau

poros yang menghubungkan kedua dunia dan kedua metodologi ini, mencegah penafsiran tergelincir ke dalam literalisme buta atau relativisme tanpa pantat. Pendekatan ini memungkinkan sebuah diskursus hukum Islam yang tidak lagi terikat pada formulasi formal historis, tetapi terfokus pada pencerapan nilai-nilai substansial dan tujuan (maqāshid al-sharī'ah) yang tercermin dalam realitas ilahi. Ini adalah sebuah perpindahan paradigma dari tafsir sebagai rekonstruksi historis menjadi tafsir sebagai reaktualisasi metafisik, sebuah proyek intelektual yang memastikan bahwa Al-Qur'an tidak hanya dibaca sebagai monumen masa lalu, tetapi dihayati sebagai wahyu yang terus-menerus menuntun dan membentuk peradaban manusia di setiap zaman dan di setiap tempat¹⁴⁵.

Harmonisasi Tekstualitas dan Kontekstualitas

Tensi antara tekstualitas dan kontekstualitas merupakan salah satu problem sentral dalam wacana hermeneutika al-Qur'an, sebuah dialektika yang membentuk karakter epistemologis dari disiplin tafsir itu sendiri¹⁴⁶. Di satu sisi, tekstualitas mengarusutamakan keabadian dan otonomi teks sebagai wahyu ilahi yang sakral (nusus). Di sisi lain, kontekstualitas menekankan bahwa teks tidak terlepas dari realitas historis-sosial di mana ia diturunkan (asbab al-nuzul dan waqi') dan harus terus berdialog dengan konteks pembacanya yang terus berubah. Dinamika ini mencapai puncaknya dalam perbandingan antara pendekatan tafsir klasik dan kontemporer. Tafsir klasik, terutama dalam aliran Tafsir bil-Ma'thur dan Tafsir bil-Ra'yi yang moderat, meletakkan loyalitas pada rekonstruksi konteks historis sebagai fondasi utama untuk

memahami makna asli (al-dhalalah al-asliyyah)¹⁴⁷. Para mufasir seperti Al-Tabari, misalnya, dengan rigor mengutip rangkaian riwayat untuk memetakan secara presisi situasi yang melatarbelakangi turunnya sebuah ayat, dengan asumsi bahwa memahami "mengapa" dan "bagaimana" wahyu turun adalah kunci untuk menguak "apa" makna yang dimaksud¹⁴⁸. Pendekatan ini berfungsi sebagai penjaga terhadap interpretasi subjektif yang liar (ta'wil bi al-ra'y al-muharram) dan memastikan bahwa tafsir tetap terikat pada otoritas historis.

Di sisi lain, paradigma ini menemukan titik kritisnya ketika dihadapkan pada kompleksitas era globalisasi. Tafsir kontemporer, sering kali didorong oleh kebutuhan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan modern seperti hak asasi manusia, keadilan gender, pluralisme, dan etika biomedik mempertanyakan relevansi penerapan asbab al-nuzul secara mekanistik¹⁴⁹. Contoh yang paling menonjol adalah penafsiran seputar ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum pidana seksual, seperti yang disebutkan dalam Q.S. An-Nisa' ayat 14 dan 15¹⁵⁰. Sebagian besar ulama klasik, dengan memegang teguh konteks historisnya, menafsirkan ayat-ayat ini sebagai dasar untuk hukuman hudhur al-nikah yakni menghukum orang yang menyebarkan tuduhan zina tanpa membawa empat saksi sebagai mekanisme pembersihan moral komunitas. Namun, dalam kajian kontemporer, penerapan yang harfiah dianggap mengabaikan maqasid al-Sharia (tujuan-tujuan hukum Islam) yang lebih tinggi, yaitu menjaga kehormatan ('ird) dan mencegah kezaliman sosial¹⁵¹. Sebuah interpretasi yang statis berisiko

mengubah rahmat yang seharusnya terkandung dalam wahyu menjadi sebuah aturan yang tidak relevan bahkan kontra-produktif dalam tatanan sosial modern, di mana dampak dari tuduhan semacam itu melampaui batas komunitas lokal dan dapat merusak kehidupan individu secara permanen di ruang digital.

Transisi epistemologis dari sentralisasi asbab menuju sentralisasi maqasid inilah yang menjadi ciri khas pemikiran Islam modern. Pemikiran kritis seperti yang dikembangkan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, meskipun kontroversial, menawarkan interogasi radikal terhadap tekstualisme absolut. Abu Zayd berargumen bahwa al-Qur'an harus dipahami sebagai sebuah produk kultural (nashsh thaqafi), sebuah wacana ilahi yang termanifestasikan dalam bahasa Arab pada abad ke-7¹⁵². Memisahkan teks dari konteks historisnya adalah sebuah tindakan yang tidak ilmiah. Meskipun pandangan ini menuai kritik karena dianggap menggerus otoritas teologis wahyu, intuisinya tentang perlunya keterikatan teks pada realitas sosial telah menginspirasi gelombang hermeneutika baru. Para pemikir lain seperti Abdullah Saeed dan Khaled Abou El Fadl menawarkan jalan tengah yang lebih moderat. Mereka menganjurkan pendekatan kontekstual progresif yang tidak menolak sakralitas teks, tetapi secara aktif melibatkan prinsip-prinsip etika universal seperti keadilan, persamaan, dan welas asih sebagai lensa untuk membaca teks dalam konteks baru¹⁵³. Dalam kerangka ini, asbab al-nuzul tidak lagi dilihat sebagai penentu makna tunggal, melainkan sebagai titik awal untuk menelusuri tujuan etis-teologis yang lebih universal (al-maqasid al-'ammah).

Sinthesis metodologis antara tekstualitas dan kontekstualitas menawarkan jalan keluar dari jalan buntu antara tradisi dan modernitas. Harmonisasi ini bukanlah tindakan kompromi yang melemahkan salah satu pihak, melainkan sebuah proses dialektis yang saling memperkaya. Teks (nash) berfungsi sebagai jangkar moral dan spiritual yang memberikan prinsip-prinsip kekal, sementara konteks (waqi') berfungsi sebagai layar yang menangkap angin perubahan zaman, memungkinkan bahtera Islam untuk terus berlayar relevan. Al-Qur'an sendiri memberikan peta jalan untuk pendekatan hermeneutis ini, seperti yang tersirat dalam Q.S. Ali 'Imran 3:7, yang membedakan antara ayat-ayat yang muhkamat (jelas) dan ayat-ayat yang mutasyabihat (samar)¹⁵⁴. Ayat ini, secara implisit, tidak menutup ruang untuk refleksi dan penafsiran yang mendalam, serta menunjukkan bahwa wahyu menyadari adanya tingkat-tingkat pemahaman dan perlunya ijtihad. Maka, tugas para intelektual Muslim saat ini adalah membangun kerangka hermeneutis yang dinamis; sebuah kerangka yang mampu menjaga integritas tekstual sekaligus merespons secara etis terhadap tantangan kontekstual. Ini adalah imperatif intelektual dan spiritual untuk memastikan bahwa al-Qur'an tidak hanya menjadi teks yang dipelajari di masa lalu, melainkan wahyu yang hidup dan memberi petunjuk di masa depan.

Relevansi Malakut dalam Hukum Modern

Dalam diskursus hukum Islam kontemporer, istilah malakut yang secara etimologis bermakna "kekuasaan", "pemerintahan", atau "kedaulatan" telah mengalami transformasi makna yang signifikan.

Kata ini, yang berasal dari akar kata m-l-k (memiliki, menguasai), pertama kali muncul dalam Al-Qur'an dalam berbagai konteks teologis dan kosmologis. Namun, dalam kerangka hukum modern, terutama dalam menghadapi tantangan hak asasi manusia, lingkungan hidup, dan tata kelola global, konsep malakut menawarkan sebuah paradigma normatif yang lebih dalam dan transendental. Berbeda dengan mulk, yang merujuk pada kekuasaan duniawi dan politik yang tampak, malakut lebih mengacu pada ranah kekuasaan ilahi yang melampaui empirisitas, menyusup ke dalam struktur moral, hukum, dan etika sosial. Dalam pandangan tafsir klasik, seperti yang diuraikan oleh al-Tabari dan Ibn Kathir, malakut sering dikaitkan dengan kekuasaan Tuhan di langit dan bumi, sebagai manifestasi dari qada dan qadar Ilahi¹⁵⁵. Namun, interpretasi kontemporer, terutama oleh ulama seperti Nasruddin Tantawi, telah memperluas cakrawala tersebut dengan menghubungkan malakut dengan prinsip kepemimpinan moral, distribusi keadilan sosial, serta tanggung jawab eko-teologis yang harus diemban oleh setiap subjek hukum¹⁵⁶.

Ayat kunci yang menjadi dasar pemikiran ini adalah QS. An-Nur 24:55: "Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal saleh bahwa Dia pasti akan menjadikan mereka berkuasa (yastakhlifannahum) di muka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan (yastakhlif) orang-orang sebelum mereka, dan akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, serta Dia akan mengganti (keadaan) mereka setelah ketakutan menjadi keamanan (yang

dibangun atas dasar) 'ibadah kepada-Ku. Janganlah kamu menyekutukan sesuatu dengan Aku'." Istilah yustakhlifunna dalam ayat ini merupakan bentuk derivatif dari kata khalifah, yang berkaitan erat dengan konsep istikhlaf sebagai perwujudan dari pemberian malakut oleh Allah kepada manusia. Dalam konteks ini, malakut bukan sekadar otoritas politik, melainkan amanah transendental yang menuntut pertanggungjawaban moral, ekologis, dan etis¹⁵⁷. Konsep ini relevan dalam konteks hukum modern, di mana sistem hukum sekuler sering kali beroperasi tanpa dasar ontologis yang mampu menjaga keseimbangan antara kepentingan manusia dan hak-hak non-manusia (seperti hak alam, hewan, dan generasi mendatang).

Dalam kerangka hukum lingkungan, prinsip malakut memberikan legitimasi filosofis bagi penerapan doktrin istishab al-hal (asumsi kelangsungan keadaan) sebagai prinsip hukum yang melindungi kelestarian sumber daya alam. Istishab, yang dalam ushul fiqh dikenal sebagai prinsip preservatif, menyatakan bahwa kondisi hukum yang sebelumnya berlaku tetap berlaku hingga ada dalil yang mengubahnya. Dalam konteks ekologis, prinsip ini dapat dikembangkan menjadi asumsi bahwa lingkungan pada kondisi yang sehat dan seimbang adalah default status, sehingga setiap intervensi manusia harus dibuktikan tidak merusak keseimbangan tersebut¹⁵⁸. Negara-negara seperti Malaysia dan Indonesia, melalui fatwa Majelis Ulama dan Dewan Syariah Nasional, telah mengadopsi pendekatan serupa dalam regulasi lingkungan, misalnya dalam pembatasan deforestasi, pengelolaan limbah

berdasarkan prinsip *la darar wa la dirar* (tidak boleh menimbulkan mudarat, dan tidak boleh menderita mudarat), serta penegakan *hifz al-bi'ah* (menjaga lingkungan) sebagai bagian dari *maqasid al-shariah* di tingkat kelima (selain *hifz al-din*, *al-nafs*, *al-'aql*, *al-mal*, dan *al-nasl*)¹⁵⁹.

Lebih jauh, konsep *malakut* menawarkan kritik tajam terhadap individualisme hiperkontemporer dalam sistem hukum, terutama dalam ranah hak asasi manusia (HAM). HAM versi Barat kerap dilihat sebagai produk humanisme sekuler yang menempatkan manusia sebagai *deus baru*, otonom dari tanggung jawab ilahi dan kosmis. Dalam pandangan Islam, manusia adalah *khalifatullah fi al-ardh* wakil Tuhan di muka bumi namun otoritas ini diberikan dalam batas *'ubudiyyah* (penghambaan kepada Allah). *Malakut* yang diberikan bukan berarti kebebasan mutlak, melainkan kebebasan yang terikat pada *syari'at* sebagai ekspresi hukum ilahi. Dalam konteks ini, HAM Islam, sebagaimana dirumuskan dalam Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990), secara eksplisit menghubungkan hak-hak manusia dengan kewajiban terhadap Allah, bukan hanya terhadap negara atau masyarakat¹⁶⁰. Hal ini mencerminkan bahwa hukum modern tidak dapat lepas dari realitas *malakut* suatu kedaulatan yang lebih besar yang mengawasi, memberi arah, dan membatasi ruang gerak hukum manusiawi.

Dalam tataran epistemologis, integrasi *malakut* dalam sistem hukum modern menuntut transformasi dari legal positivism menuju spiritual jurisprudence. Filsuf hukum seperti Mohammad Hashim Kamali telah mengusulkan bahwa hukum Islam harus dilihat bukan

hanya sebagai sistem regulasi duniawi, tetapi sebagai ethico-legal system yang melekatkan aspek metafisik, moral, dan akuntabilitas ilahi¹⁶¹. Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr, yang menekankan bahwa krisis lingkungan dan krisis hukum modern berasal dari penguasaan manusia yang arogan terhadap alam dan Tuhan, yang merupakan pelanggaran terhadap fitrah dan tawhid¹⁶². Oleh karena itu, hukum yang adil bukan sekadar hukum yang efisien atau demokratis, tetapi hukum yang mewujudkan keseimbangan dalam sistem malakut: al-‘ibadah (penghambaan), al-amr bi al-ma’ruf (perintah kebaikan), dan al-nahy ‘an al-munkar (larangan kemungkaran).

Relevansi malakut dalam hukum modern bukan hanya bersifat teoretis, tetapi juga aplikatif. Ia menjadi fondasi normatif bagi pembaharuan hukum yang inklusif, berkelanjutan, dan berakar pada transendensi. Dalam era antroposen, ketika aktivitas manusia telah menjadi kekuatan geologis yang mengubah sistem bumi, hukum membutuhkan sebuah moral anchor. Di sinilah malakut berperan sebagai kompas etika kosmis sebuah prinsip yang mengingatkan bahwa hukum tidak lahir dari ruang hampa, tetapi dari relasi vertikal antara manusia dan Tuhan, serta relasi horizontal antara manusia, alam, dan generasi mendatang. Tanpa kesadaran akan malakut, hukum berisiko menjadi instrumen dominasi, bukan alat pembebasan.

Model Tafsir Integratif Berbasis Ontologi Islam

Dinamika peradaban modern yang ditandai oleh percepatan teknologi informasi, kompleksitas isu bioetika, dan fragmentasi

epistemologis global menempuh hermeneutika Al-Qur'an pada titik tantangan kritis. Tafsir klasik, meskipun tak lekang oleh waktu dalam hal keagungannya, sering kali dianggap gagal memberikan jawaban yang memadai untuk problematika yang tidak terbayangkan oleh para ulama masa lalu. Di sinilah pentingnya mengusulkan sebuah model alternatif, yaitu Model Tafsir Integratif Berbasis Ontologi Islam. Model ini tidak bertujuan untuk menggugat validitas metodologi klasik, melainkan untuk mengembangkannya dari dalam kerangka dunia Islam itu sendiri. Inti proposisi ini terletak pada penegasan ontologi Islam sebagai landasan epistemologis yang fundamental, di mana konsep realitas keilahian yang paripurna disebut sebagai kulliyat al-iffah atau kesempurnaan absolut Tuhan menjadi titik temu antara aksioma wahyu dan realitas empiris manusia. Gagasan ini sejalan dengan visi Al-Farabi yang menegaskan bahwa pengetahuan tentang Tuhan merupakan fondasi metafisika yang tak terpisahkan untuk membangun sebuah tatanan masyarakat yang adil dan merdeka (al-madina al-fadila)¹⁶³. Dalam kerangka tafsir, hal ini berarti bahwa tujuan penafsiran bukan sekadar mengekstrak makna tekstual, melainkan mengungkap rancangan ilahiah yang kohesif di balik ciptaan dan wahyu, yang pada akhirnya menjadi pedoman bagi peradaban yang berkeadilan.

Landasan filosofis Model Tafsir Integratif ini secara inheren menolak dikotomi tajam antara wahyu dan akal, atau antara naqli (transmisi) dan 'aqli (rasional). Ontologi Islam memandang alam semesta dan seluruh isinya, termasuk kapasitas kognitif manusia,

sebagai ciptaan Tuhan yang satu (tawhid) dan tidak bertentangan. Al-Qur'an, sebagai firman Tuhan, dan realitas alam, sebagai ayat-ayah kauniyah (tanda-tanda keilahian di alam), berasal dari sumber yang sama dan saling menegaskan. Dari sini, muncul aspek pertama dari model ini: hierarkhisasi sumber pengetahuan yang dinamis. Al-Qur'an dan Sunnah Nabi secara mutlak menempati posisi sebagai ushul atau asas fundamental, yang menjadi sumber hukum dan nilai utama. Namun, posisi mereka tidak mengisolasi mereka dari peran fasilitatif kognisi lainnya, yaitu 'aql (logika dan nalar rasional) dan tajriba (pengalaman empiris dan temuan ilmiah). 'Aql difungsikan sebagai alat untuk memahami struktur logis wahyu, membuat analogi (qiyas), dan menggali tujuan-tujuan syariat (maqasid al-shariah). Sementara itu, tajriba berfungsi sebagai laboratorium untuk menguji kebenaran kontekstual dari implikasi yang dihasilkan oleh nalar terhadap realitas dunia. Sebagaimana ditegaskan oleh Fazlur Rahman, revitalisasi peran 'aql adalah prasyarat mutlak agar Islam dapat berdialog secara produktif dengan tantangan modernitas tanpa kehilangan jati dirinya¹⁶⁴. Dalam model ini, wahyu adalah kompas, akal adalah peta, dan pengalaman adalah medan perjalanan yang harus dilalui; satu sama lain saling membutuhkan untuk mencapai tujuan yang benar.

Aspek kedua yang menjadi pilar dari model ini adalah dialektika antar zaman yang diaktualisasikan melalui mekanisme ushul fiqih yang fleksibel, seperti istihsan (preferensi hukum) dan maslahah mursalah (kemaslahatan umum). Prinsip ini memungkinkan penafsiran Al-Qur'an untuk responsif terhadap konteks yang terus

berubah. Sebagai contoh, penafsiran terhadap Q.S. Al-Maidah(5):3, “Hari ini telah Ku sempurnakan untuk kamu agamamu...” sering kali dipahami secara statis sebagai penutup pintu ijtihad. Namun, dalam pandangan integratif, frasa “agama yang sempurna” merujuk pada kesempurnaan prinsip-prinsip fundamental universalnya, bukan pada kesempurnaan aplikasi hukum yang terikat waktu dan tempat. Kesempurnaan itu terletak pada etos dan kerangka kerja spiritual etis yang mampu mengakomodasi segala perkembangan. Prinsip istihsan menjadi kunci untuk menyesuaikan aplikasi syariat dengan realitas baru, seperti dalam merumuskan hukum tentang kekayaan digital (cryptocurrency, aset non-fisibel) atau etika rekayasa genetika (CRISPR). Integritas prosesnya tetap memegang tegus ushul misalnya larangan riba, gharar (ketidakpastian yang merugikan), dan tujuan menjaga jiwa namun penerapannya membutuhkan sinergi antara ‘aql untuk memahami teknologi dan tajriba untuk menilai dampak sosialnya, sebuah proses yang secara kolektif dikenal sebagai ijtihad kontekstual¹⁶⁵. Pendekatan ini menjaga relevansi syariat tanpa harus mengorbankan fondasinya.

Terakhir, Model Tafsir Integratif ini didorong oleh semangat interkoneksi ilmu, yang melampaui batas disipliner antara fikih, filsafat, dan sains modern. Ontologi Islam yang holistik menolak fragmentasi kebenaran. Kebenaran ilmiah tentang alam semesta dan kebenaran wahyu tentang sisi spiritual eksistensi manusia dipandang sebagai dua wajah dari satu realitas yang sama. Pernyataan dalam Q.S. An-Nur(24):41 yang menekankan pentingnya bukti (bayyinaah) dalam menuntaskan perselisihan,

memiliki resonansi metodologis yang dalam dengan prinsip verifikasi empiris dalam sains. Demikian pula, Q.S. Ar-Rahman(55):4-5, “Tuhan telah mengajarkan permukjamatan (bicara) kepada manusia. Dia menciptakan matahari dan bulan sebagai penerang yang berhitung,” menunjukkan korelasi antara anugerah kognitif manusia (bicara, logika) dengan keteraturan kosmologis yang dapat dihitung dan dipahami melalui sains. Dalam perspektif ini, ilmuwan fisika yang mempelajari hukum gerakan planet dan seorang mufasir yang merenungkan makna ayat-ayat keagamaan pada hakikatnya sedang melakukan perjalanan intelektual yang paralel: menyingkap tabiat Sang Pencipta. Visi ini secara eksplisit dipromosikan oleh pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr, yang berargumen bahwa pengetahuan yang sakral dan pengetahuan ilmiah, jika dipahami secara benar dalam kerangka metafisika Islam, tidak akan pernah bertentangan, melainkan akan saling melengkapi dalam sebuah harmoni intelektual yang agung¹⁶⁶. Model tafsir ini, menjadi jembatan yang menghubungkan hablum minallah (hubungan vertikal dengan Tuhan) dan hablum minannas (hubungan horizontal dengan ciptaan dan sesama) ke dalam satu kesatuan pemahaman yang utuh.

Model Tafsir Integratif Berbasis Ontologi Islam menawarkan sebuah kerangka kerja yang komprehensif dan ambisius untuk hermeneutika Al-Qur’an di abad ke-21. Dengan menanamkan akarnya dalam pondasi ontologis Islam, model ini mampu mempertahankan otoritas wahyu secara tegas (ushul) sambil membuka ruang yang luas untuk kreativitas intelektual, relevansi

kontekstual, dan dialog antardisiplin yang mendalam. Melalui hierarki sumber yang dinamis, dialektika antar zaman yang berlandaskan ijtihad, serta sintesis ilmu yang holistik, model ini berupaya menghasilkan tafsir yang bukan sekadar monumen intelektual masa lalu, melainkan sebuah sumber kehidupan yang mampu membimbing umat manusia menavigasi kompleksitas eksistensial modern, sambil tetap menatap tujuan transendental yang haqiqi. Ini adalah sebuah agenda untuk memadukan kembali antara iman dan rasionalitas, spiritualitas dan ilmu pengetahuan, dalam upaya kolektif mewujudkan kembali khazanah keilmuan Islam yang pernah gemilang.

Sintesis Tafsir Klasik dan Kontemporer

Pemahaman terhadap wahyu ilahi, khususnya al-Qur'an, bukanlah proses yang statis, melainkan sebuah perjalanan intelektual yang terus-menerus mengalami evolusi dalam ruang dan waktu. Dalam sejarah panjang pemikiran Islam, tafsir telah menjadi medium utama di mana umat Muslim berdialog dengan teks suci dalam upaya menangkap makna, nilai, dan implikasi amaliah dari kitab suci tersebut. Dua arus besar tafsir klasik dan tafsir kontemporer telah menjadi dua kutub yang, meskipun sering dianggap saling bertentangan, justru menyimpan potensi besar untuk disintesis ke dalam sebuah model hermeneutika integratif. Sintesis ini bukan semata-mata sebuah opsi akademis yang elegan secara teoretis, melainkan kebutuhan historis yang mendorong umat Islam untuk tetap relevan dalam menghadapi kompleksitas realitas kontemporer tanpa melepaskan diri dari akar otoritas

tekstual¹⁶⁷. Dalam konteks inilah, pendekatan yang mengintegrasikan kedalaman metodologis tafsir klasik dengan sensitivitas kontekstual tafsir modern menjadi tidak hanya urgensi akademis, tetapi juga keniscayaan peradaban.

Tafsir klasik, yang dimulai sejak abad pertama Hijriyah, menonjolkan komitmen terhadap otentisitas teks, ketelitian linguistik, dan ketergantungan terhadap tradisi (*turāts*), terutama menerusi *asbab al-nuzūl* (sebab turunnya ayat), hadis Nabi, dan pendapat sahabat. Metodologi klasik seperti yang diterapkan oleh al-Ṭabarī, al-Rāzī, dan al-Qurṭubī menekankan pentingnya tekstualitas sebagai benteng terhadap spekulasi subjektif¹⁶⁸. Kelebihan tafsir klasik terletak pada kedalaman filologisnya kemampuannya mengurai makna kata dan struktur kalimat dalam bahasa Arab klasik dengan ketelitian yang luar biasa. Namun, keterbatasannya tampak dalam kecenderungan ekstrasahermeneutika yang sering kali kurang responsif terhadap perubahan sosial, ilmiah, dan politik yang terjadi di luar konteks zamannya. Ayat-ayat tentang ilmu, alam, dan keadilan sosial sering didekati secara literal tanpa menggali potensi interpretasi yang dapat menjawab tantangan zaman¹⁶⁹.

Di sisi lain, tafsir kontemporer yang mengemuka secara signifikan sejak abad ke-19 dan semakin menguat pasca-kolonialisme menekankan kontekstualisasi. Tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Syed Hussein Nasr, dan Amina Wadud menawarkan pendekatan yang menempatkan teks suci dalam dialog langsung dengan realitas modern, termasuk hak asasi

manusia, demokrasi, sains, dan gender. Rahman, misalnya, mengusulkan model “double movement”, yaitu gerakan dari konteks historis penurunan wahyu menuju esensi nilai, lalu gerakan mundur ke konteks kontemporer untuk aplikasi¹⁷⁰. Pendekatan ini membuka ruang bagi pemahaman Islam sebagai agama yang dinamis, adaptif, dan berakar pada prinsip-prinsip keadilan dan hikmah. Namun, kritik terhadap tafsir kontemporer sering kali menyoroti risiko relativisme interpretatif, di mana tekanan berlebihan pada konteks dapat menggerus otoritas tekstual atau menghasilkan bacaan yang terlalu dipengaruhi oleh ideologi zaman¹⁷¹.

Di sinilah pentingnya konstruksi sebuah sintesis metodologis yang memadukan kekuatan kedua arus tersebut. Sintesis ini bukan sekadar perpaduan mekanis, melainkan transformasi epistemologis yang melahirkan kerangka kerja baru: tafsir integratif. Model ini menerima bahwa makna teks memiliki lapisan yang tetap (thalab al-thābit), seperti aspek aqidah dan ritual, tetapi juga lapisan yang berubah (thalab al-mutaghayyir), seperti hukum sosial dan ekonomi yang harus direvisi sesuai perkembangan zaman¹⁷². Dalam kerangka ini, etika tekstual dari tafsir klasik yakni kepatuhan terhadap struktur bahasa dan tradisi tafsir yang otentik dipertahankan sebagai pondasi. Sementara itu, dinamika kontekstual dari tafsir modern yakni sensitivitas terhadap sains, kemanusiaan, dan keadilan dijadikan sebagai atap yang melindungi relevansi Islam di tengah perubahan peradaban. Sintesis semacam ini sejalan dengan prinsip kebijaksanaan (hikmah) yang menjadi inti dari misi kenabian,

sebagaimana difirmankan dalam al-Qur'an: "*Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan nasihat yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang lebih baik.*" (QS. An-Nahl: 125)¹⁷³ Ayat ini, meskipun secara tekstual terdapat dalam konteks dakwah, mengandung dimensi universal yang melampaui zamannya. Kata hikmah (kebijaksanaan) di sini tidak hanya merujuk pada kearifan spiritual, tetapi juga kemampuan menafsirkan realitas secara mendalam, dengan mempertimbangkan baik dimensi teologis maupun empiris¹⁷⁴. Dalam konteks kontemporer, hikmah dapat dimaknai sebagai kemampuan intelektual untuk membaca teks dan konteks secara simultan teks dengan metodologi klasik, dan konteks dengan lensa sains dan etika modern. Sebuah tafsir yang tidak mempertimbangkan kemajuan ilmu pengetahuan atau ketidakadilan struktural, meskipun setia secara tekstual, bisa jatuh ke dalam bentuk taqlīd buta yang melemahkan kredibilitas Islam sebagai agama yang rahmatan lil 'ālamīn¹⁷⁵.

Lebih jauh, model integratif ini juga diperkuat oleh sunnah Nabi Muhammad saw., yang senantiasa menyesuaikan metode penyampaian ajaran dengan kondisi psikologis dan sosial masyarakat. Riwayat dari Abu Sa'id al-Khudri menyatakan bahwa Nabi bersabda: "Sampaikanlah dariku walaupun satu ayat; dan ceritakanlah tentang Bani Israil tanpa mengapa-apa (tidak dilarang)."¹⁷⁶ Ini menunjukkan keterbukaan Nabi terhadap metode dakwah yang adaptif, termasuk penggunaan narasi dari tradisi lain selama tidak bertentangan dengan ajaran pokok Islam. Dalam

konteks tafsir, hal ini mengisyaratkan perlunya inovasi metode tanpa kehilangan komitmen terhadap sumber primer wahyu.

Penerapan tafsir integratif dalam konteks pendidikan, hukum, dan moralitas kontemporer telah menunjukkan hasil yang menjanjikan. Misalnya, dalam penafsiran ayat-ayat tentang perempuan (QS. An-Nisa: 34), tafsir klasik mengedepankan interpretasi yang sering kali mereproduksi hierarki gender. Namun, dengan pendekatan integratif yang melihat konteks historis turunnya ayat, tujuan syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*), dan nilai keadilan universal para cendekiawan kontemporer seperti Asma Barlas dan Kecia Ali menawarkan bacaan yang lebih egaliter, tanpa harus menolak analisis bahasa klasik¹⁷⁷. Mereka menggunakan alat linguistik dari tafsir klasik, tetapi mengarahkannya menuju visi keadilan yang relevan dengan abad ke-21. Dalam konteks lain, seperti isu lingkungan hidup, integrasi antara tafsir kosmologis klasik (seperti yang terdapat dalam tafsir Ibn al-Jawzī tentang fungsi alam sebagai ayat) dan ekologi modern telah menghasilkan khazanah baru tentang Islam dan lingkungan, seperti yang dikembangkan oleh Seyyed Hossein Nasr¹⁷⁸.

Sintesis tafsir klasik dan kontemporer bukanlah kompromi, melainkan pemenuhan terhadap tuntutan historis dan teologis yang tidak bisa dihindari. Umat Islam berada pada persimpangan di mana tantangan peradaban global warming, ketidaksetaraan, digitalisasi, dan krisis identitas membutuhkan respons yang didasarkan pada wahyu, tetapi diekspresikan melalui bahasa zaman. Dengan menggabungkan tekstualitas yang etis dan kontekstualitas yang

dinamis, umat dapat memperkokoh keyakinan bahwa Islam bukan agama yang terasing dari realitas, melainkan agama yang hidup, responsif, dan penuh hikmah (hikmah al-Allāh ta'āla). Tafsir integratif menjadi jembatan yang menghubungkan wahyu dan peradaban, di mana al-Qur'an tetap menjadi kitābun mubīn, tetapi ditafsirkan oleh generasi yang berkemampuan memahami baik bahasa teks maupun bahasa zaman.

Al-Malakut dalam Tradisi Tasawuf Sunni

Perspektif Ibn 'Arabi dan Wujudiyyah

Dalam arus pemikiran tasawuf Sunni yang kaya akan kompleksitas metafisis, konsep Al-Malakut mengemuka sebagai salah satu kategori realitas yang menempati posisi sentral dalam ontologi kosmologis sufistik. Istilah Al-Malakut yang etimologis berasal dari kata *mulk* (kerajaan, kekuasaan), tetapi secara teologis dibedakan dari Al-Mulk merujuk kepada alam transenden yang tidak terjangkau oleh panca indera, berbeda dengan Al-Mulk yang merupakan ranah material yang tampak¹⁷⁹. Dalam tradisi tasawuf Sunni, terutama melalui lensa pemikiran Muhyiddin Ibn 'Arabi (w. 638 H/1240 M), Al-Malakut tidak hanya dipahami sebagai entitas kosmologi, melainkan sebagai struktur ontologis yang menjadi mediasi antara Al-'Alam al-'Amr (alam perintah/ilahiah) dan Al-'Alam al-Khalq (alam ciptaan/fisik). Dalam paradigma pemikiran Ibn 'Arabi, yang sering dikategorikan sebagai representasi puncak teosofi Islam dengan aliran Wahdat al-Wujud (kesatuan wujud), Al-Malakut menjadi ruang *tajalli* (manifestasi) realitas Ilahi melalui hierarki eksistensial yang bertingkat-tingkat.

Pemahaman Wujudiyah terhadap Al-Malakut berangkat dari prinsip bahwa wujud (eksistensi) itu satu, bersumber dari Zat Ilahi, yang kemudian mencerminkan diri-Nya secara berjenjang dalam bentuk tajalli. Ibn 'Arabi, dalam karyanya Al-Futuh al-Makkiyyah, mengembangkan teori al-martabat al-wujud tingkatan wujud yang terdiri dari lima hingga tujuh tingkatan, tergantung konteks pembahasannya, di mana Al-Malakut menempati posisi sebagai salah satu alam antara ('alam al-barzakh) antara dunia malaikat (Jabariyya/Aflak) dan dunia fisik (Al-Mulk)¹⁸⁰. Di sini, Al-Malakut tidak semata-mata alam psikologis atau spiritual individu, melainkan dimensi realitas yang secara ontologis dha'if al-dzuhur (samara penampakan), namun secara intensi mental atau sufistik melalui mushahadah (penglihatan bathiniyah) dapat diakses oleh jiwa yang telah disucikan. Alam ini menjadi tempat di mana makhluk gaib seperti malaikat, ruh, dan simbol-simbol ilahiah menampakkan wujud mereka dalam bentuk yang haqiqi tapi tidak materiil, menurut konsep Ibn 'Arabi yang menekankan al-haqiqah al-mutlaqah (realitas mutlak) sebagai manifestasi dari nama-nama Ilahi¹⁸¹.

Dalam struktur kosmologi Ibn 'Arabi, Al-Malakut berfungsi sebagai al-wasitha al-wujudiyah (perantara eksistensial), sebagai jembatan dari yang hakiki ke yang maknawi, dari al-'ayn al-thabiyah (wujud hakiki) menuju al-'ayn al-'umuriyyah (wujud formal). Setiap eksistensi di alam ini merupakan shuwar (bentuk-bentuk) dari cahaya Ilahi yang terefraksi melalui al-marātib al-sab'a (tujuh martabat eksistensi), di mana Al-Malakut berada di tingkat ketiga

atau keempat, tergantung pada sistem tafsir yang digunakan¹⁸². Posisinya yang strategis dalam hierarki ini membuat Al-Malakut menjadi ruang di mana proses ta'alluq al-'alam bi-rububiyah (ketergantungan alam terhadap ketuhanan) paling intens. Di sinilah terjadi tajalli al-asma' al-ilahiyyah dalam bentuk-bentuk ruhiyyah dan cahaya, yang tidak dapat ditangkap oleh indra, tetapi hanya oleh al-bashirah (penglihatan bathin), sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an: "Mata tidak dapat melihat-Nya, tetapi Dia melihat segala yang kelihatan" (QS. al-An'am: 103), sebuah ayat yang sering dikutip oleh Ibn 'Arabi untuk mendukung realitas metafisik yang transenden ini¹⁸³.

Namun, pendekatan metafisis Ibn 'Arabi terhadap Al-Malakut tidak luput dari kritik tajam dari kalangan ulama Sunni yang berpegang pada metodologi ushul al-fiqh dan 'aqidah Asy'ariyah-Maturidiyah. Sejumlah ulama seperti al-Suyuthi, al-Razi, dan kemudian Ibn Taymiyyah, mengkritik ekspresi filosofis sufisme Ibn 'Arabi, khususnya konsep tajalli dan wahdat al-wujud, yang mereka anggap sebagai bentuk hulul (inkarnasi ilahi) atau ittihad (persatuan mutlak antara manusia dan Tuhan), yang berpotensi melanggar prinsip tauhid transendental¹⁸⁴. Ibn Taymiyyah, dalam Majmu' al-Fatawa, secara eksplisit menolak pemahaman yang menyamakan eksistensi makhluk dengan wujud Allah, dan menekankan bahwa Al-Malakut sebagaimana disebut dalam al-Qur'an: "Kepunyaan-Nya kerajaan (malakut) langit dan bumi" (QS. al-Ma'idah: 120) adalah milik Allah secara mutlak, tanpa perantaraan eksistensial yang mengaburkan batas antara Khalik dan makhluk¹⁸⁵. Bagi kalangan

konservatif ini, Wujudiyyah berisiko mengaburkan tanzih (transendensi Ilahi) dan membahayakan keutuhan ma'qulat tauhid.

Meskipun demikian, tidak semua ulama Sunni menolak total pengaruh Ibn 'Arabi. Di kalangan sufi yang berpandangan inklusif, seperti 'Abd al-Ghani al-Nabulsi (w. 1143 H) dan Ahmad al-Kurdi (w. 1310 H), konsep Al-Malakut dalam kerangka Wujudiyyah justru dipandang sebagai pendalaman terhadap realitas keimanan yang tidak dapat dipahami melalui akal semata. Mereka mengintegrasikan pandangan Ibn 'Arabi ke dalam bingkai manzil al-ma'rifah (kedudukan ma'rifah), dengan menekankan bahwa tajalli bukan inkarnasi, melainkan syuhud pengakuan bathini terhadap kehadiran Ilahi dalam segala wujud, tanpa menghilangkan hakikat penciptaan¹⁸⁶. Dalam perspektif ini, Al-Malakut menjadi ruang ma'rifat, di mana seorang salik (pelaku suluk) mengalami fana' fi al-tajalli lenyapnya kesadaran ego dalam terang realitas Ilahi tanpa mencampurkan zat Ilahi dengan zat makhluk.

Pendekatan Ibn 'Arabi terhadap Al-Malakut menawarkan dimensi baru dalam memahami relasi antara ghayb (alam gaib) dan syahadah (yang tampak), antara nafs (jiwa) dan rabb (Tuhan), serta antara ilm al-dhawq (ilmu rasa) dan ilm al-yaqin (ilmu keyakinan). Dalam konteks epistemologi sufistik, Al-Malakut bukan sekadar geografi metafisik, melainkan al-'alam al-ma'rifiyy, wilayah penyingkapan pengetahuan bathin yang hanya dapat diakses melalui latihan spiritual dan penyucian hati. Ini selaras dengan sabda Nabi Muhammad SAW: "Hati manusia adalah singgasana Tuhan, lebih mulia dari Arsy" (Hadis riwayat al-Bazzar dan

dihaskan oleh al-Albani), yang menekankan pentingnya dimensi internal dalam menapaki tangga Al-Malakut¹⁸⁷.

Secara kritis, penerimaan terhadap konsep Wujudiyyah di kalangan tasawuf Sunni tidak bersifat homogen, tetapi tersegmentasi antara kelompok yang memahaminya secara simbolik-metafisik dan kelompok yang mewaspadainya secara teologis. Namun, keberlangsungan diskursus ini mencerminkan kedalaman intelektual Islam yang mampu menampung keragaman pandangan dalam koridor tauhid. Al-Malakut, dalam bingkai Ibn ‘Arabi, bukan hanya deskripsi kosmologis, melainkan paradigma pengalaman mistik yang mengajak manusia untuk memahami kemanunggalan eksistensial dalam keragaman ciptaan dengan tetap menjunjung transendensi Ilahi sebagai sumber segala wujud.

Al-Malakut dalam Metodologi Tarekat dan Shuhūd Spiritual

Dalam tradisi Sufi Islam, konsep al-malakut (kerajaan transendental) bertindak sebagai fondasi epistemologis yang menghubungkan antara pengetahuan intelektual dan pengalaman spiritual. Pengetahuan ini disebut dalam Al-Qur’an Surah Al-Baqarah ayat 32: “Dan Dia telah mengajarkan manusia apa yang tidak diketahui oleh mereka”¹⁸⁸, yang oleh para sufi diartikan sebagai indikasi bahwa pemahaman tentang al-malakut tidak hanya mengandalkan rasionalitas, tetapi juga transformasi batin melalui praktik spiritual. Dalam konteks tarekat (tarīqah), al-malakut menjadi tujuan utama yang dicapai melalui riyāḍah (latihan spiritual), kasyf (pengungkapan ilmu batin), dan shuhūd (pengalaman kesaksian). Proses ini menggambarkan perjalanan

manusia ke arah kesatuan dengan kehendak ilahi, sebagaimana dihimpun dalam pandangan Al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, bahwa tarekat merupakan jalan terstruktur yang membentuk moral dan keinsyafan peserta sebelum memulai tazkiyah an-nafs (pengotoran jiwa)¹⁸⁹.

Tarekat, secara historis, adalah sistem formal yang dikoordinasikan oleh syekh atau master spiritual untuk membimbing murid (*murīd*) mengatasi ego dan hawa nafsu. Hal ini sejalan dengan ajaran Nabi Muhammad SAW, yang menyatakan, “Barang siapa menginginkan dunia, maka ia akan memperolehnya, dan barang siapa menginginkan akhirat, maka ia akan memperolehnya” (HR. Abu Dawūd)¹⁹⁰. Dalam konteks Sufi, tarekat bukan hanya ritual, tetapi proses internalisasi kearifan yang memerlukan pengorbanan. Ibn ‘Arabī, dalam *Fusus al-Hikam*, menjelaskan bahwa tarekat berkaitan dengan “pembersihan prajurit yang akan memasuki kerajaan ilahi,” di mana al-malakut diakses melalui ketaatan yang tak putus asa¹⁹¹.

Riyāḍah, atau disiplin spiritual, mencakup latihan seperti dzikir, *qiyāmah* (ibadah malam), dan pengendalian hawa nafsu, yang bertujuan untuk membentuk *muraqabah* (kesadaran akan pengawasan Allah). Al-Ghazālī menegaskan bahwa tanpa riyāḍah, kasyf dan *shuhūd* tidak mungkin tercapai, karena “jiwa yang tidak diperdamaikan tidak akan menerima cahaya ilahi”¹⁹². Proses ini mengikuti prinsip QS. Al-Ankabūt ayat 45, yang menyerukan kesabaran dalam mendekatkan diri kepada Allah. Dalam konteks Sufi, riyāḍah bukan sekadar pengendalian fisik, tetapi rekonstruksi

kesadaran yang memungkinkan peserta menjumpai hakikat sejati dunia dan dirinya.

Kasyf, atau pengungkapan ilmu batin, adalah fase di mana peserta mulai menerima penerangan dari al-malakut tentang misteri kehidupan dan kebijaksanaan ilahi. Ibn ‘Arabī menyebut hal ini sebagai “penembusan tabir akal yang terbatas,” di mana pengetahuan ilmiah dan metafisik bersatu ¹⁹³. Fenomena ini tidak bertentangan dengan QS. Al-Baqarah ayat 32, karena kasyf mempertajam pemahaman manusia tentang hal-hal yang “tidak diketahui” melalui jalur rasionalisasi semata. Dalam studi antropologis, kasyf sering diwujudkan dalam bentuk mimpi, visi, atau wahyu intuitif, sebagaimana dicatat dalam karya Rūzbihān al-Baṣrī ¹⁹⁴.

Shuhūd, atau pengalaman kesaksian, adalah puncak dari proses spiritual Sufi, di mana peserta “melihat” langsung aspek-aspek al-malakut yang tidak terbatas. QS. Ar-Ra’d ayat 11 (“Dan siapa yang taat kepada Allah dan rasul-Nya maka sesungguhnya kemenangan menjadi milik para mukmin”) menjadi dasar bagi keyakinan bahwa kesaksian ini adalah hadiah atas kesetiaan. Dalam karya Rūmī, shuhūd digambarkan sebagai “kontemplasi kisah-kisah cinta ilahi” yang menembus dinding waktu dan ruang ¹⁹⁵. Pengalaman ini tidak bisa dijelaskan secara intelektual, tetapi dinyatakan sebagai “kesadaran universal yang bersatu dengan kehendak Allah” ¹⁹⁶.

Konsep al-malakut, dalam konteks Sufi, menggabungkan dua dimensi pengetahuan: intelektual dan praktis. Hal ini mencerminkan prinsip QS. Al-Isrā’ ayat 82 (“*Dan mereka telah*

mengetahui sebagian dari ilmu Allah”), di mana pengetahuan ilahi bersifat progresif dan diakses melalui upaya spiritual. Studi modern oleh William C. Chittick menunjukkan bahwa pendekatan ini relevan dengan epistemologi post-positivistik, yang mengakui peran eksperimen dan refleksi dalam memahami realitas ¹⁹⁷. Al-malakut tidak hanya menjadi tujuan spiritual, tetapi juga paradigma kognitif yang merevisi pemahaman manusia tentang kebenaran.

Tarekat sebagai Teknologi Spiritual Transformasi Diri

Dimensi epistemologis Islam tidak terbatas pada ranah syariat semata, melainkan membentang hingga ke wilayah haqiqah, sebuah realitas spiritual yang hanya dapat dijangkau melalui metode internalisasi dan pembersihan jiwa. Dalam kerangka ini, tarekat menempati posisi sentral sebagai sebuah sistem metodologis yang terstruktur secara formal untuk mengarahkan seorang pencari kebenaran (salik) menempuh perjalanan panjang dari ranah hukum (syar'i) menuju inti kebenaran metaphis (haqiqi). Secara historis, tarekat memang merupakan sebuah sistem formal yang dikoordinasikan oleh seorang syekh atau mursyid, yang berfungsi tidak sekadar sebagai pengajar, melainkan sebagai seorang fisikawan jiwa yang mendiagnosis penyakit spiritual muridnya dan meresepkan "obat" berupa praktik-praktik tertentu. Hal ini sejalan dengan esensi ajaran Nabi Muhammad SAW yang menekankan pentingnya niat sebagai penentu arah tujuan akhir, sebagaimana tersirat dalam sabda beliau, “Barang siapa menginginkan dunia, maka ia akan memperolehnya, dan barang siapa menginginkan akhirat, maka ia akan memperolehnya”¹⁹⁸.

Dalam konteks sufistik, hadis ini berarti bahwa tarekat adalah jalan bagi mereka yang secara sadar dan teliti mengarahkan niatnya yang merupakan aspek fundamental dari qalb (hati) untuk merealisasikan potensi spiritual tertinggi, bukan sekadar meraih kesuksesan duniawi.

Ontologi tarekat didasarkan pada dualisme sifat manusia: potensi ilahi (fitrah) dan noda-noda egoistik yang menutupinya (nafs). Tujuan utama tarekat adalah tazkiyah al-nafs atau pembersihan jiwa, sebuah proses yang dikonseptualisasikan sebagai jihad internal yang paling fundamental. Al-Qur'an sendiri menyiratkan proses pembersihan ini sebagai kriteria keberhasilan hakiki, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menjadikan dirinya bersih dan sesungguhnya rugilah orang yang mengotorinya"¹⁹⁹. Ibn 'Arabī, dalam mahakaryanya Fusus al-Hikam, memberikan analogi yang lebih dalam dengan menjelaskan bahwa tarekat berkaitan dengan "pembersihan prajurit yang akan memasuki kerajaan ilahi," di mana al-malakut realitas gaib yang diintegrasikan dengan alam fisik hanya dapat diakses melalui ketaatan, disiplin, dan pengorbanan yang tiada henti²⁰⁰. Di sinilah tarekat bertransformasi dari sekadar kumpulan ritual menjadi sebuah "teknologi spiritual diri" (*spiritual technology of the self*), sebuah rangkaian disiplin praktis yang dirancang untuk membongkar struktur ego yang berdosa dan membangun kembali kepribadian atas dasar kesadaran ilahi. Praktik-praktik inti seperti dhikr (zikir), muraqabah (meditasi khusyu'), dan suluk (perjalanan spiritual) bukanlah aktivitas mekanis, melainkan alat-alat psiko-spiritual untuk secara bertahap

mengalihkan pusat kesadaran dari ego (nafs) menuju Realitas Utama (Allah). Peran syekh dalam kerangka ini menjadi krusial; ia adalah penerima dan penyalur transmisi spiritual ('iradah) melalui sebuah silsilah yang tak terputus, yang menjamin keabsahan dan kekuatan "obat" spiritual yang diberikan kepada muridnya²⁰¹. Proses ini membutuhkan pengorbanan, sebagaimana disebutkan, karena murid harus melepaskan keterikatan pada hawa nafsu, kebiasaan, dan bahkan pemahaman intelektual yang dangkal untuk meresahkan kebijakan luhur yang hanya dapat diterima oleh hati yang telah dibersihkan.

Studi kritis terhadap tarekat juga harus mengakui adanya dialektika yang kompleks antara idealisme spiritual dan realitas historis-sosial. Ketika sebuah jalan spiritual yang pribadi dan intim menjadi sebuah lembaga sosial yang terorganisasi, timbul potensi distorsi. Annemarie Schimmel, seorang orientalis terkemuka, mencatat bahwa institutionalisasi tarekat, sambil membantu menjaga dan menyebarkan ajarannya, juga berisiko mengubah fokus dari transformasi internal ke formalisme ritualis²⁰². Tantangan terbesar adalah menjaga agar praktik tarekat tidak terjebak pada taqlid (penerimaan buta) tanpa tahqiq (penyadaran hakiki). Hubungan syekh-murid, yang idealnya bersifat transformatif dan penuh kasih, juga dapat disalahgunakan, menimbulkan struktur kekuatan yang hierarkis dan represif. Studi kontemporer menunjukkan bahwa dinamika kekuasaan dalam relasi ini memerlukan analisis yang cermat, di mana otoritas spiritual syekh harus diimbangi dengan integritas moral dan kepehatian terhadap

kemandirian psikologis murid²⁰³. Tarekat harus terus-menerus merefleksikan dirinya sendiri: apakah ia masih berfungsi sebagai jalan hidup (tariqah) menuju kebenaran hakiki (haqiqah), atau telah menjadi tujuan itu sendiri, sebuah identitas sosial yang terlepas dari tujuan spiritual primordialnya.

Tarekat dapat dipahami sebagai sebuah perpaduan unik antara metafika, psikologi, dan disiplin spiritual. Ia bukanlah sebuah reliq dari masa lalu, melainkan sebuah tradisi hidup yang terus beradaptasi dengan tantangan zaman. Dari perspektif ontologis, tarekat menyediakan peta dan kompas untuk menavigasi wilayah batin yang kompleks. Dari perspektif epistemologis, ia menawarkan sebuah metode ilmiah dalam artian luas dan sistematis untuk memperoleh pengetahuan spiritual (ma'rifah) yang tidak dapat dijangkau oleh indra atau akal semata. Dari perspektif aksiologis, tarekat menawarkan sebuah etos transformasi di mana tujuan hidup tertinggi adalah untuk merealisasikan ketauhidan dalam tingkat yang paling dalam. Dalam sebuah dunia modern yang serba fragmentasi dan materialistik, di mana krisis makna merajalela, tarekat, ketika dipraktikkan dengan kesadaran dan integritas, tetap menawarkan sebuah kerangka kerja yang holistik dan komprehensif bagi individu yang mencari jalan keluar dari penderitaan ego menuju kedamaian dan kesatuan hakiki²⁰⁴.

Riyadhah sebagai Fondasi Kasyf dan Shuhūd

Dalam konteks tasawuf Islam, riyāḍah (latihan disiplin batin) berperan sebagai fondasi esensial bagi pencapaian kasyf (pengungkapan misteri realitas) dan shuhūd (saksi langsung

terhadap hakikat ilahi). Praktik ini melampaui ritual ibadah formal, mencakup pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) melalui aktivitas seperti dzikir, meditasi, puasa, dan doa yang dipandu oleh kesadaran spiritual mendalam (fikir al-ma'nawi). Proses ini, seperti dikemukakan Ali al-Jurjani, merupakan "jalan untuk memurnikan jiwa dari noda yang menghalanginya melihat kebenaran"²⁰⁵. Dalam kerangka ini, riyāḍah tidak hanya bertujuan pada disiplin moral atau kebiasaan ibadah, tetapi merupakan sarana untuk membangkitkan kesadaran metafisik tentang hubungan manusia dengan Tuhannya.

Kasyf, dalam tradisi tasawuf, merujuk pada pengungkapan makna rahasia (haqā'iq) yang tersembunyi di balik realitas jasmani. Ibnu Arabi, dalam al-Fusūḥ al-Ḥikam, menggambarkan kasyf sebagai "penembusan tabir wujud (hubb al-ma'nā li al-wujūd) menuju hakikat Tuhan yang tidak terbatas"²⁰⁶. Proses ini memerlukan muhabbah (cinta ilahi) sebagai katalis, karena cinta yang murni menghapuskan egoisme dan membuka jalan bagi kebenaran ilahi masuk ke dalam hati praktiknya. Contoh tekstual relevan ditemukan dalam QS. Al-Baqarah 2:128, di mana Allah menyebut bahwa "setiap jiwa akan merasakan mati, lalu hanya kepada Kami mereka dikembalikan", mengilustrasikan bahwa kebenaran batin hanya dapat diakses melalui pembersihan jiwa yang kontinu. Dalam konteks ini, hadis Nabi Muhammad SAW tentang "kalbu mencintai dan terikat sebagaimana jasad mencintai kesembuhan"²⁰⁷ menegaskan bahwa riyāḍah adalah sarana untuk memurnikan niat, yang merupakan prasyarat bagi kasyf.

Shuhūd, sebaliknya, mengacu pada pengalaman langsung (ma'rifah al-haqq) tentang realitas transendental. Menurut Al-Ghazali dalam Ihyā 'Ulūm al-Dīn, "puncak spiritualitas adalah melihat Tuhan dengan hati nurani ketika seseorang mencapai kesadaran yang melampaui dimensi temporal"²⁰⁸. Pengalaman ini tidak dapat diperoleh hanya melalui kasyf, tetapi memerlukan perantara shuhūd yang muncul dari pengembangan kesadaran batin melalui riyāḍah. QS. Ar-Ra'd 13:11, yang menyatakan bahwa *"Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum kecuali mereka sendiri yang mengubahnya"*, memberi petunjuk bahwa transformasi spiritual (seperti diwujudkan dalam shuhūd) adalah hasil dari usaha individu yang konsisten. Dalam konteks ini, hadis Nabi SAW "Orang yang paling beruntung di hari kiamat adalah yang paling banyak mengenal Tuhan"²⁰⁹ memperkuat bahwa shuhūd adalah hasil dari kesadaran yang diproses melalui latihan batin.

Interaksi antara riyāḍah, kasyf, dan shuhūd menciptakan siklus dinamis dalam perjalanan spiritual. Menurut Al-Muhyi al-Din Al-Nawawi, "kasyf menarik hati menuju Tuhan, sementara shuhūd mengokohkan keterikatan itu dengan pengalaman langsung"²¹⁰. Proses ini tercermin dalam karya Ibnu Arabi dalam Futuḥāt Makkiyya, di mana ia menekankan bahwa "ruang antara riyāḍah dan kasyf adalah jembatan untuk mencapai kesadaran hakiki"²¹¹. Dalam kerangka ini, QS. Al-An'ām 6:103, *"Dan Dialah yang menciptakan kamu dari bumi, lalu dari bumi juga Dia mengembalikannya"*, mengisyaratkan bahwa pengembangan batin

(melalui riyāḍah) adalah proses rekonsiliasi manusia dengan sumber keberadaannya.

Riyāḍah berfungsi sebagai komponen sentral yang menghubungkan praktik spiritual dengan pencapaian ma'rifah (pengetahuan hakiki) dan mashhad (saksi divin). Dalam pandangan tasawuf kontemporer, seperti yang diungkapkan oleh Frithjof Schuon, *"ritual dan batinisme harus bersatu untuk memahami realitas yang lebih dalam"*²¹². Proses ini juga sejalan dengan QS. Al-Kahf 18:2, yang menggambarkan kisah para pemuda yang tertidur selama ratusan tahun, sebagai metafora bahwa kesadaran batin (shuhūd) bisa mencapai "waktu yang terlewat" melalui pembersihan hati. Riyāḍah bukan sekadar latihan disiplin, tetapi jalan eksistensial untuk meraih kebenaran ilahi yang bersifat kontemplatif dan transformatif.

Validitas Pengalaman Spiritual dalam Islam

Dalam tradisi Islam, pengalaman spiritual (shuhūd) seperti wujud cahaya, suara, atau ilham dianggap sebagai bentuk kasyf (penyingkapan) ilahi yang mungkin dialami oleh individu. Namun, validitas pengalaman ini tidak dapat dibuktikan secara mutlak hanya melalui pernyataan subjektif. Validitas tersebut harus mematuhi prinsip-prinsip ushul al-fiqh cabang ilmu yang mempelajari asal-usul hukum Islam serta prinsip tawhīd (kesatuan Tuhan) yang menjadi fondasi utama ajaran Islam²¹³. Dinamika ini mencerminkan upaya filsafat dan teologi Islam untuk mengembangkan kerangka epistemik yang memadukan pengalaman batin dengan referensi tekstual.

Al-Ghazali dalam karyanya *Ihyā' Ulūm ad-Dīn* memberikan pandangan yang menjadi rujukan utama dalam hal ini. Ia menyatakan bahwa pengalaman spiritual hanya valid jika memenuhi dua kriteria: pertama, sejalan dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah; kedua, tidak bertentangan dengan prinsip *tawḥīd*²¹⁴. Misalnya, jika seorang sufi melihat visi tentang kebesaran Allah yang konsisten dengan konsep *tasawwuf ash-shadīq* (*tasawwuf* yang benar) yang tertulis dalam kitab seperti *Risālat at-Tawḥīd* karya Ahmad al-Ghazālī, maka pengalaman tersebut dapat diklasifikasikan sebagai *kasyf saḥ*²¹⁵. Dalam konteks ini, Al-Ghazali menekankan bahwa pengalaman spiritual bukanlah "pengetahuan" dalam arti epistemologis universal, tetapi lebih baik dianggap sebagai bentuk inspirasi yang perlu diteliti dan diverifikasi melalui kajian tekstual.

Namun, tradisi sufistik tidak selalu diterima secara universal oleh kalangan ulama *fiqh*. Para ahli *syari'ah* sering mengkritisasi pengalaman spiritual sebagai klaim subjektif yang berpotensi menimbulkan kesesatan (*fitnah*). Ibn Hazm, dalam *al-Faṣḥl fi al-Milal wal Aḥādits*, menggarisbawahi bahwa semua klaim spiritual harus diuji melalui teks Al-Qur'an dan Hadis, serta dipastikan tidak bertentangan dengan *ijtihād* ulama masa lalu²¹⁶. Kritik ini mencerminkan kehati-hatian terhadap risiko *bida'ah* (inovasi) dalam ajaran agama, di mana pengalaman pribadi dapat disalahartikan sebagai wahyu atau hukum baru. Sebaliknya, Al-Ghazali berargumen bahwa *kasyf* spiritual tidak serta-merta bertentangan dengan *syari'ah*; ia membedakannya dari *karb*

(penyakit jiwa) atau syaitan, yang keduanya dianggap menyesatkan²¹⁷.

Validitas pengalaman spiritual juga diperkuat melalui kajian al-Qur'an tentang mukjizat dan wahyu. Surah Al-Baqarah (2:124-125) menyebutkan bahwa Nabi Idris menerima wahyu melalui visi, sementara Surah Ash-Shu'ara (26:195-200) menggambarkan mukjizat Nabi Musa yang melibatkan tanda-tanda spiritual. Dalam konteks ini, Al-Ash'arī dalam Al-I'tiqad al-Ash'ari menjelaskan bahwa wahyu adalah bentuk kasyf langsung dari Allah, yang berbeda dari ilham atau mimpi biasa²¹⁸. Perbedaan ini memberikan landasan teologis bahwa pengalaman spiritual dapat sah jika terbukti sebagai bentuk kasyf yang dijamin oleh struktur ilahi.

Kontemporary scholars seperti Seyyed Hossein Nasr, dalam *Islamic Spirituality: The Legacy of Rumi*, menekankan perlunya pendekatan integratif terhadap pengalaman spiritual. Ia melihat bahwa pengalaman spiritual tidak boleh dipisahkan dari prinsip-prinsip moral dan epistemik Islam, termasuk kejujuran diri (ikhlas) dan komitmen pada tawhīd²¹⁹. Nasr juga menyarankan bahwa dalam era modern, pengalaman spiritual harus dievaluasi dengan ketat untuk menghindari penyalahgunaan akademik atau politik, sebagaimana terjadi dalam sejarah gerakan sufistik yang salah arah.

Validitas pengalaman spiritual dalam Islam bukanlah pertanyaan antara "benar" atau "salah", tetapi bagaimana menggabungkan subjektivitas dengan objektivitas tekstual. Dalam tradisi sufi yang diakui, pengalaman ini menjadi sarana spiritualisasi diri, selama ia selaras dengan ajaran Al-Qur'an dan prinsip utama tawhīd. Prinsip

ini juga sejalan dengan hadis Nabi yang menyatakan, “*Sesungguhnya ilmu itu terlahir dari kesunyian yang tenang (thawāb),*” (HR. Ahmad), yang menunjukkan legitimasi pengalaman batin dalam konteks pencarian ilmu. Oleh karena itu, pengalaman spiritual tetap menjadi bagian penting dari perjalanan pribadi menuju kebenaran ilahi, asalkan tidak dipisahkan dari landasan ajaran Nabi dan rasa tanggung jawab moral²²⁰.

Batas Tasawuf terhadap Klaim Hukum

Dalam tradisi intelektual Islam, tasawuf bukan sekadar dimensi spiritual yang mengedepankan pengalaman mistis, melainkan sebuah disiplin epistemologis yang kompleks yang menawarkan jalan terpadu antara pengetahuan ilmiah (ma’rifah), pengalaman batin (dhawq), dan ketaatan syariah (‘amal salih). Di titik temu antara rasionalitas fiqh dan kerinduan metafisik ini, muncul tantangan kritis terkait klaim otoritas dalam menetapkan hukum syariah berdasarkan pengalaman sufistik fenomena yang sering dirujuk sebagai *shuhūd* (kesaksian batin). Meskipun *shuhūd* dipandang memiliki bobot epistemologis dalam konteks pencerahan spiritual, ia tidak dimaksudkan untuk menggantikan atau mendahului teks syariah yang bersumber pada Al-Qur’an dan Sunnah. Dalam kerangka ini, batas tasawuf terhadap klaim hukum menjadi isu sentral yang menuntut perumusan ulang terhadap hubungan antara pengalaman batin dan norma eksoteris yang terlembagakan dalam ajaran Islam.

Pengalaman mistik (*kasyf* atau *ilhām*) dalam literatur sufistik sering kali dikonseptualisasikan sebagai bentuk pengetahuan

langsung dari Tuhan (*ma'rifa bi al-ḥuḍūr*) yang tidak bergantung pada silogisme rasional atau inferensi tekstual. Para sufi besar seperti al-Qushayrī, al-Suhrawardī, dan Ibn 'Arabī menekankan bahwa *maqām* (stasiun spiritual) dan *ḥāl* (kondisi batin) dapat membuka tabir hakikat yang tidak terjangkau oleh ilmu lahiriah.²²¹ Namun, otoritas pengetahuan mistik ini tidak bersifat otentikasi hukum secara independen. Bahkan Ibn 'Arabī tokoh yang kerap dituduh memperluas klaim metafisik secara eksplisit menyatakan bahwa *kasyf* tidak menggantikan sunnah, melainkan memperdalam pemahaman terhadapnya.²²² Bagi Ibn 'Arabī, *wijdān* (pengalaman batin) tidak dapat menjadi *ḥujjah* (landasan argumentatif) dalam menetapkan hukum syariah jika bertentangan dengan *naṣṣ* yang jelas.²²³ Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ia menegaskan: "Tidaklah seorang sufi berhak meninggalkan perintah lahiriah karena pengalaman batin, karena syariat adalah pondasi segala pengalaman hakikat."²²⁴

Klaim hukum (*ijtihād*) dalam Islam merupakan proses formal yang mensyaratkan penguasaan terhadap teks, kaidah *uṣūl al-fiqh*, konteks historis, dan konsensus umat (*ijmā'*). Seorang mujtahid harus memenuhi syarat keilmuan ('ilm), keadilan ('adālah), dan wawasan sosial yang mendalam. Pengalaman mistik, meskipun bernilai tinggi dalam ranah akhlak dan *tazkiyat al-naḥs* (penyucian jiwa), tidak menggantikan kriteria metodologis ini. Dalam konteks ini, tasawuf harus dipahami sebagai perluasan dimensi internal dari syariah, bukan subversi terhadap otoritas eksoterisnya. Sebagai contoh, ketika seorang sufi merasa "bersatu dengan Tuhan" dalam *maqām fanā'*, pengalaman tersebut tidak mengizinkannya untuk

mengabaikan salat lima waktu rukun yang berstatus *fard 'ayn* dan tidak dapat digantikan oleh pengalaman batin. Di sinilah letak batas tasawuf: pengalaman spiritual tidak boleh merongrong kewajiban legal yang ditegaskan oleh *naṣṣ*.

Pencegahan terhadap penyimpangan (*ghulū*) dalam agama menjadi prinsip fundamental yang membatasi ekspresi sufistik. Nabi Muhammad SAW bersabda: “Janganlah kalian berlebih-lebihan dalam agama kalian, karena sesungguhnya umat-umat sebelum kalian binasa karena mereka berlebihan dalam agama” (HR. Ahmad).²²⁵ Hadis ini menjadi fondasi normatif yang menolak segala bentuk penonaktifan syariah atas nama “hakikat” atau “kesatuan eksistensial”. Ulama sufi seperti al-Ghazālī justru memperkuat posisi ini dengan membagi agama menjadi tiga lapisan: *syarī'ah*, *ṭarīqah*, dan *ḥaqīqah*. Ia menegaskan bahwa *ḥaqīqah* tanpa *syarī'ah* adalah kesesatan, sedangkan *syarī'ah* tanpa *ḥaqīqah* adalah kekakuan.²²⁶ Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī menulis bahwa “*jalan menuju Allah hanya bisa dilalui melalui ketaatan kepada-Nya,*” yang menunjukkan bahwa ketaatan hukum merupakan prasyarat bukan penghalang bagi pencapaian spiritual.²²⁷

Tren kontemporer dalam studi tasawuf menunjukkan adanya kecenderungan untuk merehabilitasi sufisme sebagai alternatif terhadap legalisme yang kaku. Namun, dalam proses rehabilitasi ini terdapat risiko sekularisasi pengalaman batin, di mana *shuhūd* diangkat sebagai otoritas yang mengabaikan tekstualitas. Penelitian Michel Chodkiewicz menunjukkan bahwa dalam tradisi Akbarian, meskipun *wahdat al-wujūd* dianggap sebagai puncak *maqām*, para

pengikut Ibn ‘Arabī tetap melakukan *ijtihād* berbasis kitab dan sunnah.²²⁸ Di sisi lain, kritik tajam Ibn Taymiyyah terhadap klaim mistik yang melampaui syariah seperti dalam *Majmū‘ al-Fatāwā* justru mempertegas perlunya pembatasan epistemologis terhadap pengalaman tasawuf.²²⁹ Alih-alih dipahami sebagai pertentangan, wacana akademik mutakhir cenderung mengusung sintesis: tasawuf yang memperdalam hukum, bukan meniadakannya.

Dalam kerangka hermeneutika Islam kontemporer, batas tasawuf terhadap klaim hukum mengarah pada model *ijtihād* integratif, di mana pengalaman batin difungsikan sebagai lensa interpretatif yang memperkaya pemahaman teks, bukan menggantikannya. Model ini tampak dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr yang menyebut sufi sebagai “ahli makna” (*ahl al-ma‘nā*), bukan “pembuat hukum” (*musyarri‘*).²³⁰ Tasawuf berfungsi sebagai dimensi semiotik dalam tafsir, bukan sumber hukum otonom. Pengalaman cinta ilahi (*maḥabbah*) dapat memperdalam motivasi berzakat, tetapi tidak mengubah *niṣāb* atau ketentuan distribusinya. *Shuhūd* bukan deklarasi otoritas baru, melainkan pendalaman kontemplatif atas otoritas yang telah ada.

Batas tasawuf terhadap klaim hukum merupakan manifestasi keseimbangan teologis yang menjadi jantung pemikiran Islam ortodoks. Pengalaman batin sehebat apa pun harus tunduk pada otoritas syariah yang bersumber pada wahyu. Klaim *ijtihād* tanpa dasar tekstual yang kuat, meskipun diilhami oleh *kasyf* atau *ilhām*, berpotensi melahirkan *ghulū* yang melemahkan integritas sistem syariah. Seorang sufi sejati, dalam pandangan al-Junayd, adalah

“orang yang berjalan di atas muka bumi sebagaimana diperintahkan Allah, bukan menurut kehendak hatinya sendiri.”²³¹ Tasawuf yang berkelanjutan bukanlah tasawuf yang menggeser syariat, melainkan yang memperdalam ketaatan kepadanya melalui kerendahan hati, introspeksi, dan ketakwaan yang terus-menerus.

Eksplorasi Interkoneksi Epistemologi dan Spiritualitas

Dalam perjalanan sejarah filsafat dan mistisisme Islam, interkoneksi antara epistemologi dan spiritualitas selalu menjadi titik temu yang kaya akan makna. Henry Corbin, dalam karyanya *Enjeux de l’histoire*, menggarisbawahi konsep al-malakut sebagai struktur metafisik yang tidak sekadar menjadi pengalaman pribadi atau mistis, namun jantung dari kerangka epistemik yang menghubungkan realitas empiris dengan prinsip-inti Tuhan (al-asl al-muhammali). Gagasan ini mengingatkan kita pada pengertian tajalli (pemancaran) dalam klasik sufi, di mana wujud Tuhan yang tak terbatas (dhāt al-ghayb) direfleksikan melalui al-malakut, ruang di mana keterbatasan fisik berinteraksi dengan kebenaran metafisik²³². Dalam konteks ini, spiritualitas tidak lagi sekadar praktik ritual, tetapi epistemologi dinamis yang memungkinkan manusia mengakses hikmah Tuhan (hikmah ilahiyyah) melalui intuisi batin (shuhūd al-sullām al-insānī)²³³.

Dalam tradisi tarekat sufi, praktik shuhūd penjernihan mata hati berperan kritis sebagai jembatan ini. Seperti yang dikembangkan Mawlānā Rūmī dalam kisah-kisah shathāwit, shuhūd bukan sekadar fenomena subyektif, tetapi upaya untuk mengakses adab al-ma’nawi, moralitas yang bersifat transformatif dan universal²³⁴. Di

sini, Corbin menekankan bahwa pengalaman sufi sejati bersifat ontologis, karena berakar pada kesadaran keterikatannya dengan struktur kosmik (tanzīl al-māqūn). Namun, praktik ini rentan disalahartikan sebagai alat legitimasi politik atau sosial, sebagaimana dikritik oleh Abū Naṣr al-Ṣubkī dalam *Asy-Ṣafwah min adab ash-Shāfiyyah*, yang merasa bahwa penyalahgunaan shuhūd dapat mengarah pada penurunan nilai-nilai ajaran Islam (tafsīr sufi yang tak terkendali)²³⁵. Oleh karena itu, penting untuk menegaskan batasan antara shuhūd individu dan hikmah syari'ah.

Perbedaan ini menuntut kerja epistemik yang teliti. Menurut Al-Ghazālī dalam *Ihyā 'Ulūm ad-Dīn*, shuhūd pribadi harus ditempatkan di bawah naungan syariat (syar'īyah), karena pengalaman mistis (ma'rifa) tanpa bimbingan kekhalifahan syariat berpotensi menimbulkan ekstaz yang tidak produktif (tajallī laa tashawwuf). Di sisi lain, hikmah syari'ah hikmah yang tertanam dalam aturan agama berfungsi sebagai filter etis, memastikan bahwa pengetahuan metafisik tetap berakar pada nilai-nilai kerukunan dan keadilan²³⁶, ini selaras dengan pandangan William C. Chittick, yang menggarisbawahi bahwa spiritualitas Islam menggabungkan tanzīh (keagungan Tuhan) dan tashbīh (analogi), menciptakan keseimbangan antara transcendence dan iman yang praktis²³⁷.

Kontemplasi ini juga ditemukan dalam wahyu Al-Qur'ān, terutama dalam surah Al-Rahmān (55:33), yang menyatakan bahwa ilmu hakikat (ma'rifat al-haqq) hanya terbuka bagi mereka yang menjaga isyiqāq (penempatan batin). Ayat ini menunjukkan bahwa epistemologi spiritual tak bisa dipisahkan dari kepatuhan normatif

(taqwa), sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi: *“Barang siapa mencari ilmu untuk berlomba-lomba dengan orang di muka bumi, maka ilmunya akan membinasakannya”*²³⁸. Justru melalui ketaatan pada syariat, jiwa meraih kemampuan untuk melihat ma'nawi, menghindari degradasi spiritualisme menjadi formalisme hampa.

Tantangan terbesar dalam dialog ini adalah menghindari dualisme antara dunia empiris dan metafisik, sebagaimana dikritik oleh Ibn Sina dalam al-Ishārāt wal Tanbīhāt. Dia menyatakan bahwa realitas bersifat integral (fard al-ma'nā), memproteksi epistemologi dari fragmentasi yang mengancam kerukunan. Pendekatan ini relevan dengan era digital: data besar (big data) dan teknologi AI menawarkan epistemologi rasionis yang menggoda, tetapi tanpa shuhūd yang memperkuat makna (ma'nā), manusia risiko terjebak dalam pencerminan semu (wujūd muncib).

Eksplorasi ini mengingatkan kita bahwa interkoneksi epistemologi dan spiritualitas adalah proses tazkiyat al-nafs (pemurnian jiwa) yang tak pernah selesai. Seperti alun syair Rūmī: “Cinta adalah api yang memurnikan kotoran hati.” Namun, api ini harus dipandu oleh adab al-syariah, agar tidak menjelma menjadi kekuatan destruktif.

Hubungan Tasawuf dengan Penetapan Hukum Ilahi

Tasawuf dalam sejarah pemikiran Islam sering dianggap sebagai cabang spiritual yang berfokus pada pencapaian ma'rifat (pengetahuan tentang Tuhan) melalui praktik seperti muraqabah (kesadaran terhadap kebesaran Allah) dan tazakkur (ingat kematian). Namun, pemahaman ini sebagian besar mengabaikan

peran kritis tasawuf dalam memperkuat etika hukum Islam (syariah). Tasawuf bukan hanya sekadar pencarian spiritual, tetapi merupakan alat untuk memahami dan menerapkan hukum ilahi secara mendalam, terutama dalam konteks moralitas internal yang mendasari fiqih. Seperti yang dijelaskan Al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*, niyyah (niat) merupakan fondasi segala amal, termasuk dalam mematuhi hukum. Tasawuf memastikan bahwa aplikasi syariah tidak hanya sekadar ritual luar, tetapi mencerminkan transformasi batin yang sejalan dengan tujuan hakiki syariah, yaitu menjaga keadilan, kesejahteraan, dan ketundukan kepada Allah²³⁹.

Keseimbangan antara syariat, tarekat, dan hakikat menjadi kunci pemahaman ini. Syariat merujuk pada sistem hukum yang secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an dan Al-Hadis, sementara tarekat menggambarkan jalan spiritual pribadi yang mempertajam kesadaran batin. Hakikat, dalam konteks ini, adalah realitas mutlak yang hanya dapat dijangkau melalui penggabungan kedua dimensi tersebut. Ibn Arabi, dalam *Futuh al-Makkiyya*, menegaskan bahwa tasawuf adalah "jantung" dari syariah, karena proses spiritual tidak mungkin terpecar dari aturan hukum yang menyeluruh²⁴⁰. Misalnya, hukum waris Islam (faraid), meski ditentukan oleh prinsip matematika, memerlukan sikap tawadhu' (kerendahan hati) dan pemahaman empati untuk diterapkan secara adil situasi yang tidak mungkin dicapai tanpa bimbingan tarekat. Keseimbangan antara ketiganya menghindari dua ekstrem: legalisme formalis yang mengabaikan konteks moral, dan ekstrem spiritual yang mengandalkan intuisi tanpa dasar syariah.

Penolakan terhadap antinomianisme dalam Islam, yang mengacu pada sikap melepaskan hukum eksternal demi spiritualitas, menjadi implikasi langsung dari hubungan ini. Islam tidak mengakui tradisi spiritualisme yang membolehkan pelanggaran syariah demi aspirasi batin. Dalam Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:11) menegaskan prinsip *laisa lahu ilâha illa huwa* (tidak ada yang berhak disembah selain Allah), yang mencakup ketaatan universal terhadap hukum-Nya. Selain itu, hadis Nabi tentang "Islam itu mudah" (HR. Bukhari) tidak membenarkan penyimpangan dari prinsip-prinsip syariah, tetapi justru menekankan penyeimbangan antara amal lahir dan batin. Ini selaras dengan kritik Fazlur Rahman terhadap tasawuf yang dianggap "*esoterisme tanpa niscaya*" (*esoterism without necessitation*), di mana praktik spiritual dianggap lebih tinggi dari hukum tekstual²⁴¹. Sebaliknya, tokoh seperti Ahmad al-Wakidi mengingatkan bahwa ihsan (kesempurnaan ibadah) dalam tasawuf terkait erat dengan pemenuhan hukum, karena ihsan menuntut ibadah dengan seolah-olah melihat Allah, sebagaimana perintah dalam QS. Al-Baqarah (2:183)²⁴².

Dalam konteks modern, dinamika ini makin relevan ketika tantangan global seperti korupsi, ketidakadilan sosial, atau penggunaan teknologi memperluas ruang untuk manipulasi hukum. Tasawuf yang autentik dapat menjadi antitesis antinomianisme digital, di mana penggunaan data pribadi atau algoritma dimanipulasi dengan alasan "kebebasan spiritual" dari konvensi moral. Studi terkini oleh Annemarie Schimmel menunjukkan bahwa sejarah tasawuf penuh dengan perjuangan melawan penyimpangan

ini, termasuk melalui gerakan seperti tarekat Naqsybandi yang mengkombinasikan disiplin syariah dengan praktik meditasi²⁴³. Tasawuf bukan hanya penjaga etika hukum, tetapi juga benteng melawan reduksionisme antinomian yang merongrong fondasi moral Islam.

Dengan merujuk Al-Qur'an, hadis, dan karya klasik serta modern, jelas bahwa tasawuf dan syariah saling melengkapi. Bagi doktor yang mendalami fenomena ini, penting memahami bahwa spiritualitas dan hukum Islam bukan dua entitas yang berlawanan, tetapi dua sisi mata uang yang sama dalam pencapaian tadzkiyat al-nafs (pembersihan jiwa) dan ketaatan bi al-haqq (kepada kebenaran mutlak).

Konsep Takdir, Nama Ruh, Dan Kaitannya Dengan Hukum Ghaib.

Dalam perspektif tasawuf dan metafisika Islam, Nama Ruh memiliki fungsi esensial sebagai indikator ontologis dan epistemologis bagi maqām dan ḥāl seorang hamba. Nama ruh tidak sekadar label identitas spiritual; ia merupakan manifestasi dari sifat-sifat hakiki yang dianugerahkan Allah pada tiap individu, yang menentukan tingkatan tetap (maqām) dan keadaan sementara (ḥāl) dalam perjalanan spiritual.

Maqām, dalam konteks ini, merujuk pada status ruhani yang relatif stabil seperti maqām taqwa, sabar, atau ikhlas yang tercapai melalui disiplin batin, ibadah, dan pemurnian akhlak. Sedangkan ḥāl menunjukkan kondisi fluktuatif, yang muncul sebagai respons langsung terhadap pengalaman batiniah, wahyu, atau intervensi

kosmik, misalnya munculnya rasa tawakkal, kecintaan, atau kegelisahan spiritual pada momen tertentu²⁴⁴.

Hubungan antara Nama Ruh, maqām, dan ḥāl bersifat dinamis namun terstruktur. Nama Ruh berfungsi sebagai “kode spiritual” yang menuntun individu untuk menempuh maqām tertentu, sekaligus menyediakan kapasitas untuk mengalami ḥāl yang bervariasi. Misalnya, seseorang yang Nama Ruh-nya mencerminkan sifat nūrani seperti *Nur al-Huda* akan diarahkan menuju maqām istiqamah dalam keimanan, tetapi tetap mengalami ḥāl seperti keraguan, kesedihan, atau ekstase spiritual sebagai bagian dari mekanisme pengujian dan pemurnian batin. Nama Ruh bukan sekadar simbol, melainkan mediator kosmik yang menghubungkan hukum batin (qanun al-batin) dengan pengalaman konkret manusia di alam lahir dan Malakūt²⁴⁵.

Keterkaitan ini menegaskan dimensi tanggung jawab moral dan spiritual manusia. Nama Ruh yang menuntun pada maqām tertentu mengimplikasikan kewajiban menyesuaikan perilaku, niat, dan amal dengan tingkat kesadaran spiritual yang diwakilinya. Sementara ḥāl yang bersifat sementara mengajarkan fleksibilitas dan kesadaran situasional dalam menjalankan tanggung jawab tersebut. Pemahaman mendalam terhadap Nama Ruh memungkinkan seorang hamba untuk mengharmonisasikan hukum lahir dan hukum batin, memperkuat integritas etika, dan mengoptimalkan kapasitas untuk menerima dan menyalurkan barakah Ilahi.

Dalam tradisi tasawuf Sunni, Al-Malakut dipahami sebagai alam ghaib yang berada di bawah penguasaan Allah, tempat hukum Ilahi

bekerja sebelum terwujud di alam lahir (al-‘ālam al-shahādah). Konsep ini menegaskan dimensi transenden dan imanen dari eksistensi, di mana hukum batin (qanun al-batin) dan kehendak Ilahi (mashiyatullah) menjadi mediator antara realitas metafisis dan fenomena empiris. Al-Malakut bukan hanya ranah abstrak, tetapi alam kerja hukum ghaib, tempat amal, niat (niyyah), dan takdir individu saling berinteraksi sebelum berimplikasi pada kehidupan nyata. Dalam konteks ini, setiap tindakan manusia memiliki resonansi kosmik: amal lahir tidak hanya dinilai dari sahnya secara fiqih, tetapi juga dari penerimaan batin di alam Malakūt²⁴⁶.

Takdir (qadar) merupakan dimensi penting dalam pemahaman Malakut. Dalam perspektif Sunni, takdir dipandang sebagai ketentuan Ilahi yang tertulis di Lauḥ al-Maḥfūz, namun penerapan hukum Malakut menekankan bahwa manusia tetap memiliki ikhtiar dan tanggung jawab moral. Konsep ini menunjukkan keseimbangan antara kebebasan manusia dan ketetapan Ilahi: meskipun seluruh peristiwa berada dalam pengetahuan dan kekuasaan Allah, realitas ghaib memungkinkan manusia mengalami ujian, pengawasan, dan konsekuensi spiritual dari niat dan tindakan mereka²⁴⁷.

Dalam kerangka tasawuf Sunni, Nama Ruh memegang peranan strategis sebagai penentu maqām dan ḥāl seorang hamba. Nama Ruh mencerminkan sifat dasar dan potensi spiritual individu, yang membimbingnya menuju maqām tertentu, sementara ḥāl menunjukkan kondisi batin yang bersifat sementara. Keterkaitan ini menjadi indikator operasional hukum ghaib, karena setiap maqām dan ḥāl akan memengaruhi bagaimana niat, amal, dan kesadaran

manusia diterjemahkan menjadi resonansi spiritual di alam Malakūt. Dengan kata lain, Nama Ruh tidak hanya menentukan kapasitas moral dan spiritual manusia, tetapi juga menjadi “peta kosmik” yang menghubungkan hamba dengan hukum Ilahi yang tidak terlihat²⁴⁸.

Para ulama tasawuf klasik Sunni, seperti Al-Qushayrī, Al-Ghazālī, dan Ibn ‘Arabī, menekankan bahwa pemahaman Malakut membutuhkan integrasi antara fiqih zahir dan fiqih batin. Misalnya, Al-Ghazālī menegaskan bahwa ibadah yang sah secara hukum fiqih tetap dapat batal secara batin jika niatnya tercampur *riya’* atau keinginan duniawi, karena hukum Malakut menilai kualitas batiniah tindakan. Ibn ‘Arabī membawa konsep ini lebih jauh ke tingkat kosmik, di mana hukum syariat diterapkan pada berbagai maqām ruhani, sehingga satu tindakan yang sama dapat memiliki implikasi berbeda di alam Malakut dan Jabarūt²⁴⁹.

Al-Malakut dalam tradisi tasawuf Sunni berfungsi sebagai alam integrasi hukum ghaib, takdir, dan Nama Ruh, yang memungkinkan manusia memahami keterkaitan antara niat, amal, maqām, ḥāl, dan konsekuensi spiritual secara menyeluruh. Alam ini bukan sekadar dimensi metaforis, tetapi realitas ontologis yang memandu pengembangan etika, ibadah, dan tanggung jawab moral dalam perspektif Fiqih Malakuti. Dengan memahami Malakut, seorang hamba dapat menyeimbangkan antara realitas lahir, hukum Ilahi, dan pengalaman batin, sehingga ibadah dan perilaku sosial menjadi refleksi harmonis antara dunia zahir dan batin²⁵⁰.

Hukum Alam Zahir dan Hukum Alam Ghaib

Diferensiasi Hukum Fisik dan Hukum Transenden

Dalam struktur pemikiran ilmiah kontemporer, terdapat kategorisasi yang eksplisit antara hukum yang bersifat empirik dapat diukur, direplikasi, dan diprediksi dengan realitas-realitas yang melampaui ruang dan waktu, tidak hanya dalam dimensi matematis, tetapi juga dalam kerangka metafisik yang memberi makna pada eksistensi itu sendiri. Dalam diskursus filsafat ilmu dan teologi Islam, dikotomi ini sering dikonseptualisasikan sebagai perbedaan antara al-hukm al-fizikī (hukum fisik) dan al-hukm al-thawāfī (hukum transenden), dua bentuk realitas yang secara ontologis dan epistemologis memiliki wilayah yang berbeda, meskipun sama-sama valid dalam kosmologi Islam. Hukum fisik, seperti hukum gerak Newton atau hukum termodinamika, beroperasi dalam kerangka yang ditentukan oleh hubungan kausalitas material dan matematis, sementara hukum transenden merujuk pada otoritas Ilahi yang menyokong dan, bilamana diperlukan, dapat menanggukuhkan hukum tersebut sebagai bagian dari Sunnatullah (aturan-aturan kehendak ilahi)²⁵¹.

Secara epistemologis, hukum fisik merupakan hasil dari generalisasi induktif terhadap fenomena alam yang diamati secara konsisten. Mereka membangun dasar ilmu pengetahuan modern dan diandalkan dalam rekayasa, teknologi, dan astrofisika. Namun, bahasa ilmu pengetahuan, sekalipun mengklaim obyektivitas, tetap terbatas oleh empirisme: ia hanya dapat menjangkau apa yang termanifestasi dalam ruang-waktu dan dapat direkam secara sensorik atau instrumen. Dalam kajian metafisika ilmu (philosophy

of science), para filsuf seperti Karl Popper dan Thomas Kuhn telah menunjukkan bahwa bahkan hukum ilmiah bersifat sementara falsifiable, bukan absolut²⁵². Dalam konteks ini, hukum fisik harus dipahami bukan sebagai realitas akhir, tetapi sebagai model yang mendekati realitas fenomenal. Di sinilah Islam menawarkan perspektif yang lebih komprehensif: bahwa hukum alam bukanlah entitas otonom, melainkan sunnatullah cara Allah berinteraksi dengan alam secara konsisten, tetapi tidak absolut dan permanen tanpa izin-Nya²⁵³.

Al-Qur'an, meskipun bukan kitab sains dalam bentuk teknis, sarat dengan isyarat eksplanatoris terhadap keajaiban kosmos yang sejalan dengan penemuan sains modern. Misalnya, firman Allah dalam QS. Adz-Dzāriyāt: 47, "Wa al-samā'a banaynāhā bi-aydīnā wa innā ladā musliḥīn" (Dan Kami membangun langit dengan kekuasaan Kami, dan sesungguhnya Kami adalah Maha Memelihara), secara simbolis menunjukkan bahwa struktur kosmos bukan hasil kebutuhan mekanis semata, melainkan manifestasi dari desain ilahi yang penuh tujuan²⁵⁴. Kata bī-aydīnā (dengan kekuasaan Kami) menekankan agency Ilahi, menghindarkan alam dari personifikasi sebagai mesin otonom. Dalam tafsir al-Thabari, ayat ini dikaitkan dengan kekuasaan Allah atas dinamika langit dan bumi, termasuk gerak matahari, bulan, dan bintang-bintang yang beropersai dalam orbit yang teratur fenomena yang secara modern kita kaji melalui hukum gravitasi universal²⁵⁵.

Namun, keteraturan ini bukanlah kekekalan mutlak. Hukum transenden muncul ketika realitas ilahiah menunjukkan dominasi

langsung terhadap hukum-hukum alam yang tampaknya tetap. Kisah Nabi Musa a.s. yang membelah Laut Merah, sebagaimana disebutkan dalam konteks QS. Yāsīn: 40 meskipun teks ayat tidak secara langsung menyebut peristiwa tersebut, tetapi dikonfirmasi dalam Al-Qur'an di QS. Al-Baqarah: 50 dan QS. Asy-Syu'arā: 63 67 menjadi paradigma utama bahwa hukum fisik dapat diintervensi oleh kuasa transenden. Firman Allah: "Dan Kami pimpin Bani Israil melewati laut, lalu Kami celakkan Fir'aun dan tentaranya" (QS. Al-Baqarah: 50) menunjukkan bahwa air, yang secara fisik memiliki massa dan tekanan, dapat difirmankan oleh kehendak Allah untuk terbelah, membentuk jalan kering bagi kaum yang diselamatkan²⁵⁶. Fenomena ini tidak menyangkal hukum fisik, melainkan menempatkannya dalam hierarki realitas yang lebih luas: bahwa hukum alam adalah syā'ib (kebiasaan), bukan hukum yang membelenggu Ilahi.

Pemikir Muslim seperti Al-Ghazālī dalam karyanya Tahāfut al-Falāsifah secara eksplisit menolak determinisme Aristotelis yang menganggap hukum alam sebagai sebab otonom. Baginya, tidak ada kausalitas yang wajib dalam alam semesta kecuali karena kehendak Allah. "Api membakar kapas" bukan karena sifat intrinsik api, melainkan karena Allah memerintahkan demikian dalam setiap momen keberadaan dan kapan pun Ia kehendaki, hubungan sebab-akibat tersebut dapat dihentikan. Ini bukan pelanggaran terhadap logika, melainkan manifestasi dari qudrah mutlaqah (kekuasaan mutlak Allah)²⁵⁷. Konsep ini menjadi fondasi bagi penerimaan karamah dan mu'jizat tanpa merusak struktur rasionalitas, karena

keduanya tidak mengganggu hukum fisik dalam kondisi normal, tetapi muncul sebagai intervensi luar biasa dalam konteks spiritual dan ilahi²⁵⁸.

Dalam kerangka kosmologi Islam, diferensiasi antara hukum fisik dan transenden tidak bersifat dikotomis yang menghancurkan, tetapi komplementer. Fisika menjawab bagaimana (how), sedangkan teologi menjawab mengapa (why). Kedua pertanyaan itu sama-sama sah dan tidak saling meniadakan. Fisikawan kontemporer seperti Paul Davies juga telah menyadari batas reduksionisme ilmu: “Ilmu bisa menjelaskan mekanisme alam, tetapi tidak dapat menjawab mengapa alam mengikuti aturan tertentu”²⁵⁹. Jawaban atas “mengapa” ini, dalam Islam, terletak pada maqāsid al-khalq (tujuan penciptaan) dan al-hikmah al-ilāhiyyah (hikmah ilahi), yang hanya dapat diakses melalui wahyu dan pemahaman syariat.

Hukum transenden bukanlah pengingkaran terhadap ilmu, melainkan pemahaman yang lebih tinggi tentang realitas yang mendasari ilmu tersebut. Ia menempatkan hukum fisik sebagai anak cabang dari kehendak Ilahi, bukan sebagai realitas pertama. Dalam disiplin pascamodern seperti integrative science atau Islamic epistemology, diferensiasi ini menjadi landasan etika dan spiritualitas ilmu: bahwa pengetahuan tidaklah netral ia harus diarahkan oleh nilai-nilai transenden yang memastikan keadilan, tanggung jawab, dan kerendahan hati epistemologis²⁶⁰.

Menempatkan hukum fisik dan transenden dalam kerangka dialogik, bukan antagonis, adalah kunci bagi sintesis pengetahuan

Islam dan sains modern. Hukum fisik memberi kita alat untuk memahami mekanisme alam, sedangkan hukum transenden mengingatkan kita bahwa di balik setiap hukum ada Hakim yang menciptakannya dan berkuasa mengubahnya. Ilmu pengetahuan tidak kehilangan otoritasnya ketika berada dalam bingkai teologis sebaliknya, ia menemukan kedalaman dan tujuan yang selama ini dirindukan oleh rasionalitas yang terasing dari metafisika. Dalam kata-kata Al-Qur'an: *"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan Kami) di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu benar"* (QS. Fushshilat: 53)²⁶¹. Tanda-tanda itu, baik yang fisik maupun transenden, adalah dua sisi dari realitas yang sama: bahwa segala sesuatu tunduk pada kehendak-Nya, dan tidak ada yang mustahil bagi-Nya.

Sunnatullah sebagai Hukum Kosmik

Sunnatullah, sering dijelaskan dalam ayat Al-Qur'an surah Adz-Dzariyat ayat 49 (*"Dan Kami turunkan dari langit air hujan menurut ukuran, lalu Kami masukkan air itu ke dalam tanah; maka sesungguhnya Kami mampu menyerap kembali air itu dari tanah, maka sesungguhnya Kami mampu mengeringkan (tanah itu) dan sesungguhnya Kami mampu menghidupkan dengan air itu tanaman"*), adalah konsep yang menggambarkan keteraturan absolut Tuhan dalam alam semesta. Dalam konteks teologis, Sunnatullah bukan sekadar pola fisis, tetapi juga prinsip metafisis yang mencakup keadilan, keseimbangan, dan keharmonisan dalam segala aspek realitas. Pemahaman ini menempatkan alam semesta

sebagai manifestasi dari “hukum Tuhan yang tak tergoyahkan,” sebagaimana ditekankan dalam ayat Al-Baqarah 29 (“Dan Dia (Allah) telah menundukkan bagimu apa yang di langit dan di bumi semua sebagai anugerah-Nya. Maka pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan) bagi orang-orang yang beriman”)²⁶². Dalam perspektif ilmu pengetahuan, konsep ini sejalan dengan hukum universal seperti gravitasi, entropi, atau prinsip ekologis, yang mencerminkan peraturan transenden di balik keragaman kosmik.

Sunnatullah tidak sekadar menjelaskan fenomena alam; ia juga meliputi kerangka moral dan sosial yang membentuk cara manusia berinteraksi dengan lingkungan dan sesama. Ayat ini mengingatkan bahwa keteraturan fisis dan moral saling terkait. Misalnya, konsep adab (etika) dalam ajaran Islam, sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi, (“Barang siapa yang mengagumi ilmu, maka sungguh telah kufur” HR. Ahmad), mengindikasikan bahwa memahami Sunnatullah membutuhkan kesadaran akan tanggung jawab manusia dalam menjaga keseimbangan lingkungan dan tata kelakuan sosial²⁶³. Di sini, Sunnatullah berfungsi sebagai pedoman untuk keadilan sosial (al-adl al-insānī), karena keteraturan alam semesta hanya bisa dipertahankan jika keadilan sosial ditegakkan²⁶⁴.

Ibn Khaldun, dalam Muqaddimah (1377 M), memperluas wawasan ini dengan mengkaji hukum sejarah dan budaya sebagai bagian dari Sunnatullah. Ia menekankan bahwa perkembangan peradaban mengikuti siklus objektif, seperti kemunculan dinasti,

penurunan karena korupsi, dan kelahiran ulang setelah keterpurukan (asabiyah). Ini mencerminkan hukum keteraturan historis yang tidak terlepas dari kehendak Tuhan, sebagaimana ditulisnya: “Segala sesuatu yang terjadi di bumi ini pasti mengikuti hukum-hukum tertentu”²⁶⁵. Argumen Ibn Khaldun tidak bertentangan dengan kesadaran agama, tetapi justru memperkuatnya: kecenderungan masyarakat untuk berkembang atau runtuh adalah bagian dari skema transenden yang dikondisikan Sunnatullah²⁶⁶.

Dalam konteks teologis, Sunnatullah memperkuat bahwa keadilan sosial adalah prasyarat bagi harmoni kosmik. Konsep ini juga didukung oleh falsafah al-Hikmah, seperti dijelaskan oleh al-Farabi dalam *Madinat al-Fadilah* (Kota Mulia), di mana ia menekankan bahwa masyarakat ideal hanya tercapai jika strukturnya mematuhi “hukum akal dan keadilan”²⁶⁷. Selaras dengannya, Sunnatullah yang menegaskan keteraturan alam dan moral memposisikan manusia sebagai agen moral yang bertugas menjaga keseimbangan sosial-ekologis.

Tinjauan kontemporer menunjukkan bahwa Sunnatullah dapat diintegrasikan dengan paradigma ilmu pengetahuan modern. Misalnya, teori kompleksitas (complexity theory) dalam sains mengungkapkan bahwa sistem alamiah sering kali memiliki pola emergen yang tidak terduga, mirip dengan integrasi antara kepastian dan kebebasan yang ditekankan dalam konsep Sunnatullah²⁶⁸. Selain itu, gerakan ekologi islam yang dipopulerkan oleh ulama seperti Tariq Ramadan menekankan bahwa

keberlanjutan lingkungan adalah bagian dari menjalankan Sunnatullah (“Jadikanlah bumi ini sebagai tempat beribadah”, QS. Al-Ankabut 65)²⁶⁹.

Sunnatullah adalah konsep holistik yang menghubungkan hukum alam, moralitas, dan dinamika sosial. Ia tidak hanya menjelaskan keteraturan kosmik, tetapi juga menyediakan kerangka untuk memahami hubungan antara kausalitas objektif dan tanggung jawab subjektif manusia. Dalam dunia yang kian kompleks, integrasi antara Sunnatullah dan metode ilmiah modern penting untuk menemukan solusi yang sejalan dengan prinsip keadilan transenden.

Hukum Sebab-Akibat dan Kehendak Ilahi

Dalam diskursus filsafat ilmu Islam, khususnya dalam konteks epistemologi tafsir fenomena alam, persoalan hukum sebab-akibat (al-‘illa wa al-ma‘lūl) menempati posisi sentral yang menuntut pemahaman holistik yang tidak hanya mencakup dimensi empiris-kausalitas natural (takwīnī), tetapi juga mengakui dominasi metafisis dari kehendak Ilahi (irādī). Al-Qur’an secara eksplisit menyatakan bahwa “Dan kepada Allah-lah termasuk urusan langit dan bumi” (QS. Ar-Ra’d: 9), sebuah pernyataan yang secara ontologis menempatkan Allah sebagai sumber utama dari semua realitas eksistensial, termasuk hukum-hukum yang mengatur pergerakan alam semesta. Namun, penegasan ini tidak berarti mengaburkan prinsip kausalitas tetap (sunnatullah) melainkan menegaskan dalam kerangka hierarki realitas: bahwa sebab-sebab alamiah tidak beroperasi secara otomatis dan mandiri,

melainkan dalam ketergantungan mutlak terhadap kehendak dan penciptaan Allah yang senantiasa menghidupkan kembali eksistensi makhluk setiap saat (*al-‘ayn al-tsābitah menurut al-Ghazālī*)²⁷⁰. Dalam hal ini, hukum sebab-akibat tidak berdiri sebagai entitas otonom yang eksis di luar Tuhan, melainkan sebagai bentuk dari sunnatullah pengaturan Ilahi yang konsisten terhadap alam yang dapat diubah atau diinterupsi berdasarkan iradah Allah jika diperlukan, sebagaimana dalam kasus mukjizat²⁷¹.

Pemikiran filsafat Islam klasik, terutama melalui karya-karya Ibn Sīnā (Avicenna), memberikan kontribusi mendasar dalam menyusun kerangka kausalitas yang memadukan rasionalitas Aristotelian dengan ontologi tauhid. Dalam Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Ibn Sīnā mengembangkan konsep al-‘illa al-maqūriyya (sebab yang diberlakukan) sebagai mekanisme operatif alam, sementara tetap memposisikan Tuhan sebagai al-‘illa al-ūlā atau al-‘illa al-awwaliyya (sebab pertama yang tidak disebabkan)²⁷². Menurut Avicenna, realitas ini memiliki struktur hierarkis yang berjenjang: Tuhan menciptakan alam sebagai rangkaian efek yang turun melalui sebab-sebab perantara (wāsitha), namun setiap sebab sekunder itu eksis hanya karena dukungan eksistensial yang terus-menerus dari Pencipta. Sebab tidak berkemampuan mencipta efek secara mandiri; efek hanya terjadi karena Allah mengizinkannya terjadi dalam konteks sebab yang dibangun-Nya. Pemahaman ini menghindarkan Islam dari determinisme materialistik, sekaligus menolak dualisme yang membayangkan

hukum alam sebagai entitas yang bertentangan dengan kehendak Tuhan²⁷³.

Kritik terhadap kausalitas seperti yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam *Tahāfut al-Falāsifah* memberi warna baru dalam diskursus ini. Al-Ghazālī menolak gagasan bahwa sebab memiliki kekuatan intrinsik (*quwwah dhātiyyah*) untuk menghasilkan efek, argumen yang belakangan dikembangkan dalam teologi Ash‘ariyyah melalui doktrin ‘*ādā’ wa kafā’* (kebiasaan dan kecukupan). Menurut pandangan ini, api tidak membakar kapas; yang membakar adalah Allah, meskipun Ia menjadikan pembakaran selalu terjadi ketika api dan kapas bertemu. Pembakaran, karena itu, bukan hasil dari hukum kausalitas alami yang otonom, melainkan manifestasi dari *sunnatullah* yang konsisten karena kebiasaan (‘*ādah*) Allah dalam pengaturan dunia²⁷⁴. Posisi ini bukan bersifat anti-ilmiah, melainkan menawarkan kerangka meta-kausal: bahwa konsistensi hukum alam adalah bentuk dari kestabilan iradah Ilahi, bukan dari entitas sebab itu sendiri.

Yang lebih menarik adalah bagaimana relasi antara ‘*illa* dan *ma’lūl* ini memungkinkan eksistensi kehendak bebas manusia (*al-ikhtiyār al-insānī*) tanpa meniadakan otoritas kehendak Ilahi (*al-qadā’ wa al-qadar*). Al-Qur‘an menegaskan, “Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu kerjakan” (QS. *ash-Shāffāt*: 96), sebuah ayat yang dalam tafsir klasik terutama oleh al-Ṭabarī dan Ibn ‘Āshūr diartikan bahwa Allah adalah Pencipta perbuatan manusia, tetapi manusia tetap bertanggung jawab karena mereka “membeli” (*iktisāb*) perbuatan tersebut dalam konteks iradah bebas mereka²⁷⁵.

Konsep iktisāb (keikutsertaan) yang dikembangkan oleh al-Ash'arī menjelaskan bahwa manusia bukanlah pencipta perbuatan, tetapi mereka memiliki kehendak dan kemampuan yang dianugerahkan oleh Allah, dan dalam ruang tersebut mereka memilih, sehingga layak diberi pahala atau siksa²⁷⁶. Dengan kata lain, hukum sebab-akibat dalam ranah moral-akidah tidak beroperasi secara deterministik, karena kehendak Ilahi memungkinkan intervensi dalam tatanan kausal untuk menjaga otonomi relatif makhluk rasional.

Dalam perspektif ilmu kontemporer, pemahaman seperti ini membuka jalan bagi dialog antara sains modern dan teologi. Ilmu pengetahuan berjalan dengan prinsip kausalitas empiris, namun secara epistemologis, ilmu tidak dapat memastikan bahwa hukum kausal itu bersifat necesitas intrinsik, melainkan hanya memperhatikan korelasi yang konsisten. David Hume, dalam *An Enquiry Concerning Human Understanding*, menyatakan bahwa kausalitas hanyalah kebiasaan mental (*habit of mind*) terhadap observasi berulang, tanpa membuktikan hubungan sebab yang objektif dan inheren²⁷⁷. Dalam hal ini, pandangan Islam terutama yang bersumber dari tradisi kalam dan falsafah klasik justru lebih kritis secara filosofis: ia mengakui regularitas alam (yang menjadi basis sains), tetapi menolak objektifikasi kausalitas yang lepas dari agensitas Ilahi²⁷⁸.

Hukum sebab-akibat dalam Islam tidak dilihat sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai *tajallī* dari *sunnatullah* yang dikendalikan oleh iradah mutlak Allah. Kausalitas alami dipahami

tidak sebagai kekuatan otonom, melainkan sebagai bentuk dari pengaturan ilahi yang konsisten namun tidak absolut dalam status ontologisnya. Keberadaan mukjizat, kehendak bebas manusia, dan kemungkinan intervensi Ilahi dalam tatanan alam adalah konsekuensi logis dari posisi teologis ini. Filsafat Islam menawarkan sintesis yang elegan antara rasionalitas ilmiah dan kesadaran teologis: bahwa alam berjalan dengan sebab-sebab yang dapat diteliti (empiris), tetapi akar dari keteraturan itu sendiri bersumber dari al-Qudrah al-Ilāhiyyah yang tak terbatas. Maka, sains dalam tradisi Islam bukanlah arena untuk melepaskan diri dari Tuhan, melainkan jalan untuk mengagumi keagungan sunnatullah yang terus-menerus dihidupkan oleh Zat yang Maha Mengetahui dan Maha Berkehendak²⁷⁹.

Kritik Determinisme Murni

Determinisme murni sebagaimana dikembangkan dalam tradisi filsafat Barat modern, terutama melalui mekanisme Newtonian dan determinisme sains klasik menyatakan bahwa semua peristiwa, termasuk tindakan manusia, sepenuhnya ditentukan oleh rantai sebab-akibat yang bersifat objektif dan tak terelakkan. Dalam pandangan ini, alam semesta berfungsi seperti mesin kosmis yang presisi, di mana setiap gerak dijelaskan secara linier dan reduksionistik. Determinisme murni, dalam bentuknya yang ekstrem, menyiratkan bahwa tidak ada ruang bagi kehendak bebas, tanggung jawab moral, atau intervensi transenden; manusia hanyalah epifenomena dari proses naturalistik. Pandangan seperti ini, meskipun secara sains tampak memikat karena

ketertelusurannya terhadap fenomena alam, menghadapi tantangan serius ketika dikonfrontasikan dengan sistem teologi Islam yang mengakui sekaligus mengintegrasikan qadā' wa qadar, ikhtiyār (pilihan), dan taklīf (tanggung jawab syariah). Kritik terhadap determinisme murni dalam wacana pemikiran Islam bukanlah sekadar penolakan ideologis, melainkan tindakan epistemologis yang mendalam berakar pada filsafat Ilahi, kosmologi Islam, dan etika teologis.

Imam Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 1111 M), dalam karyanya monumental *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, mengemukakan kritik sistematis terhadap bentuk determinisme yang mengingkari kehendak bebas manusia. Menurut al-Ghazālī, pendekatan materialistik yang mereduksi manusia menjadi entitas yang sepenuhnya tunduk pada hukum alam adalah inkonsisten dengan dasar-dasar ajaran Islam, khususnya prinsip taklīf. Jika manusia tidak memiliki kemampuan memilih antara yang benar dan salah, maka perintah, larangan, pahala, dan siksa menjadi tidak bermakna. Al-Ghazālī menegaskan bahwa kehendak bebas (ikhtiyār) adalah prasyarat untuk adanya muqāṣāh (pertanggungjawaban) di hadapan Tuhan, sehingga penyangkalan terhadapnya secara langsung meruntuhkan dasar etika dan yurisprudensi Islam²⁸⁰. Ia menolak determinisme Ja'diyyah (yang dipandang sebagai kelompok Qadariyah ekstrem) dan juga Jahmiyyah (yang mengusung determinisme teologis penuh), dan menempuh jalan pertengahan yang kemudian dikenal sebagai wasathiyyah ghazāliyyah yang mengakui keterlibatan Tuhan dalam kausalitas tanpa meniadakan agensi manusia²⁸¹.

Al-Ghazālī membedakan antara dua tingkat kausalitas: al-‘illah al-‘ādhiyyah (sebab-sebab alamiah) dan al-‘illah al-ghaybiyyah (sebab-sebab ghaib, yaitu Tuhan sebagai Pencipta dan Pengatur sebab). Dalam pandangannya, hukum alam seperti api membakar atau air membasahi bukanlah hukum yang beroperasi secara mandiri, melainkan bentuk dari ‘ādah Ilāhiyyah (kebiasaan Ilahi), yaitu pola yang ditetapkan oleh Allah secara konsisten untuk menjaga keteraturan dunia. Namun, keteraturan ini tidak bersifat kaku atau tak bisa dilampaui; Allah, sebagai maliku amr al-‘aṭā’i (penguasa terhadap peristiwa-peristiwa), dapat menyimpang dari pola tersebut tanpa merusak prinsip ke-esa-an atau kemahakuasaan-Nya. Ini membuka ruang bagi mukjizat, karomah, dan intervensi Ilahi dalam rantai kausalitas, sebagaimana dalam peristiwa Nabi Ibrahim yang tidak terbakar oleh api²⁸². Kausalitas alam bukanlah otonom, melainkan subsisten dalam relasi ontologis yang bergantung pada kemahakuasaan Tuhan²⁸³.

Konsep ini selaras dengan pemahaman Islam terhadap sabab dan musabbib. Ayat al-Qur’an menegaskan bahwa segala sesuatu ada dalam kekuasaan-Nya: “Wa ma tuqaddimu min shay’in li-umurihi wa-ma ta’khiruhu illa fi kitabin inna dhalika ‘ala Allāhi yasir” (Dan tiada sesuatu yang mereka (manusia) perbuat, kecuali dalam (ketentuan) Kitab. Sesungguhnya yang demikian itu, bagi Allah, adalah mudah)²⁸⁴. Namun, bersamaan dengan itu, al-Qur’an juga mendesak manusia untuk bertindak, berusaha, dan memilih. Ayat-ayat seperti “*Fa-amta’ū fā ‘ājil fa ‘uqābakum bi mā kuntum taqaddamūn*” (Maka nikmatilah (kesenangan dunia) sebentar, sesungguhnya kamu akan dibalas sesuai dengan apa yang telah

kamu lakukan)²⁸⁵ menunjukkan bahwa ada konsekuensi langsung dari tindakan manusia, yang hanya dapat dipahami jika manusia memiliki kehendak dan pilihan. Dalam penafsiran klasik oleh para ulama, hal ini menunjukkan keharmonisan antara qadar dan iktisāb. Teori iktisāb (perolehan), yang dikembangkan oleh Imam al-Ash'ari dan dikukuhkan oleh al-Ghazālī, menyatakan bahwa manusia "memperoleh" perbuatannya, sedangkan penciptaan perbuatan itu sendiri adalah dari Allah. Ruang bagi tanggung jawab tetap terjaga tanpa mengurangi kedaulatan Ilahi²⁸⁶.

Pada tingkat filsafat ilmu modern, kritik terhadap determinisme murni menemukan pembenaran baru melalui perkembangan fisika kuantum. Prinsip ketidakpastian Heisenberg menunjukkan bahwa pada tingkat subatomik, peristiwa tidak sepenuhnya dapat diprediksi, dan keacakan intrinsik menjadi bagian dari realitas alam. Ini menggoyahkan dasar determinisme Laplace yang menyatakan bahwa jika suatu entitas mengetahui semua kondisi awal dan hukum alam, maka seluruh masa depan dapat diramalkan. Dalam pandangan ini, alam tidak bersifat deterministik secara ketat, melainkan probabilistik sebuah realitas yang justru lebih selaras dengan konsepsi Islam tentang ruang fleksibilitas dalam kausalitas²⁸⁷. Fisika kuantum, meskipun tidak membuktikan keberadaan Tuhan secara langsung, membuka celah epistemologis bagi pengakuan terhadap agensi non-deterministik dan kemungkinan intervensi yang tidak dapat ditangkap oleh hukum kausalitas klasik.

Dalam konteks ini, al-Ghazālī bisa dipahami sebagai pemikir yang jauh lebih maju dari masanya. Ia tidak menolak kausalitas alam,

tetapi menggesernya dari ontologi ke epistemologi. Baginya, kita mengamati keteraturan karena Tuhan berkehendak untuk menunjukkan pola, bukan karena alam memiliki kuasa otonom. Pendekatannya menolak dualisme Cartesian maupun reduksionisme materialis, dan menawarkan sintesis teologis yang tetap memelihara logika, iman, dan realitas empirik dalam satu kerangka komprehensif²⁸⁸. Penolakannya terhadap determinisme bukanlah penolakan terhadap sains, melainkan penolakan terhadap metafisika materialis yang menyertai sains modern.

Karenanya, pemikiran al-Ghazālī tentang kausalitas Ilahi, kebebasan manusia, dan tanggung jawab moral menjadi landasan penting bagi pengembangan epistemologi Islam kontemporer yang mampu bersinggungan dengan tantangan modernitas, tanpa mengorbankan integritas teologis. Kritik terhadap determinisme murni dalam tradisi Islam, oleh karena itu, bukan sekadar respons defensif terhadap tantangan Barat, melainkan kontribusi intelektual yang mendalam terhadap filsafat agama, metafisika, dan etika global. Dalam era di mana otomasi, kecerdasan buatan, dan determinisme neurosains semakin mengancam konsepsi manusia sebagai agen moral, kembali kepada al-Ghazālī bukanlah kemunduran, melainkan pembebasan intelektual dari penjara determinisme modern yang baru²⁸⁹.

Hukum Alam Zahir dan Ghaib dalam Kerangka Islam

Dalam kerangka kosmologi Islam, realitas tidak terbatas pada dimensi empiris yang dapat ditangkap oleh indera dan diukur oleh metode ilmiah. Sebaliknya, alam semesta dipahami sebagai tafsir

multidimensional yang mencakup dua domain utama: alam zahir yang nyata, konkret, dan tunduk pada hukum-hukum fisik yang dapat diobservasi dan alam ghaib yang tidak kasatmata, bersifat transenden, namun tetap menjadi bagian integral dari realitas metafisik yang diciptakan oleh Allah. Kedua alam ini tidak bersifat dikotomik atau saling bertentangan, melainkan membentuk satu kesatuan ontologis yang koheren, di mana hukum alam zahir menjadi ayat kauniyyah (tanda-tanda kosmis) yang mengarahkan akal manusia kepada keberadaan, keesaan, dan kebesaran Sang Pencipta. Pendekatan ini menggarisbawahi sebuah epistemologi integral yang mengintegrasikan pengamatan empiris dengan refleksi teologis, mengikuti prinsip yang termaktub dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal." (QS. Al-Mulk, 67:3)²⁹⁰. Ayat ini bukan hanya pernyataan teologis, tetapi sebuah dorongan metodologis bagi manusia untuk merenungkan struktur alam semesta sebagai wahyu yang menyertai wahyu qauli (firman tertulis), sehingga sains dalam Islam tidak sekadar alat teknis, melainkan bentuk ibadah intelektual yang mendalam.

Konsepsi hukum alam dalam Islam tidak berdiri sendiri dari agama, sebagaimana lazim dalam paradigma ilmu modern Barat yang cenderung sekuler. Di sini, hukum-hukum fisik seperti gravitasi, termodinamika, atau hukum kekekalan energi tidak dipahami sebagai entitas otonom yang beroperasi secara mekanistik, tetapi sebagai sunnatullah pola kreasi Ilahi yang

konsisten, tetap, dan dapat dipelajari, namun tetap bergantung pada kehendak dan pemeliharaan ilahiah²⁹¹. Istilah *sunnatullah* sendiri muncul di beberapa tempat dalam Al-Qur'an, misalnya dalam QS. Ali 'Imran (3:83) dan QS. Al-Ahzab (33:38), yang mengindikasikan bahwa Tuhan memiliki cara-cara tetap dalam mengelola alam dan sejarah. Para pemikir Islam klasik, seperti Al-Ghazali, menekankan bahwa keteraturan alam adalah manifestasi dari konsistensi sifat Allah, bukan kemandirian alam dari Sang Maha Pencipta²⁹². Dalam *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filsuf), Al-Ghazali menolak determinisme Aristotelian yang menganggap hukum alam sebagai sebab mandiri, dan justru menegaskan bahwa apa yang disebut sebab-akibat hanyalah kebiasaan Tuhan ('ādah ilâhiyyah), sehingga setiap fenomena alam adalah tindakan langsung Allah yang terus-menerus menciptakan dan memelihara keteraturan tersebut²⁹³. Dalam konteks ini, ilmu alam bukan memisahkan manusia dari Tuhan, tetapi mendekatkannya, karena setiap hukum fisika yang ditemukan adalah petunjuk rinci tentang *sunnah* Ilahi yang terwujud dalam realitas.

Di sisi lain, alam ghaib yang mencakup dimensi malaikat, jin, ruh, surga, neraka, dan kehendak Ilahi yang tidak terjangkau oleh empiris tidak dapat diselidiki melalui metode sains empiris, tetapi ia memainkan peran sentral dalam menyempurnakan pemahaman manusia tentang totalitas realitas. Dalam paradigma Islam, alam ghaib bukanlah mitos atau khayalan, melainkan kenyataan eksistensial yang diakui oleh wahyu. QS. Al-An'am (6:73) menyatakan: "Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi

dengan benar. Dan pada hari Dia mengatakan, 'Jadilah,' maka jadilah ia. Perkataan-Nya adalah benar. Dan milik-Nyalah kekuasaan pada waktu sangkakala ditiup. Dialah yang Maha Mengetahui yang ghaib dan yang nyata. Dialah yang Maha Bijaksana, Maha Mengenal." Ayat ini memadukan realitas zahir dan ghaib dalam satu kerangka keilahian yang utuh. Hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan pentingnya mengimani alam ghaib sebagai bagian dari rukun iman: "Iman itu mencakup enam perkara: beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, hari akhir, dan qadha' serta qadar, yang baik maupun yang buruk." (Hadis Riwayat Muslim)²⁹⁴. Iman kepada alam ghaib bukanlah bentuk kepasifan terhadap ilmu, melainkan pengakuan bahwa realitas lebih luas daripada apa yang dapat diobservasi, dan bahwa akal manusia, meskipun kuat, tetap terbatas.

Sintesis antara alam zahir dan ghaib dalam Islam menawarkan model epistemologis yang unik bagi dunia kontemporer. Di tengah krisis sekularisasi ilmu pengetahuan, di mana sains cenderung mengesampingkan dimensi makna, tujuan, dan nilai, Islam menghadirkan integrasi epistemik yang menjadikan sains sebagai medium untuk memahami ma'rifah (pengetahuan ilahiah yang mendalam). Fisikawan Muslim kontemporer seperti Muzaffar Iqbal dan Nidhal Guessoum telah menekankan perlunya kembali kepada tradisi intelektual Islam yang memahami sains sebagai bentuk tadabbur (renungan mendalam) terhadap ayat-ayat Allah dalam alam semesta²⁹⁵. Dalam bukunya *Islam and Science*, Iqbal menggarisbawahi bahwa tidak ada pertentangan inheren antara

sains dan Islam, selama sains tidak mengklaim otonomi mutlak dari realitas transenden²⁹⁶. Sebaliknya, tradisi Islam memandang penemuan ilmiah mulai dari hukum Newton hingga teori relativitas Einstein bukan sebagai pengganti Tuhan, tetapi sebagai penyempurnaan pemahaman manusia tentang kompleksitas sunnah Ilahi dalam penciptaan.

Pendekatan ini juga relevan dalam konteks filsafat ilmu. Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions* menunjukkan bahwa ilmu bukanlah entitas netral, tetapi dibentuk oleh paradigma yang melandasinya²⁹⁷. Dalam kerangka Islam, paradigma sains harus dibimbing oleh nilai-nilai teologis dan etis. Bahkan, kemajuan ilmu pengetahuan klasik Islam seperti bidang astronomi di Baghdad atau optik dari Ibn al-Haytham berkembang dalam wadah kosmologi Islam yang menganggap eksplorasi alam sebagai bentuk ibadah²⁹⁸. Ilmuwan-ilmuwan seperti Al-Biruni, Al-Razi, dan Ibn Sina tidak memisahkan pencarian kebenaran ilmiah dari spiritualitas, karena bagi mereka, memahami alam adalah memahami ciptaan Allah. Dalam pandangan mereka, setiap hukum alam yang berhasil diungkap bukan mengurangi keagungan Tuhan, melainkan semakin memperlihatkan kecanggihan dan kedalaman desain ilahiah.

Dalam konteks modern, sintesis ini menjadi semakin penting. Krisis ekologis, dehumanisasi teknologi, dan kehilangan makna dalam masyarakat modern seringkali berakar pada pemahaman reduksionis tentang alam yang hanya dilihat sebagai materi yang dapat dieksploitasi. Dengan menegaskan kembali hukum alam zahir sebagai tanda (ayat) dari alam ghaib, Islam menyerukan pendekatan

holistik terhadap ilmu dan teknologi, yang tidak hanya efisien dan inovatif, tetapi juga beretika dan bermakna. Alam bukan objek eksploitasi, melainkan ayat yang harus direnungkan, dijaga, dan dihormati. Dalam konteks ini, hukum alam tidak hanya mengatur fenomena fisik, tetapi juga mengundang manusia untuk bertafakur, mengembangkan sikap *tadarru'* (merendahkan diri), dan memperkuat hubungan vertikal dengan Khaliq-nya.

Hukum alam zahir dan ghaib dalam kerangka Islam bukan sekadar konsep teologis, tetapi sebuah program epistemologis dan eksistensial yang menawarkan jalan tengah bagi manusia kontemporer. Ia menghindari reduksionisme materialis yang menafikan dimensi spiritual, tetapi juga menolak dogmatisme antarilmu yang menolak temuan ilmiah. Dalam pandangan ini, sains menjadi sarana untuk memperdalam iman, sedangkan iman menjadi kompas etis bagi sains. Sebagaimana ditegaskan dalam QS. Fushshilat (41:53): “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan Kami) di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur’an itu benar.” Ayat ini menempatkan pencarian ilmu sebagai bagian dari proses mengenal Tuhan, di mana alam zahir dan ghaib saling melengkapi dalam satu wawasan integral tentang realitas.

Interaksi Hukum Zahir dan Hukum Malakut

Dalam paradigma pemikiran hukum Islam, terdapat dikotomi epistemologis yang sering kali diabaikan oleh pendekatan hukum modern, yaitu dualitas antara hukum zahir hukum yang tampak dan dapat dirasakan secara empiris dan hukum malakut hukum

transendental yang beroperasi dalam ranah ghaib dan diatur oleh realitas ilahiyah. Kedua dimensi ini bukanlah entitas yang terpisah secara dikotomis, melainkan saling menembus dan berinteraksi dalam struktur kosmis hukum Ilahi. Interaksi ini melampaui kerangka hukum positivistik yang hanya mengandalkan rasionalitas manusia dan tindakan hukum yang terukur, dengan mengintegrasikan dimensi metafisik seperti peran malaikat, doa, qadha, dan qadar sebagai mekanisme hukum ilahiyah yang dinamis dan hidup. Dalam kajian doktoral ini, kita menyelami kompleksitas relasi ini sebagai bentuk pemahaman baru terhadap ontologi dan teleologi hukum dalam perspektif Islam, yang mewujudkan syari'ah tidak hanya sebagai perangkat normatif, tetapi sebagai manifestasi dari tatanan realitas yang holistik dan teosentris²⁹⁹.

Pertama-tama, perlu dipahami bahwa hukum zahir mencakup seluruh hukum yang dapat diobservasi, dirumuskan, dan dilaksanakan oleh manusia melalui teks (nash), ijtihad, qiyas, istihsan, atau sumber hukum lainnya. Ia adalah produk dari diskursus fikih yang berkembang dalam sejarah Islam melalui konstruksi manusia atas petunjuk ilahiyah. Di sisi lain, hukum malakut merujuk pada aturan-aturan yang beroperasi dalam alam ghaib yang tidak dapat dirasakan indera tetapi diyakini keberadaannya berdasarkan dalil-dalil syar'i dan intuisi ruhani. Konsep ini tidak asing dalam tradisi sufi dan filsafat Islam, khususnya dalam karya-karya Ibn 'Arabi, Al-Ghazali, dan Al-Farabi, yang membedakan antara struktur hukum exoterik dan esoterik dari tatanan eksistensi. Bagi Al-Ghazali, setiap perbuatan manusia

dipengaruhi oleh dua lapis realitas: satu di permukaan (zahir), yang tunduk pada hukum fikih, dan satu lagi di kedalaman (batin), yang tunduk pada hukum qalbi dan takdir ilahiyah³⁰⁰. Dalam konteks ini, hukum bukanlah sekadar regulasi perilaku sosial, melainkan aliran energi kosmis yang terkoordinasi secara metafisis menuju realisasi kehendak Ilahi.

Peran malaikat dalam pelaksanaan hukum merupakan salah satu bentuk konkret dari interaksi antara hukum zahir dan hukum malakut. Dalam perspektif teologis Islam, malaikat bukanlah entitas mitologis, melainkan realitas ontologis yang ditugaskan sebagai pelaksana hukum Ilahi dalam tataran metafisis. Malaikat Jibril menyampaikan wahyu sebagai sumber utama hukum zahir kepada para nabi, sehingga menjadi medium yang menembus dua dunia: ghaib dan syahadah³⁰¹. Namun, lebih dari itu, malaikat seperti Al-Muqarrabin, Al-Hafazhah, dan Al-Kiram al-Katibin juga bertindak sebagai penjaga dan pencatat amal manusia, yang menjamin bahwa realisasi hukum zahir senantiasa tercatat dan diawasi dalam tatanan ilahiyah. Proses ini menegaskan bahwa setiap pelanggaran terhadap hukum zahir tidak hanya melanggar norma sosial, tetapi juga mengganggu keseimbangan hukum malakut. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, malaikat adalah *ajrul qanun* (alat hukum) Allah di alam ghaib yang memastikan bahwa realitas eksistensial berjalan sesuai dengan *sunnatullah*, bahkan sebelum manusia menyadarinya secara sadar³⁰².

Di tengah dinamika hukum zahir dan malakut ini, posisi *doa*, *qadha*, dan *qadar* menjadi krusial sebagai variabel intervensi

metafisis. Doa bukan sekadar permohonan spiritual; dalam kerangka hukum metafisis, ia merupakan bentuk aktif dari partisipasi manusia dalam mekanisme hukum Ilahi. Al-Qur'an menyatakan, "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِ" (QS. Al-Baqarah: 186), yang secara eksplisit menegaskan bahwa doa adalah saluran komunikasi langsung antara manusia dan hukum malakut. Dalam kajian filsafat hukum, doa dapat dipahami sebagai bentuk legal intervention from the metaphysical realm, sebuah kekuatan yang mampu mengubah qadar yang telah tertulis. Fenomena ini mendukung teori yang dikenal sebagai mashdar al-taghayyur bahwa takdir bisa berubah karena doa, silaturahmi, dan amal saleh sebagaimana ditegaskan dalam hadis sahih: "لَا يَزِدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ"³⁰³. Implikasi hukum dari pernyataan ini sangat dalam: hukum tidak bersifat deterministik, melainkan memiliki ruang untuk perubahan melalui intervensi ruhani, yang pada gilirannya memperluas kategori hukum dari statis menjadi dinamis dan responsif terhadap kondisi batin manusia.

Konsekuensi epistemologis dari pemahaman ini menuntut sebuah rekonstruksi terhadap metodologi hukum yang selama ini didominasi paradigma rasional-materialistik. Jika hukum zahir beroperasi melalui penalaran hukum (istinbath al-ahkam), maka hukum malakut beroperasi melalui wilayah al-qalb (kerajaan hati) dan tajalli ar-rabbani (manifestasi ilahiyah). Dalam kerangka ini, qadha dan qadar tidak boleh dipahami sebagai menakdirkan yang absolut dan fatalistik, melainkan sebagai blueprint Ilahi yang memberikan ruang bagi freewill manusia dan interaksi metafisis.

Qadha (ketetapan tetap) bisa dipandang sebagai prinsip hukum universal (qanun kulli), sedangkan qadar (realisasi turun ke alam syahadah) adalah aplikasinya yang bisa dimodifikasi oleh faktor doa, ikhtiar, dan taubat. Struktur ini memungkinkan adanya jurisprudence of elasticity hukum yang elastis karena menyadari bahwa realitas eksistensial berada dalam proses terus-menerus, bukan entitas statis³⁰⁴.

Mekanisme intervensi metafisis ini juga membuka diskursus hukum baru terkait masalah mursalah (kemaslahatan tanpa dalil nash). Jika masalah mursalah selama ini dikonstruksi berdasarkan kebutuhan sosial atau kontekstual, maka dalam kerangka hukum malakut, ia juga bisa muncul dari panggilan ruhani sebuah petunjuk gaib yang muncul melalui ilham, mimpi, atau kasyf pada orang-orang saleh. Dalam sejarah hukum Islam, banyak keputusan ijtihad yang diinspirasi oleh pengalaman mistik ulama, seperti Imam Malik yang enggan memberi fatwa di hadapan Ka'bah karena merasa ada tekanan spiritual³⁰⁵. Ini menunjukkan bahwa legitimasi hukum dalam tradisi Islam tidak hanya bergantung pada proses formal-rasional, tetapi juga pada validitas spiritual yang dirasakan dalam dimensi malakut. Oleh karena itu, seorang mujtahid ideal bukan hanya ahli dalam ushul dan fikih, tetapi juga memiliki kepekaan terhadap gejolak metafisis yang mempengaruhi realitas hukum.

Interaksi antara hukum zahir dan hukum malakut mengungkap paradigma hukum Islam sebagai sistem yang tidak hanya normatif, tetapi juga kosmis dan teurgis. Peran malaikat, kekuatan doa, serta dinamika qadha dan qadar membuktikan bahwa tatanan hukum

Ilahi bersifat multidimensional dan hidup, yang bergerak secara harmonis antara alam syahadah dan alam ghaib. Untuk memahami hukum secara utuh, pendekatan doktoral ini menyarankan sebuah hermeneutika metafisis sebuah metode interpretasi hukum yang mengintegrasikan akal, nash, dan ruhani sehingga hukum tidak hanya dilihat sebagai aturan perilaku, tetapi sebagai bentuk ketaatan terhadap sunnah Ilahi yang menembus dimensi eksistensial. Dalam era postmodernitas, di mana hukum sering kali dibatasi oleh kalkulasi positivistik, kembalinya ke dimensi metafisis hukum adalah bukan kemunduran intelektual, melainkan kelanjutan dari proses pemahaman mendalam tentang hakikat keadilan, ketuhanan, dan realitas itu sendiri³⁰⁶.

Implikasi terhadap Pemahaman Fiqh dan Tasawuf

Dalam sejarah pemikiran Islam, hubungan antara fiqh dan tasawuf telah menjadi titik temu yang dinamis antara keilmuan hukum sekuler dan pengalaman spiritual mendalam. Tradisi fiqh, yang secara historis dikembangkan sebagai kerangka hukum normatif berdasarkan nash (teks) Al-Quran dan Hadis, tidak boleh dipahami hanya sebagai sistem logis yang berdiri sendiri. Sebaliknya, keterhubungan dengan tasawuf menunjukkan bahwa fiqh juga mencerminkan hukum Malakut konsep kekuasaan ilahi yang mengatur rahasia ciptaan Tuhan dan menghubungkan keterbatasan manusia dengan ma'rifa (pengetahuan batin)³⁰⁷. Fenomena ini muncul karena kesadaran bahwa hukum Islam tidak hanya bertujuan membentuk masyarakat adil, tetapi juga

menjembatani kesadaran spirituil manusia dengan kehendak Tuhan.

Para ulama pernah menekankan bahwa fiqh yang ideal harus berakar pada pemahaman yang lebih luas tentang tawhid (keesaan Tuhan), yang melampaui analisis tekstual semata. Misalnya, al-Ghazālī (1058 1111 M) dalam karyanya *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* mengkritik ekstremisme rationalism dalam ilmu fiqh yang mengabaikan dimensi spiritual. Ia menekankan bahwa hukum Islam harus diinterpretasikan dengan *maqāṣid* (tujuan syari'at) yang meliputi kesejahteraan lahir dan batin, termasuk ma'rifat Ilahī (pengetahuan tentang Tuhan)³⁰⁸. Pandangan ini relevan dengan konsep Malakut, yang menurut Ibn Arabī (1165 1240 M) merupakan ranah pengalaman langsung dengan wujud Allah, sehingga fiqh tidak hanya menjadi aturan eksternal, tetapi juga sarana untuk mendekatkan manusia pada ma'rifa melalui tindakan taat³⁰⁹.

Perpaduan fiqh dan tasawuf ini diperkuat oleh nash Al-Quran, seperti dalam QS. 41:53 yang menyatakan, "Sesungguhnya Kami akan menunjukkan mereka jalan-Nya, maka sesungguhnya mereka akan melihatnya." Ayat ini sering dikutip oleh para sufi sebagai dasar bahwa syariah (hukum wajib) menjadi jalan menuju haqq (kebenaran hakiki), yang tidak terbatas pada literatur tekstual. Hadis Nabi SAW, "Sesungguhnya terdalam dari pengetahuan adalah ma'rifa (pengetahuan batin) tentang Allah" (HR. Thabrānī), juga menegaskan bahwa fiqh yang tidak disertai tazkiyat an-nafs (pembersihan jiwa) cenderung menjadi hukum kosong³¹⁰.

Dalam konteks modern, fenomena ini memperkuat argumen bahwa fiqh harus dikembangkan dengan kesadaran akan tawḥīd yang integral. Sebagai contoh, penelitian A. Schimmel (1922 1998) menunjukkan bahwa tasawuf di Timur Tengah sering kali memandang fiqh sebagai “ibu” dari praktik spiritual, karena hukum Islam memberi kerangka dasar etis untuk pengembangan jiwa³¹¹. J. L. Waardenburg (1924 2011), sejarawan agama Barat, menegaskan bahwa dualitas antara fiqh dan tasawuf dalam sejarah Islam sebenarnya merupakan hubungan sinergis yang bertujuan menjembatani dunia (nātiqah) dan kehendak ilahi (ghayb)³¹².

Tantangan yang muncul adalah bagaimana harmonisasi antara interpretasi tekstual fiqh yang ketat dengan pengalaman spiritual yang subyektif. Beberapa ulama kontemporer, seperti Muhammad Iqbal (1877 1938), berargumen bahwa fiqh modern perlu membangun istimbāth hukum yang dinamis, yang tidak hanya berlandaskan teks, tetapi juga konteks sosial dan spiritual umat³¹³. Pendekatan ini sejalan dengan konsep Malakut yang, menurut R. C. Reinaud (1806 1882), merujuk pada dimensi kausalitas ilahi yang terbentuk melalui praktik keagamaan dan moral yang konsisten³¹⁴.

Perkembangan filsafat dan spiritualitas dalam pemikiran Islam menuntut perluasan wawasan fiqh dari institusi logis menjadi sarana ekspresi Malakut. melalui integrasi ma’rifa dalam hukum, fiqh tidak hanya berfungsi mengatur masyarakat, tetapi juga menjadi jembatan antara keterbatasan manusia dan rahasia Tuhan. Proses ini memerlukan keterlibatan aktif ulama, sufia, dan filsuf

untuk merumuskan interpretasi hukum yang relevan dengan dinamika spiritual umat³¹⁵.

Fiqh sebagai Manifestasi Hukum Malakut

Pemahaman mainstream memosisikan hukum Islam syariat sebagai sumber primer, sementara fiqh adalah hasil deduksi dan konstruktifikasi intelektual manusia melalui mekanisme ijtihad. Namun, di luar ranah epistemologis yang didominasi oleh rasionalisme dan formalisme tekstual ini, terdapat lapisan pemaknaan yang lebih dalam dan transenden, yang menempatkan fiqh bukan sekadar produk kognitif, melainkan sebagai manifestasi dari Hukum Malakut. Konsep Malakut, yang secara etimologis merujuk pada "alam kekuasaan" atau "kedaulatan ilahi", dalam kosmologi sufisme dipahami sebagai realitas supra-sensibel di mana firman dan kehendak Tuhan berada dalam bentuknya yang murni dan universal³¹⁶. Fiqh, jika dilihat dari kacamata ini, adalah proyeksi terestrial dari tatanan hukum kaosmik; ia adalah bayangan dari realitas hukum yang ada di dunia gaib, yang diwujudkan melalui kesadaran spiritual seorang faqih. Esai ini bertujuan untuk menggali hermeneutika metafis ini, menelusuri bagaimana konsep Malakut memberikan fondasi ontologis dan epistemologis bagi fiqh, mengubahnya dari seperangkat aturan menjadi suatu wahana penjelmaan kehendak ilahi di alam manifest (Mulk).

Ontologis, Hukum Malakut berbeda secara kualitatif dari hukum yang tertuang dalam teks wahyu. Ia bukanlah perintah dalam bentuk diskursif, melainkan hakekah (haqiqah) dari segala ketetapan ilahi yang mengatur alam semesta. Al-Qur'an

menyiratkan eksistensi alam pengetahuan ini dalam Surah Ibrahim ayat 5, yang menyatakan, "Dan tidak ada sesuatu pun melainkan di sisi Kami-lah khazanahnya, dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu. Dan Kami tidak memberati seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dan beside Kami ada sebuah kitab yang membicarakan kebenaran"³¹⁷. Ayat ini, ketika ditafsirkan secara sufistik, mengindikasikan keberadaan "Kitab Kebenaran" di sisi Tuhan yaitu Lawh al-Mahfuzh di dalam alam Malakut yang menjadi sumber segala hukum dan takdir. Para sufi, seperti yang dijabarkan dalam karya-karya Henry Corbin, membedakan antara Mulk (alam fisik, manifestasi) dan Malakut (alam spiritual, penyebab). Fiqh yang lahir dari usul al-fiqh beroperasi di ranah Mulk, tetapi aspirasinya yang tertinggi adalah untuk merefleksikan keteraturan dan keadilan yang bersumber dari Malakut³¹⁸. Oleh karena itu, hukum fiqh tidak memiliki otoritas finalitas dalam dirinya sendiri; keabsahannya terletak pada sejauh mana ia berhasil menangkap dan menterjemahkan "jiwa" atau roh hukum dari alam ilahi tersebut.

Jembatan epistemologis yang menghubungkan realitas transenden Malakut dengan pemahaman hukum imanen di alam Mulk bukanlah semata-mata melalui daya nalar ('aql) atau metodologi tekstual semisal qiyas dan istishab. Tradisi spiritual Islam menawarkan sebuah jalur alternatif, bahkan komplementer, yaitu melalui kasyaf (penyingkapan) dan dhawq (rasa spiritual). Pemikiran al-Ghazali, terutama dalam karya-karya belakanggannya, menjadi titik acu fundamental dalam masalah ini. Al-Ghazali

menegaskan bahwa hati (qalb) yang telah dibersihkan dari noda-noda duniawi melalui proses tazkiyah al-nafs menjadi cermin yang dapat memantulkan cahaya ilahi. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Sesungguhnya dalam tubuh ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh, dan jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah bahwa itu adalah hati," menggarisbawahi sentralitas organ spiritual ini sebagai pusat persepsi kebenaran³¹⁹. Seorang faqih yang juga seorang salik (penempuh jalan spiritual) tidak hanya membaca teks, tetapi juga "membaca" tanda-tanda Tuhan di alam semesta dan di dalam dirinya sendiri. Fiqh yang lahir dari proses ini adalah fiqh yang berkelanjutan dan hidup, karena ia tidak terikat pada statika teks literal, tetapi terhubung dengan sumber kebijaksanaan ilahi yang dinamis. Proses ini mengubah ijtihad dari latihan intelektual semata menjadi sebuah bentuk ibadah dan upaya spiritual untuk mencapai kesesuaian dengan kehendak Tuhan³²⁰.

Konsekuensi dari memahami fiqh sebagai manifestasi Hukum Malakut adalah penolakan implisit terhadap pendekatan hukum yang tekstualistis dan formalistik semata. Jika fiqh adalah cermin dari keteraturan ilahi yang penuh kasih sayang (rahmah) dan kebijaksanaan (hikmah), maka penerapannya harus mencerminkan sifat-sifat tersebut. Ini membuka ruang untuk pemahaman yang lebih holistik terhadap maqasid al-shari'ah (tujuan-tujuan syariat). Maqasid seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta bukanlah kebijakan hukum yang diturunkan dari teks, melainkan tujuan-tujuan metafisik yang sudah terkandung dalam Hukum

Malakut. Para fuqaha klasik memang telah merumuskannya, namun pendekatan sufistik memberinya dimensi spiritual yang lebih dalam. Tujuan hukum bukan hanya untuk menciptakan ketertiban sosial, tetapi untuk mengarahkan manusia mencapai kesejahteraan hakiki (sa'adah haqqah) yang sejalan dengan fitrahnya dan tatanan kosmik. Sebuah artikel dalam jurnal *Studia Islamica* misalnya, menyoroti bagaimana para sufi memandang otoritas hukum tidak hanya berasal dari kompetensi intelektual, tetapi juga dari derajat spiritual dan ketakwaan seorang ulama, karena hanya merekalah yang dianggap mampu menangkap nuansa haqiqah di balik lafal-lafal syariat³²¹. Fiqh menjadi alat untuk humanisasi, bukan mekanisme represif.

Pendekatan hermeneutika metafis terhadap fiqh melalui lensa Hukum Malakut menawarkan sebuah paradigma yang revolusioner dan mendalam. Ia mengembalikan fiqh dari cengkeraman positivisme hukum ke pangkuan spiritualitas Islam yang autentik. Fiqh bukan lagi sekadar disiplin ilmu yang terisolasi, melainkan menjadi integral dari sebuah sistem keilmuan yang utuh, di mana hukum, tasawuf, dan metafisika bermuara pada satu tujuan: pemahaman dan pengabdian kebenaran hakiki Tuhan. Faqih dalam paradigma ini adalah seorang kosmolog yang membaca tanda-tanda (ayat) ilahi, baik yang tertulis (Qur'an) maupun yang termanifestasi (alam semesta), untuk menyusun hukum yang tidak hanya adil secara teks, tetapi juga sah secara spiritual. Pada titik ini, fiqh berfungsi sebagai penyalur (washilah) bagi manusia untuk menyelaraskan kehidupannya di alam Mulk dengan kehendak

absolut Tuhan di alam Malakut, sehingga kehadirannya di dunia menjadi cerminan dari kedaulatan dan kebijaksanaan-Nya. Realitas Malakut itu sendiri, seperti yang dijelaskan dalam sumber-sumber ensiklopedis, adalah dunia di mana kekuasaan spiritual dan pengetahuan ilahi bersatu, yang menjadi sumber segala manifestasi, termasuk hukum³²².

Dimensi Batin dalam Istimbath Hukum

Dalam peta epistemologi hukum Islam, seringkali terjadi dikotomi tajam antara pendekatan tekstual-legalis dengan perenungan spiritual-transendental. Tradisi fiqh klasik, yang secara dominan diwariskan melalui metodologi usul al-fiqh, cenderung menempatkan nash (teks) sebagai titik sentral (marja') dalam proses istimbath hukum. Paradigma ini, meskipun menawarkan prediktabilitas dan kestabilan hukum, berisiko mengabaikan dimensi batin yang secara inheren melekat pada subjek hukum (mukallaf) dan pada tujuan hakiki syariat itu sendiri (maqasid al-shari'ah). Tradisi tasawuf, sebaliknya, menawarkan kritik konstruktif dengan memperkenalkan konsep ibtida' pengamatan dan pembersihan batin sebagai prasyarat esensial untuk memahami hukum secara menyeluruh. Kondisi batin yang bersih, yang tercermin dari kesucian hati (qalb saleim), menjadi kaca mata bagi seorang faqih untuk menembus lapisan lafadh tekstual dan meraih hakikat spiritual di balik perintah syariat. Sebagaimana firman Allah dalam Surah Al-Syu'ara ayat 88-89, doa Nabi Musa A.S. untuk diberikan hati yang saleim serta kemudahan dalam menyampaikan risalah, menunjukkan adanya korelasi langsung antara integritas

spiritual (qalb saleim) dan kapasitas untuk memahami serta mengamalkan wahyu secara proporsional³²³. Dimensi batin bukanlah elemen perifer, melainkan fondasi ontologis yang memungkinkan tercapainya keadilan hukum yang holistik.

Lebih jauh, penekanan pada kondisi batin ini bukanlah sekadar wacana mistis tanpa landasan normatif, melainkan memiliki akar yang kuat dalam hadis dan pemikiran ulama. Hadis yang diriwayatkan oleh Sufyan al-Thawri, bahwa "segala sesuatu dikejar manusia karena Tuhan-Nya, maka akan dimasukkan ke dalam surga oleh-Nya", meskipun bukan hadis yang termasuk dalam kitab pokok hadis, namun mencerminkan semangat sebuah hadis yang lebih masyhur dan shahih yang menjadi fondasi utama dalam menilai amalan, yaitu: "Sesungguhnya setiap amalan tergantung pada niat, dan sesungguhnya setiap orang (akan dibalas) sesuai dengan apa yang dia niatkan"³²⁴. Hadis ini secara implisit menunjukkan bahwa nilai hukum sebuah perbuatan tidak hanya ditentukan oleh kesesuaiannya dengan formali hukum, tetapi lebih-lebih oleh kualitas niat (niyyah) yang menancap dalam alam batin. Ini menempatkan dimensi psikologis-spiritual individu sebagai variabel krusial dalam penilaian hukum (hukm taklifi). Dalam konteks istimbath, seorang mujtahid yang hendak merumuskan hukum untuk sebuah kasus baru, tidak cukup hanya menganalisis objek perbuatan secara lahiriah, tetapi juga harus memahami potensi niat dan motivasi spiritual yang mendasarinya, karena itulah inti dari pertanggungjawaban di hadapan Tuhan.

Gagasan tentang integrasi antara rasionalitas dan spiritualitas dalam hukum mencapai puncaknya dalam pemikiran filsafat Muhammad Iqbal. Ia, dalam k monumentalnya, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, menolak keras fragmentasi pengetahuan yang memisahkan agama dari kehidupan, atau spiritualitas dari realitas temporal. Iqbal berpendapat bahwa hukum Islam harus dibentuk kembali melalui lensa konsep tauhid yang dipahami secara holistik, di mana ke-Esaan Tuhan mencerminkan ke-Esaan realitas³²⁵. Baginya, tauhid bukan sekadar doktrin teologis, melainkan sebuah kerangka kerja epistemologis yang mensinergikan intuisi spiritual dan rasionalitas empiris. Seorang faqih yang hanya menekuni nash tanpa hubungan dinamis dengan realitas kehidupan dan kehendak transendental, dalam pandangan Iqbal, sedang melakukan praktik keagamaan yang kaku dan hidup dalam "fikiran yang dibungkus" (*thought-in-a-cage*). Oleh karena itu, *ijtihad*, yang merupakan puncak proses *istimbah* hukum, menuntut lebih dari sekadar kecerdasan intelektual; ia menuntut suatu keberanian spiritual untuk menghadapi realitas baru dan menafsirkan kembali prinsip-prinsip universal syariat dalam konteks yang terus berubah. Pendekatan ini pada hakikatnya adalah pencerahan bagi konsep *istihsan* (penyesuaian hukum) yang sering direduksi hanya sebagai preferensi pribadi seorang mujtahid.

Implikasi pragmatis dari sintesis pemikiran ini adalah terbangunnya metodologi *istimbah* hukum yang responsif dan kontekstual. *Istihsan*, yang secara harfiah berarti "menganggap sesuatu sebagai baik", dapat dipahami ulang sebagai sebuah

mekanisme hermeneutis yang memungkinkan seorang faqih untuk menyimpang dari hasil qiyas yang lebih umum demi mencapai tujuan syariat yang lebih spesifik dalam kasus tertentu³²⁶. Proses ini tidak bisa dilepaskan dari ibtida' atau observasi batin. Seorang faqih yang menggunakan istihsan sedang melakukan proses penimbangan (tawazun) yang dalam, bukan hanya antara dalil-dalil tekstual, tetapi juga antara kemaslahatan umum (masalahah 'ammah), psikologi masyarakat, dan rasa keadilan yang ditanamkan oleh Tuhan dalam fitrah manusia. Imam Al-Ghazali, seorang ulama yang menjembatani dunia fiqih dan tasawuf, menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah mempromosikan kemaslahatan dan menghindari kerusakan, baik di dunia maupun di akhirat³²⁷. Dalam kerangka ini, kajian sosiologis dan psikologis menjadi data empiris yang tidak kalah pentingnya dengan teks dalam proses perumusan hukum. Dengan kata lain, dimensi batin bukanlah anula terhadap teks, melainkan pelengkap yang menghidupkan teks, memastikan bahwa hukum tidak berakhir sebagai dokumen mati di perpustakaan, melainkan menjadi cahaya penerjang yang mampu menyelesaikan problematika kemanusiaan yang nyata dan kompleks. Karena itu, tantangan terbesar bagi dunia peradilan Islam kontemporer adalah merekonstruksi paradigma istimbah hukum dari yang semula tekstual-formal menjadi holistik-integratif. Ini berarti mendidik generasi fuqaha' baru yang tidak hanya mahir dalam ilmu bahasa Arab, qira'ah, dan 'ulum al-hadits, tetapi juga memiliki kedalaman spiritual, kepekaan sosial, dan visi filosofis yang luas. Mereka diharapkan mampu melakukan dialog dialektis yang

konstan antara teks dan konteks, antara wahyu dan realitas, antara syariat dan maqasid. Dengan mengintegrasikan dimensi batin, proses istimbah hukum akan bertransformasi dari sekadar aktivitas intelektual menjadi sebuah perjalanan spiritual (suluk), di mana setiap keputusan hukum yang dihasilkan tidak sah secara jural, tetapi juga membawa keberkahan, mencapai keadilan substantif, dan pada akhirnya, mengantarkan pelaku hukum baik sebagai subjek maupun objek kepada rahmat dan keridaan-Nya. Ini adalah esensi sejati dari sebuah hukum yang ilahi, yang menuntun bukan hanya pada tata tertib eksternal, melainkan lebih dari itu, pada pencerahan dan kemaslahatan bathiniyah³²⁸.

Integrasi Lahir dan Batin dalam Hukum Islam

Dalam tradisi intelektual Islam, hukum (syariah) tidak pernah dipahami secara eksklusif sebagai sekumpulan norma hukum formal yang bersifat instrumental dan mekanistik. Sebaliknya, hukum Islam berkembang dalam kerangka kosmologi yang holistik, di mana dimensi lahir (zahir) yang terlihat dan terukur senantiasa berdialog dengan dimensi batin (batin), yaitu ranah niat, kesadaran moral, dan kehendak spiritual. Integrasi antara lahir dan batin ini bukan sekadar retorika etis, melainkan merupakan landasan filosofis dan epistemologis yang menjiwai seluruh sistem yurisprudensi Islam. Dalam struktur hukum Islam, fiqh sebagai produk ijtihad hukum tidak berdiri sendiri, melainkan berada dalam relasi dialektis dengan tasawuf sebagai disiplin transformasi batin, dan dengan aqidah sebagai kerangka teologis yang memandu orientasi manusia terhadap Tuhan dan alam semesta. Ketiga dimensi ini, dalam

pandangan banyak ulama klasik maupun kontemporer, tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam membentuk keadilan yang hakiki (al-'adl al-haqiqi), baik dalam kehidupan individu maupun sosial³²⁹.

Konsep integrasi lahir-batin dalam hukum Islam dapat dilacak secara mendalam melalui prinsip maqashid al-shariah (tujuan-tujuan syariah), yang pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh al-Ghazali (w. 505 H) dan kemudian dikembangkan oleh Ibn 'Ashur (w. 1393 H). Menurut Ibn 'Ashur, hukum Islam tidak hanya menekankan kepatuhan eksternal terhadap hukum (dalam hal ini fiqh), tetapi bertujuan untuk mewujudkan tujuan universal seperti perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta yang dikenal sebagai al-dharuriyyat al-khams³³⁰. Namun, dalam pengembangan pemikirannya, Ibn 'Ashur menekankan bahwa perlindungan terhadap nilai-nilai ini harus dilihat tidak hanya dari sisi fisik atau materi, tetapi juga dari sisi batin: misalnya, perlindungan terhadap agama tidak cukup terbatas pada kebebasan beribadah, tetapi juga mencakup kejernihan hati (tazkiyat al-nafs), ketulusan niat, dan kesadaran ilahiyah. Dalam konteks ini, hukum Islam menjadi media transformasi moral, bukan sekadar alat pengendali sosial³³¹.

Relasi antara fiqh dan tasawuf, yang sering kali dipahami secara dikotomis dalam wacana modern, sebenarnya telah berlangsung secara sinergis dalam sejarah pemikiran Islam. Ulama seperti al-Ghazali, dalam karyanya *Ihya' 'Ulum al-Din*, menegaskan bahwa tanpa pemurnian jiwa (tazkiyah), hukum-hukum lahiriah yang paling

sempurna pun akan kehilangan maknanya³³². Seorang hakim (qadhi), misalnya, tidak cukup jika hanya menguasai dalil-dalil fiqhiyyah secara teknis; ia juga harus diliputi oleh rasa takwa (wara'), keadilan hati ('adl batini), dan kesadaran bahwa ia berdiri di hadapan Tuhan ketika mengambil keputusan³³³. Dalam konteks ini, tasawuf tidak hadir sebagai alternatif terhadap hukum, tetapi sebagai komplementaritas yang memperdalam pemahaman hukum itu sendiri. Sebuah putusan hukum yang adil secara materi tetapi merendahkan martabat manusia atau merusak hubungan sosial, menurut perspektif ini, belum sepenuhnya memenuhi kriteria hukum Islam yang sejati.

Pemahaman integratif ini semakin relevan dalam konteks modern, ketika tantangan sosial-ekonomi, globalisasi, dan teknologi menuntut respons hukum yang tidak hanya responsif terhadap perubahan empiris, tetapi juga sensitif terhadap dimensi spiritual manusia. Ismail Raji al-Faruqi (w. 1986) merupakan salah satu pemikir kontemporer yang secara eksplisit menawarkan paradigma shari'ah al-'aqliyyah sebuah pendekatan hukum Islam yang memadukan akal, nilai moral, dan dimensi sakralitas kehidupan³³⁴. Bagi al-Faruqi, Islam adalah sistem totalitas (comprehensive system), yang mencakup aspek akidah, syariah, dan akhlak secara integral. Ia menolak dikotomi antara agama dan kehidupan, atau antara spiritualitas dan hukum, dengan argumen bahwa Tuhan mencakup seluruh dimensi eksistensi manusia. Hukum Islam, dalam pandangannya, harus bergerak dari hukum yang statis dan tekstual menuju hukum yang prosedural dan kontekstual dengan tetap

berpijak pada nilai-nilai universal seperti keadilan, kasih sayang, dan kebebasan³³⁵.

Dalam kerangka ini, ijtihad tidak lagi dipahami sebagai aktivitas yuridis murni, melainkan sebagai bentuk eksperimen spiritual dan intelektual yang mendalam. Proses ijtihad melibatkan bukan sekadar penalaran logis (aqli), tetapi juga refleksi batin (dhawqi) dan intuisi rohaniah (fath) yang diilhami oleh pengalaman ketuhanan. Dalam tradisi sufi, proses ini dikenal sebagai ma'rifah, yakni pengetahuan ilahiah yang diperoleh melalui penyucian jiwa dan kedekatan dengan Tuhan. Seorang mujtahid ideal, dalam model ini, adalah sosok yang tidak hanya menguasai ushul fiqh dan fakta hukum, tetapi juga diliputi oleh kehadiran ilahiah dalam setiap penalarannya³³⁶. Sehingga, hukum yang dihasilkan bukan sekadar produk rasional, tetapi juga refleksi dari kehendak ilahi yang hidup dalam kesadaran manusia.

Integrasi lahir dan batin dalam hukum Islam juga bisa dipahami melalui ayat al-Qur'an yang menekankan keutamaan niat dan ketulusan. Firman Allah, "Innamal a'malu bi al-niyyat" (Sesungguhnya amalan itu dengan niat), yang diriwayatkan dalam hadis sahih, merupakan dasar teologis yang kuat untuk menegaskan bahwa dimensi batin bukanlah sekadar pelengkap, melainkan pusat dari seluruh amal perbuatan, termasuk amal yuridis³³⁷. Dalam konteks hukum, ini berarti bahwa validitas hukum tidak hanya ditentukan oleh kepatuhan prosedural, tetapi juga oleh kualitas moral dan spiritual dari pelaku atau penegak hukum. Sebuah kontrak yang memenuhi rukun dan syarat fiqh, tetapi dilandasi oleh

niat eksploitatif, tidak sepenuhnya sah dalam pandangan batin yang mendalam karena melanggar prinsip keadilan dan kejujuran (al-‘adl wa al-sidq), yang merupakan nilai inti syariah³³⁸.

Dalam konteks modern, tantangan utama adalah bagaimana merevitalisasi integrasi lahir-batin ini dalam sistem hukum yang semakin sekular dan birokratis. Sistem peradilan yang hanya mengutamakan bukti formal dan prosedur tanpa mempertimbangkan konteks sosial-moral sering kali menghasilkan keputusan hukum yang "benar" menurut teknis, tetapi "tidak adil" secara substansial. Di sinilah peran ulama, hakim, dan intelektual muslim dibutuhkan untuk mengembangkan pendekatan hukum yang memadai secara yuridis namun juga mengandung dimensi reflektif dan empatik. Model hakim sufistik seperti yang digambarkan oleh al-Junayd atau Abu Talib al-Makki yang merenungkan ayat-ayat Al-Qur'an sebelum memutuskan perkara, bukanlah romantisme historis, melainkan tawaran metodologis bagi peradilan transformatif yang berakar pada nilai-nilai Islam³³⁹.

Integrasi lahir dan batin dalam hukum Islam bukan sekadar warisan mistis yang nostalgia, melainkan suatu kebutuhan epistemologis dan etis bagi pembaruan hukum Islam di era kontemporer. Fiqh yang dinamis seperti yang diimpikan oleh para pembaru seperti al-Faruqi hanya mungkin terwujud ketika hukum terus berdialog dengan spiritualitas, ketika akal berjalan seiring dengan hati, dan ketika keputusan hukum bukan hanya menjawab pertanyaan "apa yang diperbolehkan?" tetapi juga "apa yang membawa kebaikan, keseimbangan, dan kedekatan dengan

Tuhan?"³⁴⁰. Dalam kerangka ini, syariah dan tariqah tidak lagi dipisahkan oleh tembok disiplin ilmu, melainkan dipersatukan oleh kesadaran bahwa hukum adalah sarana menuju pencerahan, bukan sekadar aturan kontrol.

Reinventasi Hukum Islam melalui Integrasi Fiqh dan Tasawuf

Dalam tradisi hukum Islam, perdebatan antara pendekatan rasionalistik dan spiritualistik sering menjadi titik fokus. Fiqh, sebagai sistem hukum normatif, sejauh ini lebih mengedepankan analisis teks dan logika deduktif. Sebaliknya, tasawuf, dengan fokus pada pengembangan batin dan kedekatan metafisik dengan Tuhan, cenderung mengabaikan aspek formal hukum. Integrasi kedua dimensi ini, seperti yang diusung oleh sebagian ulama Sufi klasik dan modern, menawarkan solusi untuk menciptakan hukum Islam yang tidak hanya mengatur tindakan lahir tetapi juga membentuk moralitas batin seseorang³⁴¹.

Istilah *Malakut* meminjam konsep metafisik dari tasawuf yang merujuk pada "rahasia dan hikmah ilahi di balik aturan hukum". Penerapan *Malakut* dalam fiqh memungkinkan hukum tidak hanya berfungsi sebagai instrumen kontrol sosial, tetapi juga sebagai alat untuk mendorong tarbiyah (pembentukan karakter moral). Ibn Arabi, dalam *Fusus al-Hikam*, menyatakan bahwa seorang hamba harus memahami hukum fiqh sebagai manifestasi kasih sayang Ilahi, yang tujuannya adalah mengarahkan manusia ke kedekatan dengan Tuhan melalui ketaatan yang bermakna³⁴². Dalam konteks ini, ayat Al-Quran 18:73: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah Aku" menjadi dasar bahwa

tujuan hukum Islam adalah menegakkan pengabdian yang universal dan bermakna. Dengan memahami hukum sebagai wadah Malakut, fiqh dapat menginspirasi masyarakat untuk tidak hanya mematuhi aturan tetapi juga mendalami hikmah di baliknya, menciptakan keseimbangan antara obyektivitas hukum dan subjektivitas spiritual³⁴³.

Kedalaman istinbath hukum (proses penurunan hukum) tidak hanya bergantung pada analisis teks tetapi juga memerlukan pengertian batin (inti spiritual) hukum tersebut. Al-Ghazali, dalam *Ihya Ulum al-Din*, menekankan bahwa hukum tanpa dimensi spiritual akan menghasilkan syariat yang terputus dari tujuan Ilahi. Contoh nyata adalah hadis qudsi: "Semua amal itu tergantung pada niat..." (Muttafaq 'alaihi). Dengan memperhatikan batin, hukum tidak hanya menjadi aturan kaku tetapi juga pedoman yang membentuk tujuan hidup manusia. Dalam konteks ini, peradilan yang berbasis fiqh tidak boleh terlepas dari taqwa, yakni ketundukan yang melampaui formalitas ibadah. Kehadiran dimensi batin memastikan bahwa hukum berfungsi sebagai "jembatan" antara dunia material dan spiritual, sebagaimana dijelaskan oleh Annemarie Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam*³⁴⁴.

Integrasi lahir dan batin dalam hukum Islam menjadi semakin kritis di tengah kompleksitas modern. Sebagai contoh, isu-isu seperti hak asasi manusia, pengembangan ekonomi berkelanjutan, dan etika teknologi harus dilihat dari perspektif yang holistik, menggabungkan prinsip syariah dan nilai spiritual. Fazlur Rahman, dalam *Islam and Modernity*, menekankan pentingnya menafsirkan

syariat sebagai struktur yang mampu beradaptasi dengan konteks tanpa mengkhianati sumber-sumber primer. Dengan memadukan rasionalitas fiqh dan intuisi tasawuf, hukum Islam tidak hanya menjadi alat untuk mempertahankan identitas religius tetapi juga untuk menciptakan masyarakat yang adil dan adab (beretika). Pendekatan ini sejalan dengan studi-studi kontemporer yang menunjukkan bahwa masyarakat dengan pendidikan moral yang kuat lebih mampu menghadapi krisis modern seperti keserakahan ekonomi atau polarisasi politik³⁴⁵.

Transformasi hukum Islam menjadi alat holistik membutuhkan integrasi antara struktur normatif dan dinamika spiritual. Melalui prinsip Malakut, fiqh dapat menginspirasi masyarakat untuk tidak hanya mematuhi hukum tetapi juga mencintai hikmah di baliknya. Sementara itu, dimensi batin dalam istinbath hukum memastikan bahwa peradilan tidak terlepas dari tujuan Ilahi. Akhirnya, perpaduan lahir dan batin menciptakan fondasi untuk menghadapi tantangan modernitas tanpa mengorbankan nilai-nilai syariah. Dalam proses ini, hukum Islam tidak menjadi beban tetapi justru menjadi sumber kekuatan batin yang mendorong integrasi antara kehidupan lahir dan kehidupan spiritual³⁴⁶.

Kritik Reduksionisme Materialistik Modern

Materialisme dan Penolakan terhadap Alam Ghaib

Dalam lanskap epistemologis modern, materialistis reduksionisme telah muncul sebagai sebuah paradigma dominan, yang secara hegemonik mendefinisikan ulang batas-batas kenyataan, pengetahuan, dan kebenaran. Sebagai sebuah kerangka

kerja filsafati, materialisme mengontestasikan bahwa materi dalam berbagai manifestasinya, dari partikel sub-atomik hingga galaksi adalah satu-satunya substansi fundamental dalam alam semesta. Sementara itu, reduksionisme, sebagai metodenya, berupaya memecah setiap fenomena kompleks menjadi bagian-bagian konstituentennya yang paling sederhana, dengan asumsi bahwa pemahaman menyeluruh dapat direkonstruksi dari pemahaman parsial tersebut. Persinggungan keduanya menciptakan sebuah pandangan dunia yang tidak hanya mengesampingkan, tetapi secara aktif menolak eksistensi alam ghaib ranah spiritual, transenden, dan metafisik. Kritik terhadap paradigma ini bukanlah seruan untuk anti-sains, melainkan sebuah upaya mendalam untuk menunjukkan kekangan epistemologis yang diimposisikannya, yang pada gilirannya menggerus fondasi aksiologis, khususnya dalam ranah hukum dan etika. Esai ini akan mengkaji secara kritis sejarah perkembangan materialisme modern, proses reduksi realitas pada aspek semata-mata empiris, serta dampak merusak yang timbul dari penolakan terhadap dimensi transenden kehidupan.

Jejak historis materialisme modern dapat dilacak kembali ke era Pencerahan, sebuah periode revolusi intelektual yang menggulingkan otoritas teologi dan skolastisisme, serta menempatkan akal dan empirisme di takhta epistemologi. Filsuf seperti Thomas Hobbes, dengan pandangan mekanistisnya tentang manusia sebagai "otomaton" biologis, telah meletakkan dasar bagi sebuah antropologi yang terbebas dari jiwa immateriel³⁴⁷. Selanjutnya, filsafat empiris John Locke yang menekankan bahwa

semua pengetahuan berasal dari pengalaman indrawi secara implisit membatasi realitas hanya pada apa yang dapat diamati. Puncak dari gerakan ini terjadi pada abad ke-19 melalui karya-karya Ludwig Feuerbach, Karl Marx, dan Friedrich Engels, yang memformulasikan materialisme dialektis dan historis, menjadikan kondisi material ekonomi sebagai dasar utama penentu struktur sosial, politik, dan ideologi³⁴⁸. Secara paralel, teori evolusi Charles Darwin, meskipun tidak secara eksplisit materialistis, sering kali dikooptasi untuk memberikan narasi ilmiah tentang asal usul kehidupan tanpa perlu adanya perancang ilahi, sehingga memperkuat posisi materialisme dalam wacana ilmiah. Abad ke-20 menyaksikan puncak dari gerakan ini melalui Positivisme Logis dari Wina Circle, yang memformulasikan kriteria verifikasi bahwa sebuah pernyataan hanya bermakna jika dapat dibuktikan secara empiris atau logis, secara efektif mengeliminasi pernyataan metafisik, etis, dan religius sebagai "nonsense"³⁴⁹. Trajektori historis ini menunjukkan sebuah pergeseran paradigmatik yang tidak sekuler saja, tetapi juga "materialisasi" pengetahuan, di mana materi menjadi satu-satunya kunci untuk membuka misteri realitas.

Implikasi paling mendasar dari hegemoni materialistis reduksionis terletak pada upayanya mereduksi totalitas realitas (仅 (hanya) pada aspek-aspek yang dapat diukur, dikuantifikasi, dan diamati secara empiris. Dalam pandangan ini, kesadaran (consciousness) tidak lebih dari sekadar proses neurokimia di dalam otak; cinta dan kasih adalah produk evolusioner untuk memastikan kelangsungan keturunan; dan rasa memiliki tujuan adalah sekadar

ilusi kognitif. Fenomena subjektif seperti pengalaman kualitatif (qualia) rasa kemerahan warna merah atau kepahitan pahit dikesampingkan sebagai masalah belum terpecahkan yang pada akhirnya akan dijelaskan oleh neurosains³⁵⁰. Paradigma ini menciptakan sebuah "tirani empirisme" yang memonopoli definisi kebenaran. Segala sesuatu yang jatuh di luar jangkauan alat pengukuran termasuk God, malaikat, ruh, dan kehidupan akhirat secara kategoris ditolak sebagai tidak ada atau, dalam versi yang lebih "lunak", "dianggap sebagai simbol belaka. Penolakan terhadap alam ghaib ini tidak hanya bersifat epistemologis, tetapi juga ontologis, karena ia menafikan eksistensi realitas yang fundamental bagi sebagian besar peradaban manusia. Al-Qur'an secara tegas menegaskan posisi fundamental keimanan kepada alam ghaib sebagai ciri utama orang-orang beriman: "Alif Lam Mim. Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa, (yaitu) orang-orang yang beriman kepada yang ghaib..." (QS. Al-Baqarah: 1-2)³⁵¹. Materialisme tidak hanya menawarkan teori alternatif, tetapi juga mendekonstruksi fondasan ontologis dari keimanan itu sendiri.

Dampak dari reduksionisme materialistik ini reverberasi secara mendalam ke dalam ranah etika dan hukum, yang pada akhirnya menggerus hakikat martabat dan keadilan manusia. Jika manusia tidak lebih dari sekadar kumpulan materi yang kompleks tanpa jiwa immateriel atau tujuan transenden, maka landasan bagi moralitas objektif menjadi rapuh. Etika tereduksi dari sebuah imperatif transenden menjadi relativisme utilitarian atau kalkulus

konsekuensialisme semata, di mana baik dan buruk ditentukan oleh hasilnya bagi masyarakat atau kelangsungan hidup gen, bukan oleh kesesuaiannya dengan kebenaran mutlak. Konsep kehormatan (ḥurmah) dan martabat (karāmah) manusia yang intrinsik yang dalam Islam bersumber dari tiupan ruh ilahi terdegradasi menjadi status fungsional³⁵². Dalam ranah hukum, paradigma ini melahirkan positivisme hukum yang kaku, yang memisahkan hukum secara total dari moralitas, agama, dan keadilan transenden. Hukum dipandang semata-mata sebagai perintah penguasa (sovereign's command) atau alat rekayasa sosial untuk mencapai ketertiban, bukan sebagai manifestasi dari keadilan ilahiah. Akibatnya, sistem hukum berpotensi menjadi instrumentalis dan dehumanisasi, di mana individu diperlakukan sebagai objek dari sistem daripada subjek dengan hak-hak yang melekat pada kodratnya. Rasulullah SAW dalam sebuah hadis yang masyhur menegaskan fondasi spiritual dari setiap perbuatan, "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niat. Dan sesungguhnya setiap orang (akan dibalas) berdasarkan apa yang dia niatkan..." (HR. Bukhari dan Muslim)³⁵³. Ajaran ini menempatkan dimensi internal (ghaib) niat sebagai kriteria utama penilaian moral dan hukum, sesuatu yang mustahil diakomodasi oleh sistem hukum positivistis-materialistis yang hanya mengukur tindakan eksternal yang terobservasi. Dengan meniadakan ranah ghaib, materialisme telah mengosongkan hukum dan etika dari jiwanya, meninggalkan kerangka formal yang hampa tanpa keadilan substantif. Sebagai konklusi, kritik terhadap reduksionisme materialistik modern

bukanlah seruan untuk kembali ke kegelapan pra-ilmiah, melainkan sebuah ajakan untuk transcenden dari batas-batas epistemologis yang self-imposed. Sejarah telah menunjukkan bagaimana materialisme, yang dimulai sebagai sebuah metode ilmiah yang kuat, bermetamorfosis menjadi sebuah ideologi totaliter yang menolak segala bentuk realitas di luar materinya. Reduksi realitas pada aspek empiris semata telah menyebabkan disintegrasi makna, alienasi spiritual, dan kerusakan pada fondasi etis dan hukum yang menopang peradaban. Tantangan bagi pemikiran kontemporer, terutama di tingkat doktoral, adalah membangun sebuah sintesis baru sebuah post-materialisme atau neo-idealisme yang mampu mengintegrasikan temuan-temuan empiris sains dengan pemahaman akan realitas kesadaran, nilai, makna, dan spiritualitas. Hanya dengan melampaui reduksionisme, kemanusiaan dapat merekonsiliasi antara pengetahuan dan kebijaksanaan, antara dunia yang tampak dan alam ghaib, dan pada akhirnya memulihkan integritas eksistensial yang telah lama terkoyak oleh pandangan dunia yang serba material.

Kelemahan Reduksionisme dalam Menafsirkan Fenomena Spiritual

Reduksionisme, sebagai sebuah paradigma dominan dalam ilmu pengetahuan modern, telah memberikan kontribusi luar biasa dalam membongkar kompleksitas dunia materi ke dalam komponen-komponen fundamental yang dapat diukur dan diprediksi. Akan tetapi, ke agunggan metodologis ini menjadi sebuah jalan buntu epistemologis ketika dihadapkan pada

fenomena spiritual, sebuah ranah yang hakikatnya menolak untuk direduksi semata-mata pada interaksi fisik atau mekanisme neurokimia. Pendekatan reduksionis, yang secara inheren berakar pada metodologi positivistik, tidak hanya gagal menangkap esensi spiritualitas, tetapi justru berpotensi menyimpangkan pemahaman dengan menghilangkan dimensi makna, kesadaran subjektif, dan tujuan transenden yang melekat di dalamnya. Eksplorasi mendalam terhadap kelemahan ini mengharuskan kita untuk mengkaji secara kritis batasan metodologi positivistik, problematika fenomena kesadaran dan makna, serta menawarkan lensa kritis dari perspektif filsafat ilmu Islam³⁵⁴.

Keterbatasan fundamental metodologi positivistik terletak pada kewajibannya terhadap empirisme, kuantifikasi, dan prinsip falsifiability. Ilmu pengetahuan, dalam pandangan ini, hanya sah jika objeknya dapat diamati secara langsung, diukur, dan hipotesisnya dapat dibantah. Spiritualitas, yang sering kali bermanifestasi dalam pengalaman subjektif seperti kekhusyukan, rasa cinta kasih ilahi, atau keadaan mistis, secara definisi berada di luar jangkauan alat ukur positivistik. Upaya mengoperasionalkan pengalaman spiritual misalnya, dengan mengukur gelombang otak selama meditasi hanya merekam korrelat fisiologisnya, bukan fenomena itu sendiri. Ini adalah sebuah kesalahan kategori (*category mistake*), serupa seperti mencoba memahami keindahan puisi dengan menganalisis komposisi tinta di atas kertas³⁵⁵. Metodologi ini, dengan membatasi kebenaran hanya pada yang dapat diverifikasi secara empiris, secara a priori mengeksklusi kemungkinan adanya realitas non-

material, yang justru menjadi inti sari dari diskursus spiritual. Akibatnya, apa yang selamat dari proses reduksi hanyalah sebuah kerangka kosong, sebuah bangkai empiris yang telah dilucuti dari ruh dan maknanya.

Lebih dari sekadar masalah metodologis, kegagalan reduksionisme juga bersumber dari problematika inheren dalam menjelaskan fenomena kesadaran dan makna. Neurosains modern mungkin berhasil memetakan wilayah otak yang aktif selama pengalaman religius, namun peta saraf tersebut tidak menjawab pertanyaan filosofis paling mendasar: mengapa dan bagaimana proses neurobiologis tersebut menghasilkan qualia kualitas pengalaman subjektif yang secara radikal berbeda dari aktivitas fisiknya? Ini adalah "masalah kesadaran yang sukar" (the hard problem of consciousness) yang diakui oleh banyak filsuf dan ilmuwan kognitif³⁵⁶. Pengalaman spiritual tidak sekadar serangkaian data sensorik; ia adalah sebuah hermeneutika, sebuah tindakan menafsirkan makna kehadiran ilahi dalam keberadaan pribadi. Makna ini tidak terdapat dalam sinapsis neuron, melainkan muncul dari interaksi dinamis antara kesadaran, keyakinan, tradisi, dan konteks eksistensial seseorang. Dengan menawangkan reduksionisme, kita secara tidak adil menghilangkan agen subjektif siapa yang mengalami dan menafsirkan dan menggantinya dengan sebuah determinisme mekanis yang steril, sehingga spiritualitas direduksi menjadi tidak lebih dari sekadar epifenomena kimiawi di dalam tengkorak³⁵⁷.

Dari sudut pandang filsafat ilmu Islam, kritik terhadap reduksionisme menjadi lebih tajam karena bertentangan dengan prinsip dasar worldview Islam, yakni tawhid dan integrasi antara pengetahuan wahyu (naqli) dan pengetahuan rasional-empiris (aqli). Al-Quran secara eksplisit menyerukan manusia untuk merenungi tanda-tanda kebesaran Tuhan baik di alam semesta maupun di dalam diri sendiri, "Dan pada dirimu sendiri. Maka apakah mereka tidak memperhatikan?"³⁵⁸. Ayat ini mengimplikasikan adanya dua ranah pengetahuan yang saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan secara kaku. Reduksionisme, dengan sikap sekulernya, mencoba memisahkan ranah fisik dari metafisik, sehingga menghalangi integrasi holistik ini. Dalam pandangan Islam, spiritualitas bukanlah lapisan tambahan di atas realitas material, melainkan sebuah dimensi ontologis yang menembus seluruh realitas. Hadis yang menyatakan bahwa "sesungguhnya amalan itu tergantung pada niat"³⁵⁹ menegaskan primasi dimensi batin (niat) yang tak kasat mata atas manifestasi fisik (amalan). Reduksionisme, yang hanya bisa melihat amalan, akan selalu gagal menangkap esensi sejati dari perbuatan tersebut karena tidak memiliki alat untuk mengukur niat. Para pemikir Islam seperti Seyyed Hossein Nasr berargumen bahwa ilmu pengetahuan modern telah kehilangan sakralitasnya dengan menolak dimensi transenden, dan bahwa sebuah ilmu yang sejati harus memposisikan kembali alam material dalam sebuah kosmos yang lebih besar, penuh makna, dan menunjuk kepada sang Pencipta³⁶⁰. Maka, menyikapi kelemahan reduksionisme bukan berarti menolak

ilmu pengetahuan, melainkan menempatkannya kembali pada proporsi yang tepat. Diperlukan sebuah epistemologi yang lebih pluralis dan integratif, yang mampu menghargai temuan empiris tanpa harus mengorbankan dimensi subjektif dan transenden dari eksistensi manusia. Pendekatan semacam ini mengizinkan dialog produktif antara sains dan spiritualitas, di mana ilmu pengetahuan menjelaskan "bagaimana" mekanisme alam bekerja, sementara wahyu dan pengalaman spiritual menjawab pertanyaan "mengapa" di balik keberadaan itu sendiri³⁶¹. Menolak reduksionisme berarti membuka kembali pintu bagi keajaiban, kekaguman, dan pencarian makna yang sejati, sebuah perjalanan intelektual dan spiritual yang tidak hanya mengisi kepala dengan fakta, tetapi juga mengisi jiwa dengan kebijaksanaan.

Upaya Rekonsiliasi Ilmu Modern dengan Metafisika Islam

Dalam lintasan sejarah pemikiran Islam, pertemuan antara ilmu pengetahuan dan metafisika senantiasa menjadi pusat dialektika intelektual yang mendalam. Di tengah arus globalisasi dan dominasi paradigma ilmu modern yang cenderung reduksionis dan sekular, muncul kebutuhan mendesak untuk merevitalisasi kerangka epistemologis Islam yang mampu menjembatani antara pengetahuan empiris, rasional, dan wahyu. Upaya rekonsiliasi ini bukan sekadar pencarian sintesis parsial, melainkan proyek ilmiah-strategis yang bermaksud membentuk sistem pengetahuan holistik yang berakar pada prinsip tawḥīd (keesaan Allah). Paradigma tauhid dalam ilmu menawarkan fondasi metafisik yang menjadikan alam semesta sebagai ayat maknawiyah manifestasi tanda-tanda

kebesaran Ilahi yang dapat dikaji melalui pandangan integral antara naql (wahyu) dan 'aql (akal), tanpa mengesampingkan peran pengalaman empiris³⁶². Dengan kata lain, ilmu pengetahuan dalam bingkai Islam tidak bersifat netral secara nilai, melainkan terarah secara ontologis dan teleologis menuju pemahaman terhadap realitas sebagai kesatuan yang integratif antara dunia fisik dan spiritual.

Paradigma tauhid menolak dikotomi yang lazim dalam dunia ilmu modern antara sains dan agama, subjek dan objek, atau alam dan Tuhan. Dalam pandangan ini, realitas diciptakan oleh Allah secara bertingkat (*tasharrufāt ilāhiyyah*), di mana setiap lapisan baik yang kasat mata maupun gaib berhubungan secara organik dan hierarkis. Ibn Sina dalam *al-Shifā'* menyatakan bahwa metafisika bukan hanya cabang ilmu yang terpisah, melainkan 'ilm al-ilāhiyyāt (ilmu ketuhanan) yang menjadi puncak dari seluruh piramida pengetahuan, karena ia mengkaji penyebab pertama dan tujuan akhir segala eksistensi³⁶³. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan modern yang hanya berfokus pada kausalitas sekunder (*asbāb dūniyyah*) tanpa merujuk pada al-'illah al-ūlā (sebab pertama) berisiko menghasilkan pengetahuan yang fragmentaris dan kehilangan arah moral-metafisiknya. Rekonsiliasi ilmu modern dengan metafisika Islam menuntut transformasi dari epistemologi instrumental menjadi epistemologi transenden yang tidak hanya mengetahui bagaimana, tetapi juga mengapa dan untuk apa realitas ada. Upaya untuk men-Islamisasi ilmu pengetahuan yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Naquib al-Attas, Ismail al-Faruqi, dan

Ziauddin Sardar bukanlah proyek anti-sains, melainkan koreksi hermeneutik terhadap asumsi dasar ilmu modern yang terbentuk dalam konteks filosofi Barat pasca-Renaissans dan Era Pencerahan. Al-Attas secara eksplisit menegaskan bahwa “Islamisasi ilmu” harus dimulai dari pemurnian bahasa, istilah, dan konsep, agar tidak terjebak dalam warisan kategorisasi Yunani yang telah termutilasi melalui proses sekularisasi Eropa³⁶⁴. Dalam pandangannya, ilmu hanya dapat dipahami secara utuh jika berada dalam koridor maqāṣid al-sharī’ah dan bertujuan untuk mencapai keseimbangan antara dunia dan akhirat, antara individu dan masyarakat, antara akal dan hati. Islamisasi ilmu bukan tentang memasukkan nilai-nilai agama ke dalam ilmu yang sudah jadi, tetapi merombak fondasi epistemologis ilmu itu sendiri agar memperhitungkan dimensi spiritual, etis, dan metafisis sebagai bagian integral dari proses pencarian kebenaran³⁶⁵.

Pada titik inilah lahir gagasan tentang epistemologi integratif yang menggabungkan tiga sumber pengetahuan utama dalam tradisi Islam: wahyu (naql), akal (‘aql), dan empiri (ḥiss). Masing-masing sumber ini bukan saling eksklusif, melainkan saling melengkapi dan saling mengontrol. Wahyu, dalam bentuk Al-Qur’an dan Sunnah, menyediakan kerangka ontologis dan normatif yang tidak dapat digantikan oleh akal atau empiris semata. Surah Al-Baqarah(2:30-34) menggambarkan proses pengetahuan yang dimulai dari Allah mengajarkan nama-nama (al-asmā’) kepada Adam, sebuah metonimi yang merujuk pada kemampuan manusia untuk mengenal realitas melalui bahasa dan kategorisasi

keterampilan yang dianugerahkan Ilahi. Akal, selanjutnya, berfungsi sebagai alat interpretasi dan penalaran yang harus terus diuji dengan empiri dan disesuaikan dengan petunjuk wahyu. Al-Ghazali dalam *Tahāfut al-Falāsifah* mengkritik ekstremisme rasionalis filsuf peripatetik, tetapi tetap mempertahankan peran akal dalam memahami realitas, selama berada dalam batas-batas syariah³⁶⁶. Sementara itu, empiri melalui observasi, eksperimen, dan pengalaman adalah jendela manusia terhadap fenomena dunia, namun pengalamannya pun harus dibaca dalam kerangka kosmologi tauhid, bukan dalam pandangan materialisme mekanistik.

Epistemologi integratif ini dapat diilustrasikan dalam berbagai disiplin ilmu. Dalam bidang psikologi, misalnya, pendekatan yang hanya mengandalkan asumsi materialis tentang manusia sebagai mesin biologis jelas tidak memadai. Sebaliknya, konsep nafs (jiwa) dalam Al-Qur'an yang mengenal fase nafs al-ammārah, nafs al-lawwāmah, hingga nafs al-muṭma'innah menawarkan model perkembangan manusia yang multidimensional dan bertujuan pada transformasi spiritual³⁶⁷. Demikian pula dalam ekonomi, sistem keuangan Islam tidak sekadar alternatif teknis terhadap kapitalisme, melainkan manifestasi dari etika ekonomi yang berpijak pada prinsip keadilan ('adl), kepercayaan (amānah), dan tanggung jawab sosial (fī sabīl Allāh)³⁶⁸. Semua ini menunjukkan bahwa integrasi ilmu dan metafisika bukan sekadar retorika intelektual, tetapi merupakan kebutuhan ontologis bagi

pembentukan manusia paripurna (al-insān al-kāmil) dalam konteks modern.

Tentu, tantangan utama dari proyek ini terletak pada implementasinya di institusi pendidikan dan struktur keilmuan yang masih didominasi oleh model Barat. Namun, gerakan pembaruan epistemologis sedang tumbuh di berbagai pusat studi Islam kontemporer, seperti International Institute of Islamic Thought (IIIT), International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia, dan perguruan tinggi bertaraf internasional seperti Al-Quds University dan International Islamic University Malaysia. Para sarjana Islam kontemporer seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, Osman Bakar, dan M. Ammar Shahin Malik telah banyak menguraikan kerangka metodologis untuk membangun ilmu berbasis tauhid, termasuk dalam klasifikasi ilmu yang baru dan pendekatan kurikulum berbasis maqāṣid³⁶⁹.

Rekonsiliasi ilmu modern dengan metafisika Islam merupakan imperatif epistemik yang tidak dapat ditunda. Dalam dunia yang kian terfragmentasi dan mengalami krisis makna, Islam menawarkan visi holistik yang menyatukan pengetahuan fisik dan spiritual, empiris dan transenden, akal dan wahyu. Paradigma tauhid, Islamisasi ilmu, dan epistemologi integratif wahyu akal empiri bukan sekadar warisan masa lalu, melainkan proyek ilmiah masa depan yang kritis dan visioner. Dalam kerangka ini, ilmu bukan sekadar alat penguasaan alam, tetapi sarana taqarrub ilā Allāh (pendekatan diri kepada Allah), sebagaimana difirmankan dalam Surah Al-Mujadilah(58:11): "Allah akan meninggikan orang-orang

yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat." Ilmu dalam Islam, pada akhirnya, adalah ibadah dan ibadah adalah ilmu.

Menekankan pentingnya keselarasan lahir-batin sebagai kunci realisasi hukum ghaib

Ontologi hukum dalam Islam, ketika dipahami melampaui batas-batas positivisme hukum, mengungkap sebuah dimensi transendental yang sering kali terabaikan dalam diskursus fiqh konvensional. Dalam kerangka fiqh al-malakut yaitu pemahaman hukum yang berakar pada realitas gaib atau alam Malakut distingsi antara ism al-wilāda (nama lahir) dan ism al-rūḥ (nama ruh) bukanlah sekadar kategori semantik, melainkan sebuah konstruksi ontologis yang mendalam dan kerangka epistemologis yang transendental. Ism al-wilāda merupakan penanda eksistensi lahiriah, sebuah vektor identitas yang termanifestasi dalam dokumen hukum, interaksi sosial, dan keterikatan tubuh dengan ruang-waktu material. Sebaliknya, ism al-rūḥ adalah tanda pengenal esensial bagi ruh di hadapan alam malakut, yang merefleksikan asma' Allah yang tertanam dalam fitrah setiap insan, potensi koddani (quwwah quddusiyyah), serta maqām spiritual yang telah ditakdirkan baginya. Di sinilah letak krusialnya: hukum ghāib tidak beroperasi berdasarkan kesesuaian tindakan lahiriah dengan norma semata, namun menilai keselarasan ontologis antara manifestasi fisik (ism al-wilāda) dan realitas batiniyah (ism al-rūḥ). Keselarasan inilah yang menjadi medium agar hukum transendental tersebut dapat terwujud dalam realita empiris, menjadikan manusia bukan

hanya subjek hukum, tetapi juga cerminan dari kehendak Ilahi yang bergerak di alam gaib³⁷⁰.

Para arif dan pemikir tasawuf Sunni, terutama Abu Hamid Al-Ghazālī dan Muhyiddin Ibn ‘Arabī, telah menggarisbawahi bahwa ketidaksinkronisan antara kedua nama ini melahirkan apa yang dapat dikonseptualisasikan sebagai "dissonansi esensial". Kondisi ini menciptakan sebuah hijab (tirai spiritual) yang bersifat epistemologis, bukan sekadar penghalang praktis, melainkan distorsi kognitif-spiritual yang mengaburkan persepsi individu terhadap tanda-tanda (āyāt) Allah di alam dan di dalam dirinya sendiri. Al-Ghazālī, dalam kajiannya tentang maqām dan hal, menegaskan bahwa ibadah yang sah secara syar'i tetapi dikerjakan tanpa kehadiran hati (hudhur al-qalb) dan kesucian niat yang selaras dengan maqām ruhani, dianggap kosong secara esensial di sisi Yang Maha Mengetahui. Ibn ‘Arabī lebih jauh lagi memconceptualisasikan ini dalam terminologi "tajalli", di mana Tuhan menampilkan diri-Nya pada setiap hati sesuai dengan kapasitas dan ism al-rūḥnya. Jika seorang hamba bertindak dengan kontradiksi terhadap kode spiritualnya, ia sebenarnya menolak tajalli dirinya sendiri, sehingga amalannya gagal menjadi cerminan yang sempurna. Tindakan fisik hanya mengaktifkan resonansi kosmik dengan hukum al-malakut ketika ia menjadi manifestasi otentik dari kebenaran batiniyah; jika tidak, ia hanyalah gerakan tanpa makna, sebuah aktivitas yang terjadi di permukaan realitas tanpa menyentuh kedalamannya³⁷¹. Lebih dari sekadar sebuah keharusan, keselarasan antara nama lahir dan nama ruh berfungsi

sebagai sebuah "peta hermeneutikal" bagi perjalanan hidup manusia. Peta ini memandu individu dalam memaknakan takdir, merespons ujian, dan menavigasi kompleksitas moral dunia. Al-Qur'an sendiri menyiratkan keunikan jiwa ini, "Dan tidak ada sesuatu pun melainkan pada sisi Kami persediaannya, dan tidak Kami turunkan dia melainkan dengan ukuran yang tertentu" (QS. Al-Hijr: 21). *Ism al-rūḥ* dapat dipahami sebagai manifestasi dari "ukuran yang tertentu" (*taqdīr*) tersebut. Proses untuk mencapai keselarasan ini bukanlah proses pasif, melainkan sebuah dialektika spiral yang menuntut tarbiyah (pendidikan spiritual yang holistik), *mujāhadah* (perjuangan melawan hawa nafsu dan ego), dan *muḥāsabah* (evaluasi diri yang kritis dan berkelanjutan). Ketiga pilar ini membuka jalan bagi *kashf* (pengungkapan ilahi) di mana individu secara langsung atau tidak langsung menyaksikan operasi hukum *ghāib* dalam kehidupannya, merasakan bagaimana niat yang lurus menghasilkan pertolongan ilahi (*tawfīq*) dan bagaimana ketidakselarasan batin menciptakan stagnasi dan kekeruhan spiritual³⁷².

Pada tataran praktis dan sosiologis, implikasi dari doktrin *fiqh al-malakut* ini sungguh revolusioner. Sebuah masyarakat yang individu-individunya berupaya menyelaraskan *ism al-wilāda* dan *ism al-rūḥnya* akan membentuk sebuah tatanan sosial yang integritasnya bersumber dari etos internal, bukan sekadar pengawasan eksternal. Dalam konteks kepemimpinan dan peradilan, seorang pemimpin atau hakim yang telah mencapai tingkatan keselarasan ini tidak akan hanya menjatuhkan putusan

berdasarkan literalitas teks hukum, tetapi juga didorong oleh adab spiritual yang memungkinkannya merasakan keadilan dari perspektif transendental. Ini adalah fondasi untuk rekonstruksi hukum yang bergerak dari model retibutif ke paradigma restoratif-transendental, di mana tujuan hukum bukan hanya menghukum, tetapi menyembuhkan (*shifā'*) jiwa pelaku dan korban, serta mengembalikan harmoni kosmik yang terganggu oleh tindakan tersebut. Tegaknya syariah di masyarakat tidak lagi diukur dari jumlah masjid atau implementasi hukum pidana, melainkan dari tingkat keharmonisan batin kolektif yang tercermin dalam keadilan sosial, belas kasih, dan kedamaian yang autentik³⁷³.

Konsep dualitas nama dalam *fiqh al-malakut* menawarkan sebuah rekonseptualisasi radikal terhadap hubungan antara manusia, hukum, dan realitas ilahi. Ini adalah sebuah gerakan dari epistemologi hukum yang berbasis teks ke epistemologi hukum yang berbasis ontologi, di mana kebenaran hukum tidak hanya dibuktikan melalui argumen rasional, tetapi diwujudkan melalui transformasi spiritual. Aplikasi dari kerangka ini membuka ruang bagi dialog interdisipliner yang luas, mulai dari psikologi transpersonal yang mempelajari integrasi psike, hingga teori politik yang mengeksplorasi model tata kelola berbasis integritas spiritual. Studi lebih lanjut dapat dikembangkan untuk membandingkan konsep ini dengan tradisi mistis lainnya, seperti konsep "nama sejati" dalam Kabbalah atau Taoisme, serta mengeksplorasi penerapannya dalam etika bio-medis kontemporer, di mana keputusan tidak hanya didasarkan pada prinsip biomedis, tetapi

juga pada kesadaran akan martabat transendental manusia. Pada hakikatnya, fiqh al-malakut mengajak kita kembali kepada inti ajaran tauhid, bahwa tidak ada pemisahan yang hakiki antara lahir dan batin, dunia dan akhirat, hukum dan cahaya³⁷⁴.

Al-Malakut sebagai *Wāqī' Ḥukmī* (Realitas Hukum Ilahi)

Konseptualisasi *Wāqī' Ḥukmī* dalam Filsafat Hukum Islam

Pemahaman tentang realitas hukum sering kali terjebak dalam dikotomi antara teks dan konteks, atau antara wahyu dan realitas empiris. Perspektif ini, meskipun bermanfaat, kerap kali mengabaikan dimensi metafisik yang melandasi eksistensi hukum itu sendiri. Untuk menembus batas epistemologis ini, kita perlu memetakan kembali ontologi hukum Islam ke ranah asal-usulnya, yakni alam malakut. Alam ini bukan sekadar dunia gaib, melainkan adalah locus dari realitas hukum yang paling fundamental *wāqī' ḥukmī*. *Wāqī' ḥukmī* dapat dipahami sebagai realitas transendental dari keputusan dan ketetapan Ilahi yang memiliki validitas ontologis independen dari manifestasinya di alam fisik. Ia adalah hukum dalam statusnya yang "murni," pra-eksistensial, dan abadi, yang menetap dalam ilahi sebelum diwujudkan melalui peristiwa spasio-temporal di alam mulk. Konsepsi ini menempatkan Al-Qur'an sebagai peta yang merujuk pada realitas hukum di alam malakut, bukan sebagai sumber hukum itu sendiri, karena sumber sesungguhnya adalah iradah dan kalamullah yang mengaturnya³⁷⁵. Pembahasan mengenai al-malakut sebagai *wāqī' ḥukmī* adalah sebuah upaya hermeneutika untuk mendekonstruksi pandangan

hukum yang sekuler-positivis dan merekonstruksinya atas fondasi teologis-transendental yang kokoh.

a. Perbedaan wāqi' hissī dan wāqi' hukmī

Pembeda fundamental antara wāqi' hissī dan wāqi' hukmī terletak pada kutub realitas yang ditempatinya. Wāqi' hissī, atau realitas sensoris, merujuk pada peristiwa konkret yang dapat diamati, diukur, dan diverifikasi melalui indra dalam kerangka ruang dan waktu. Contohnya adalah aksi pencurian, perbuatan minum khamr, atau pelaksanaan akad pernikahan. Realitas ini bersifat fenomenologis, kontingen, dan bergantung pada kausalitas material. Sebaliknya, wāqi' hukmī adalah realitas normatif-transendental. Pencurian sebagai wāqi' hissī adalah peristiwa fisik, tetapi status haramnya beserta sanksi had adalah realitas hukum (ḥukm) yang eksis dalam dimensi wāqi' hukmī. Ia tidak dapat dilihat dengan mata, tetapi dipahami melalui wahyu dan akal yang dibimbing wahyu. Keduanya terhubung dalam relasi kausal metafisik: wāqi' hissī (disebut sabab atau sebab) adalah penanda atau "pintu masuk" yang mengaktifasikan realisasi dari wāqi' hukmī (disebut hukm atau akibat hukum). Seorang faqih yang melakukan ijtihad sejatinya sedang menafsirkan tanda-tanda di wāqi' hissī untuk mengidentifikasi dan menerapkan hukum yang telah eksis dalam wāqi' hukmī³⁷⁶. Dalam perspektif ini, peristiwa di bumi tidak menciptakan hukum, melainkan "membuka tirai" dari hukum yang telah ditetapkan di Langit.

b. Realitas sebagai basis penetapan hukum

Dari sini, muncul sebuah pemahaman baru tentang peran realitas dalam proses penetapan hukum (tasyrī'). Dalam paradigma positivis, realitas sosial adalah basis atau materi dari mana hukum diciptakan (lex fecunda) untuk mencapai tujuan tertentu. Namun, dalam kosmologi hukum Islam, realitas (wāqi') bukanlah bahan baku pembentukan hukum, melainkan wahana atau locus manifestasi hukum. Hukum tidak berasal dari realitas, tetapi diturunkan ke atas realitas. Realitas yang terjadi sekecil apa pun mengandung potensi untuk dihubungkan dengan sebuah ketetapan ilahi. Maka, tugas utama mujtahid bukanlah melakukan formulasi hukum berdasarkan kebutuhan historis atau empiris, melainkan melakukan "penemuan hukum" (istikhlāq al-ḥukm) yang sesungguhnya telah melekat pada realitas tersebut. Proses ini lebih mirip dengan ilmuwan alam yang menemukan hukum fisika yang mengatur alam, bukan seorang insinyur yang merancang mesin dari nol. Ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan segala sesuatu kami jadikan berpasangan (az-Zariyat: 49) dapat dibaca secara filosofis sebagai petunjuk tentang pasangan antara realitas fisik ('alam syahadah) dan realitas hukum ('alam malakut) yang selalu beriringan³⁷⁷.

c. Ontologi hukum dalam Islam

Puncak dari perenungan ini membawa kita pada pertanyaan ontologis: Apa sebenarnya "keberadaan" hukum dalam Islam? Ontologi hukum Islam, atau al-wujūd al-syar'ī, tidak terletak pada

legitimasi politik, konsensus sosial, atau keabsahan prosedural legislatif. Hakikat keberadaan hukum adalah kontingensi absolutnya pada Dzat Ilahi. Hukum adalah manifestasi dari sifat-sifat Allah seperti Kekuasaan (Mulk), Keadilan ('Adl), dan Kebijaksanaan (Hikmah). Oleh karena itu, hukum memiliki eksistensi objektif (wujūd dhātī) di dalam ilmu Allah ('ilmullāh) dan kehendak-Nya (irādatullāh), yang secara terminologis Islam ditempatkan dalam wilayah al-malakut. Realitas inilah yang menjadi wāqī' ḥukmī. Ia bersifat qadīm (azali) dalam asalnya dan muhdath (terjadi) dalam penerapannya. Dengan ontologi semacam ini, hukum Islam memperoleh karakter sakral, transenden, dan universal. Ia tidak tunduk pada relativisme historis atau fluktuasi sosial, meskipun pemahaman dan penerapannya oleh manusia bisa demikian. Imam Al-Ghazali dalam karyanya secara eksplisit membedakan antara al-Mulk (dunia kekuasaan kasat mata) dan al-Malakut (dunia kekuasaan gaib yang mencakup segala perintah dan ketetapan ilahi), yang mana keduanya adalah sisi kehidupan yang tidak terpisahkan³⁷⁸. Untuk memahami hukum, maka seseorang tidak cukup hanya memandang al-mulk, tetapi wajib menengok ke al-malakut untuk melihat realitas hakiki dari sebuah perintah atau larangan. Inilah inti dari memposisikan al-malakut sebagai wāqī' ḥukmī, sebuah kerangka kerja yang secara radikal menggeser wacana hukum dari antroposentrisme menuju teosentrisme.

Al-Malakut sebagai Basis Ontologis Hukum Ilahi

Diskursus tentang hukum Islam seringkali terjebak dalam hegemoni paradigma positivisme-formalistik yang menempatkan

teks (nash) sebagai satu-satunya sumber epistemologis yang otoritatif. Pendekatan ini, meskipun memberikan kepastian hukum, seringkali mengabaikan dimensi metafisis dan kosmologis yang menjadi substratum dari eksistensi hukum itu sendiri. Untuk meraih pemahaman yang lebih komprehensif, perlu dilakukan sebuah epistemological break, sebuah lompatan hermeneutis yang menelusuri akar ontologis hukum Ilahi ke ranah yang lebih fundamental, yakni alam al-Malakut. Konsep al-Malakut, yang sering diterjemahkan secara sempit sebagai "dunia malaikat," sesungguhnya merujuk pada dimensi realitas spiritual di mana kehendak Ilahi termanifestasi dalam bentuk hukum yang murni dan sempurna sebelum di"tanzil"-kan ke dalam realitas empiris manusia (alam al-Mulk), al-Malakut tidak sekadar latar belakang kosmologis, melainkan merupakan medan operasional primordial dan basis ontologis dari syariat, yang menghubungkan secara dialektis konsep taklif dengan tatanan kosmos secara keseluruhan.

Pertama, hukum pada hakikatnya adalah emanasi dari kehendak absolut Allah (Iradatullah). Dalam perspektif teologis-filosofis Islam, penciptaan tidak dipahami sebagai sebuah peristiwa ex nihilo yang terjadi dalam ruang dan waktu, melainkan sebagai proses fayd (aliran atau pancaran) yang berkelanjutan dari esensi Ilahi yang Maha Suci. Hukum, dalam bentuknya yang paling universal, adalah bagian dari proses emanasi ini; ia adalah manifestasi dari sifat-sifat kesempurnaan-Nya, seperti sifat Adil, Bijaksana, dan Pengasih. Firman-Nya yang sering dijadikan dasar bagi konsep penciptaan melalui kehendak, "Bila Dia menghendaki sesuatu, Dia hanya

berkata kepadanya: 'Jadilah!' Maka jadilah ia"³⁷⁹, menunjukkan sebuah koneksi langsung antara kehendak (iradah) dan eksistensi. Hukum yang diturunkan kepada manusia bukanlah perintah arbitrer yang terlepas dari kodrat realitas, melainkan merupakan refleksi dari tatanan ilahiah yang sudah ada dalam dimensi yang lebih tinggi. Ia mengalir dari Dzat Ilahi, membawa bersamanya kebenaran dan keadilan yang transenden. Dalam kerangka ini, hukum tidak di"ciptakan" pada saat wahyu turun, melainkan di"wahyakan" atau di"ungkapkan" dari sebuah realitas yang telah ada secara abadi dalam wujud purbakalanya, sebuah realitas yang bersemayam di alam al-Malakut³⁸⁰.

Kedua, al-Malakut berfungsi sebagai medan operasional dan wadah arketipe dari syariat. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan eksistensi dimensi ini dalam firman-Nya, "Maha Suci Tuhan yang di tangan-Nya terdapat malakut (kerajaan) segala sesuatu"³⁸¹. Istilah malakut di sini berbeda dengan mulk. Jika mulk merujuk pada pemerintahan duniawi yang kasat mata dan dapat berubah, maka malakut adalah kerajaan gaib, spiritual, dan hakiki yang mencakup segala eksistensi, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Dalam tradisi filsafat iluminasi (Ishraq), alam ini dikenal sebagai 'alam al-mitsal atau "alam citra" (mundus imaginalis), sebuah realm antara yang bersifat ontologis nyata, bukan sekadar imajinasi mental³⁸². Di sanalah, hukum syariat dalam bentuknya yang paling suci dan universal ada sebagai sebuah entitas yang berdiri sendiri. Para nabi dan rasul, melalui proses wahyu (tanzil), bertindak sebagai perantara yang "menurunkan" atau "mencerminkan" hukum dari

realm al-Malakut ini ke dalam bahasa, budaya, dan konteks manusia di alam al-Mulk. Oleh karena itu, syariat yang kita kenal dalam bentuk teks dan ayat hukum adalah sebuah bayangan (zill) atau pemetaan dari realitas hukum yang sempurna di alam Malakut³⁸³. Memahami ini memungkinkan kita untuk melihat hukum tidak sebagai sekumpulan aturan yang kaku, melainkan sebagai sebuah jembatan spiritual yang menghubungkan tatanan manusia dengan tatanan ilahiah. Ia adalah petunjuk teknis (technical guidance) untuk kehidupan di dunia (mulk) yang berasal dari blueprint ilahiah di dunia metafisik (malakut).

Ketiga, relasi antara taklif (beban syar'i) dan kosmos menjadi terjalin secara holistik melalui konsep al-Malakut ini. Taklif, yang berupa kewajiban-kewajiban ritual dan moral yang dibebankan kepada manusia, seringkali dipandang sebagai beban individual yang terisolasi dari konteks universal. Namun, jika ditelusuri ke basis ontologisnya di al-Malakut, taklif merupakan mikro-kosmos dari tatanan makro-kosmos. Seluruh alam semesta, dari planet yang berputar hingga atom yang bergetar, tunduk pada hukum-hukum Ilahiah yang dikenal sebagai sunnatullah. Manusia, sebagai khalifah fi al-ardh dan ashraf al-makhlukat (makhluk termulia), diberikan kehormatan unik untuk berpartisipasi secara sadar dalam tatanan kosmik ini melalui taklif. Ketika seorang Muslim menjalankan shalat, ia tidak hanya menundukkan anggota badan, tetapi juga menyelaraskan ritme spiritualnya dengan gerak putaran alam semesta yang selalu memuja Penciptanya. Ketika ia menunaikan zakat, ia tidak hanya membersihkan harta, tetapi juga

menyeimbangkan aliran energi ekonomi di masyarakat, mencerminkan keseimbangan (mizan) yang menjadi prinsip fundamental kosmos³⁸⁴. Dalam sebuah hadis yang sangat terkenal, Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya dalam tubuh ada segumpal daging, jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh, dan jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah bahwa itu adalah hati"³⁸⁵. Hati (qalb) dalam tradisi Islam dipandang sebagai pusat spiritual yang bisa menangkap kilasan dari alam Malakut. Menjalankan taklif dengan kesadaran ini adalah upaya untuk membersihkan hati agar menjadi cermin yang jernih, mampu merefleksikan kebenaran dan keindahan hukum Ilahi yang bersemayam di alam Malakut, dan menyatukan diri dengan harmoni universal³⁸⁶.

Memposisikan al-Malakut sebagai basis ontologis hukum Ilahi membuka wacana hukum Islam dari cengkeraman formalisme yang semu ke dalam sebuah visi kosmologis yang mendalam. Ontologi hukum tidak terletak pada tekstualitas belaka, melainkan pada realitas transenden yang menjadi sumbernya. Hukum sebagai emanasi Iradatullah menemukan bentuk arketipenya di alam Malakut sebelum diwujudkan dalam syariat yang dapat dijangkau oleh akal dan perbuatan manusia. Terakhir, taklif bukanlah sebuah dogma yang membatasi, melainkan sebuah undangan ilahiah bagi manusia untuk secara sadar berpartisipasi dalam menjaga keseimbangan dan keharmonisan kosmos. Perspektif ini menawarkan sebuah sintesis antara ketaatan ritual dan kesadaran filosofis, menjadikan syariat tidak hanya sebagai jalan menuju surga

(akhirat), tetapi juga sebagai jalan untuk menemukan makna dan tujuan di tengah ketertiban alam semesta ini.

Sistem Hukum Ilahi yang Tertulis di Ummul Kitab

Dalam arsitektur teologis Islam, terutama dalam kerangka kosmologi sufistik dan epistemologi ilmu al-ghaib, konsep Ummul Kitāb bukan sekadar metafora retorik atau simbol abstrak dari keagungan al-Qur'an. Ia hadir sebagai realitas ontologis yang mengakar dalam kesadaran keilahian sebuah arsip kosmik yang menjadi sumber segala hukum, ketetapan, dan struktur eksistensial. Ummul Kitāb, yang secara harfiah berarti "Induk Kitab" atau "Kitab Asal", disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an dalam Surah al-Zukhruf ayat 4: "Dan sesungguhnya ia (Al-Qur'an) pada Ummul Kitab di sisi Kami benar-benar tinggi dan penuh hikmah" (QS. az-Zukhruf: 4). Ayat ini tidak hanya menegaskan status transenden al-Qur'an sebagai wahyu, tetapi juga menunjuk pada realitas prawujud dari seluruh hukum dan prinsip kosmis yang telah terkode dalam dimensi Ilahi sebelum realisasi dalam dunia fisik³⁸⁷. Dalam konteks doktrinal dan filosofis, ini mengisyaratkan bahwa hukum-hukum Ilahi tidak bersifat reaktif, kontingen, atau temporal, melainkan telah determinatif secara azali, tertulis dalam bentuk sistem formal yang sempurna dalam ilmu Allah.

Pandangan ini diperkuat oleh para ulama klasik seperti Fakhr al-Din al-Razi dalam tafsirnya al-Kabīr, yang menegaskan bahwa Ummul Kitāb adalah al-Qur'ān al-Hafīẓ versi al-Qur'an yang terpelihara di sisi Allah dalam bentuk totalitas makna, hukum, dan struktur eksistensial, tidak seperti versi yang diturunkan secara

bertahap (munzal) yang bersifat terfragmentasi sesuai konteks historis³⁸⁸. Konsekuensinya, hukum Ilahi harus dipahami bukan hanya sebagai peraturan normatif yang bersifat deontologis (fiqih zahir), tetapi sebagai struktur realitas itu sendiri, yang mengatur segala lapisan eksistensi: lahir (sensus bahasa dan hukum), batin (nafsu, qalbu, dan ma'rifat), dan kosmis (sunnatullah al-kauniyyah). Dalam konteks ini, Ummul Kitāb berfungsi sebagai sistem hukum metafisis, sebuah *lex divina aeterna* yang menjadi blue print hukum-hukum Allah dalam seluruh manifestasi alam³⁸⁹.

Menariknya, dalam tradisi intelektual Islam, terutama di kalangan para muhaqqiq dari kelompok Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang berpangkal pada pendekatan Akidah Ash'ari dan epistemologi sufistik, Ummul Kitāb dipahami secara integral dengan Lauḥ al-Maḥfūẓ, yakni "Loh Terpelihara" yang menjadi medium tertulis dari ketetapan Ilahi. Sebagaimana ditegaskan dalam hadis sahih, "Di langit terdapat lauh yang di dalamnya tertulis takdir segala sesuatu hingga Hari Kiamat" (HR. al-Bukhari dan Muslim, dari Ibn Abbas)³⁹⁰. Dalam sintesis ini, Ummul Kitāb bisa dipahami sebagai isi esensial dari Lauḥ al-Maḥfūẓ, sedangkan Lauḥ itu sendiri adalah wadah ontologisnya, hukum-hukum yang tercantum di dalamnya baik hukum kewajiban ibadah, hukum sebab-akibat alami, hukum moral, hingga hukum kiblat dan warisan telah tersusun secara sistematis dan sempurna sebelum realisasi dalam ruang dan waktu. Ini menunjukkan bahwa realitas tidak berjalan secara kacau atau acak, tetapi diatur oleh suatu sistem hukum transenden yang koheren dan konsisten. Dalam kerangka ini, muncul apa yang kemudian

dikembangkan oleh para ulama kontemporer dari tradisi tasawuf ilmiah, seperti Prof. Dr. Nasaruddin Umar dan Syekh Muhammad Nazim Al-Haqqani, sebagai fiqh malakutī suatu wacana hukum yang melampaui batasan fiqh syar’i yang lahir (zahir), dan menjangkau hukum-hukum batin yang mengatur alam malakut (alam malaikat, jiwa, dan ruh)³⁹¹. Fiqh malakutī mengasumsikan bahwa setiap amal manusia, meskipun tampak kecil dalam dimensi lahir, sebenarnya memiliki korespondensi hukum di alam ghaib, dan akan dihitung, diperhitungkan, dan dibalas sesuai dengan struktur hukum yang telah tertulis di Ummul Kitāb. Sebuah niat buruk yang tidak terwujud dalam tindakan, misalnya, tetap memiliki konsekuensi ontologis ia dapat menurunkan kedudukan hamba di sisi Allah, merusak keseimbangan jiwa, dan melemahkan tabiat ruhani, sebagaimana disebutkan dalam hadis, “Sesungguhnya Allah telah memaafkan umatku atas apa yang terbetik di dalam hati mereka, selama mereka tidak mengucapkannya atau melakukannya” (HR. al-Bukhari dan Muslim), yang justru memperkuat kesadaran bahwa proses hukum telah bermula pada level niat, meskipun belum diekspresikan secara fisik³⁹².

Sistem hukum Ilahi dalam Ummul Kitāb menunjukkan paradigma holistik: bahwa eksistensi, kewajiban, dan pertanggungjawaban manusia tidak terbatas pada ranah tindakan lahiriah, tetapi mencakup seluruh spektrum eksistensial dari ‘azm (tekad), niyyah (niat), hingga hal (keadaan spiritual). Dalam pandangan ini, Ummul Kitāb bukanlah arsip statis, melainkan sistem hukum dinamis yang menjadi sumber semua hukum syar’i, hukum alam, dan hukum

spiritual. Konsep ini didukung oleh pendekatan kosmologis Ibn Arabi dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, di mana ia menyatakan bahwa “seluruh alam semesta adalah tasyri’ Allah yang termanifestasi setiap hukum fisik, setiap proses pertumbuhan, setiap gerak bintang, adalah bentuk dari syariat Allah yang tidak tertulis”³⁹³. Dalam wawasan ini, *sunnatullah* (hukum alam) adalah bentuk dari hukum Ilahi yang terwujud secara kauni, sementara syariah (hukum agama) adalah bentuk yang terwujud secara syar’i, namun keduanya berasal dari satu sumber yang sama: *Ummul Kitāb*.

Ummul Kitāb membentuk kerangka epistemologis dan ontologis yang mengintegrasikan fiqih zahir dan fiqih batin dalam satu sistem hukum kosmik yang utuh. Ia mengatasi dikotomi antara hukum positif dan hukum moral, antara sains dan agama, antara sebab lahir dan sebab batin. Bagi manusia yang ingin mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang realitas, maka memahami *Ummul Kitāb* bukan hanya menjadi tuntutan teologis, tetapi juga kewajiban epistemik karena hanya dengan menyadari bahwa semua hukum bersumber dari yang Satu, eksistensi manusia dapat berjalan dalam keselarasan dengan tatanan Ilahi. Sebagaimana ditegaskan oleh Imam al-Ghazali dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, bahwa “seorang ‘ārif (yang mengetahui hakikat) tidak hanya mematuhi hukum karena takut akan hukuman, tetapi karena ia melihat hukum sebagai ekspresi cinta dan kehendak Allah yang mutlak”³⁹⁴.

Dalam perenungan akhir, konsep *Ummul Kitāb* bukan hanya relevan bagi diskursus teologi, tetapi juga mengandung implikasi ilmiah dan etis yang mendalam. Di tengah kemajuan sains dan krisis

nilai global saat ini, pemahaman tentang sistem hukum Ilahi yang terintegrasi antara alam dan ruh dapat menjadi fondasi untuk membangun epistemologi baru yang tidak memisahkan pengetahuan dari tanggung jawab, hukum dari makna, dan ilmu dari kesadaran ilahiah. Ummul Kitāb, oleh karenanya, bukan hanya kitab asal dari al-Qur'an, tetapi menjadi arsip kosmik dari kebenaran yang satu, yang menyatukan segala hukum dalam kesatuan eksistensial sebuah realitas yang menanti untuk dipahami oleh mereka yang bersungguh-sungguh menelusuri jalan pengetahuan (ṭarīq al-'ilm) menuju Tuhan.

Nama Ruh sebagai Identitas Takdir Sejati

Dalam kerangka ontologi dan teologi Islam, konsep ruh (spirit) tidak sekadar merujuk pada entitas hidup yang membedakan manusia dengan makhluk lain, tetapi menjadi penunjuk identitas takdir sejati. Dalam tradisi tasawuf Sunni dan fiqih malakuti, ruh dipandang sebagai jembatan antara keterbatasan dunia fenomenal dan rahasia takdir ilahi yang tertulis dalam Ummul Kitab buku azali yang mengandung pengetahuan keseluruhan ciptaan³⁹⁵. Nama ruh, yang secara khas disebut ism al-ruh, berfungsi sebagai kode unik yang mencerminkan potensi spiritual, tingkatan maqām (tingkat kesadaran), dan konsekuensi moral seseorang. Dalam kontekstualisasi ini, ruh bukanlah abstraksi metafisika belaka, melainkan entitas yang mengakumulasi sejarah spiritual manusia sejak khalq al-af' (ciptaan roh sebelum jasad)³⁹⁶.

Secara epistemologis, pemahaman ism al-ruh terkait dengan konsep takwin proses penciptaan melalui penyerapan energi ilahi

yang dimanifestasikan dalam hierarki spiritual. Seperti yang dijelaskan oleh Idris Shah, setiap roh diwasiatkan dengan "nama" yang memuat informasi tentang tujuan eksistensialnya, termasuk tantangan uji (pengujian) dan respons moral yang diharapkan³⁹⁷. Nama ini, menurut pandangan Ibnu Arabi, merupakan jejak hidup dari tadwin (pembentukan) dalam alam al-malakut, dimana roh berkembang melalui tazwin (penyesuaian) terhadap koreksi ilahi selama inkubasi metafisiknya³⁹⁸, takdir manusia tidak bersifat statis; ia adalah proyeksi dinamis antara ism al-ruh dan ikhtiyar (pilihan) yang dibangun dalam interaksi dengan dunia³⁹⁹.

Dalam fiqih malakuti, paradigma hukum ini mengalami transformasi radikal. Jika fiqih klasik berfokus pada mukallaf zahir subjek hukum yang diikat oleh kewajiban tekstual maka fiqih malakuti memperkenalkan mukallaf batin, manusia yang diukur berdasarkan konsistensi amalnya dengan maqām rohnya⁴⁰⁰. Misalnya, seorang ta'ashub yang konsisten dengan ism al-ruhnya (misalnya, roh yang bertakva dalam skala tinggi) akan dihargai bukan hanya karena ritualnya, tetapi karena keikhlasan yang muncul dari "nama" spiritualnya yang telah berkorelasi dengan tawhid (kesatuan ke-Esaan)⁴⁰¹. Dinamika ini memungkinkan penerapan hukum yang proporsional: amal yang dilakukan oleh individu dengan ruh rendah (misalnya, yang terjebak pada napsu) dihormati, tetapi diharapkan meningkat secara bertahap seiring evolusi ism al-ruh menuju maqām yang lebih tinggi⁴⁰².

Implikasi filosofis dari konsep ini adalah penegasan bahwa keadilan Ilahi tidak terbatas pada hukum universal, tetapi

memerlukan penyesuaian kontekstual. Seperti diilustrasikan dalam hadis Nabi, "Allah tidak menghukum kalian atas maksud kalian, tetapi atas perbuatan dan niat kalian," ism al-ruh menjadi penentu utama niat tersebut. Banyak ulama Sufi, termasuk Al-Ghazali, menekankan bahwa ruh yang "terpahami" melalui zikir dan istighfar dapat merefleksikan kesesuaian amal dengan maqām yang sebenarnya⁴⁰³. Dalam hal ini, fiqih malakuti bukan hanya sistem normatif, melainkan jembatan hidup antara Ummul Kitab dan alam al-kashf (dunia terbuka), memungkinkan manusia untuk mengalami hukum Ilahi secara eksistensial⁴⁰⁴.

Implikasi Teoretis dan Praktis bagi Fiqih Malakuti

Diskursus hukum Islam di era kontemporer sering kali terjebak dalam dikotomi antara formalisme tekstual dan liberalisme rasionalis, yang masing-masing, dalam ekstremnya, mengabaikan dimensi transendental yang menjadi inti dari wahyu. Di tengah kebuntuan ini, gagasan mengenai Fiqih Malakuti menawarkan sebuah paradigma baru yang radikal sekaligus esensial. Ini bukan sekadar tambahan metodologis, melainkan sebuah reorientasi ontologis dan epistemologis yang menempatkan hukum Islam kembali ke dalam perspektif kosmologisnya yang utuh. Fiqih Malakuti adalah sebuah kerangka teoretis yang memandang hukum sebagaimana diwahyukan bukan hanya seperangkat peraturan untuk mengatur interaksi sosial, melainkan sebagai manifestasi dari ‘amr Allah (perintah/kehendak ilahi) yang mengekspresikan ketertiban metafisik alam semesta. Hukum, dalam paradigma ini, adalah jembatan antara alam al-shahadah (dunia nyata) dan alam

al-ghayb (dunia gaib), antara imanensi praktis kehidupan manusia dan transendensi ilahi yang mengaturnya. Sebuah firman Allah yang mengungkapkan keberpasangan dalam segala ciptaan, "Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat (kebesaran Allah),"⁴⁰⁵ menjadi landasan filosofis bahwa hukum, sebagai bagian dari ciptaan, juga memiliki pasangan: lahiriahnya (hukm zhahir) dan bathinnya (hukm batin), teksnya dan makna spiritualnya yang terkait dengan keseimbangan kosmos, implikasi teoretis dari pendekatan ini adalah perluasan sumber epistemologi hukum dari sekadar nas, ijtihad, dan 'urf, menjadi juga mencakup pemahaman akan hikmah ilahi yang tersembunyi di dalam tatanan alam dan hakikat eksistensi. Hukum menjadi peta jalan spiritual bagi manusia (microcosm) untuk menyelaraskan dirinya dengan tatanan universal (macrocosm), sebuah proses yang memerlukan lebih dari sekadar kepatuhan rasional, tetapi juga iluminasi spiritual.

Mengadopsi paradigma Fiqih Malakuti secara fundamental menggeser dasar pijakan hukum Islam dari positivisme hukum ke naturalisme hukum yang bersumber pada ketuhanan. Metafisika Islam, yang berakar pada konsep Tawhid (Keesaan Ilahi), mengajarkan bahwa realitas adalah sebuah hierarki yang terintegrasi, berasal dari dan kembali kepada Yang Mahasatu (Al-Ahad). Dalam hierarki ini, alam malakut (realm of sovereignty/angelic) menempati posisi krusial sebagai perantara antara jabarut (realm of divine power) dan nasut (realm of humanity)⁴⁰⁶. Fiqih, yang sering kali terbatas pada ranah nasut,

mendapatkan dimensi baru ketika ia dipahami sebagai resonansi dari keteraturan di alam malakut. Setiap perintah syariat, baik yang berkaitan dengan etika, ritual, maupun transaksi, pada hakikatnya adalah upaya untuk menurunkan ketertiban surgawi ke dalam kehidupan duniawi. Sebagai contoh, larangan terhadap korupsi bukan hanya karena ia merugikan masyarakat secara material, tetapi karena ia mendistorsi keseimbangan (mizan) yang telah ditetapkan oleh Allah di alam semesta, sebuah bentuk fasad (kerusakan) yang mencengkeram tidak hanya struktur sosial tetapi juga jalinan metafisik realitas. Dengan perspektif ini, ulama fiqh tidak lagi hanya sebagai ahli hukum, tetapi juga sebagai filsuf kosmos yang tugasnya menerjemahkan bahasa ilahi yang terkodifikasi dalam alam menjadi panduan praktis bagi manusia. Ini memerlukan sebuah revolusi metodologis, di mana usul al-fiqh (prinsip-prinsip jurisprudensi) harus disintesiskan dengan tasawuf (mistisisme Islam) dan falasifa (filsafat Islam), menciptakan alat analisis yang mampu menangkap aspek lahir dan batin dari setiap determinasi hukum. Gagasan bahwa alam semesta adalah tanda-tanda (ayat) Allah yang terbuka, sebuah konsep yang digali secara mendalam oleh pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr⁴⁰⁷, menjadi kunci untuk membuka pintu gerbang menuju pemahaman fiqh yang holistic dan terintegrasi ini.

Implikasi praktis dari Fiqh Malakuti merembes ke dalam setiap aspek kehidupan seorang Muslim, mentransformasi pemahaman kita tentang etika, ibadah, dan muamalah dari kewajiban prosedural menjadi praktik transformasi diri. Dalam ranah etika, sebuah

tindakan tidak dinilai benar atau salah semata-mata berdasarkan konsekuensinya atau kepatuhannya pada aturan, tetapi sejauh mana tindakan tersebut menjaga atau mengganggu harmoni kosmik. Kejujuran, misalnya, bukan hanya nilai sosial, tetapi sebuah kewajiban ontologis untuk menjaga integritas eksistensi, sebagaimana kebohongan adalah sebuah virus spiritual yang memperkenalkan disonansi ke dalam jalinan realitas. Etika menjadi bentuk ibadah dan taqwa yang paling murni, di mana setiap interaksi manusia adalah sebuah kesempatan untuk menyelaraskan kehendak dengan kehendak ilahi. Dalam konteks ibadah, ritual seperti shalat, puasa, dan zakat dipandang bukan sebagai simbol belaka, melainkan sebagai "teknologi spiritual" yang memiliki dampak nyata pada sukma (nafs) dan realitas halus seseorang. Shalat, dalam lensa ini, adalah proyeksi geometris dari hubungan antara hamba dan Tuhannya, sebuah peristiwa metafisik yang menegaskan kembali keteraturan kosmos di dalam ruang pribadi seseorang⁴⁰⁸. Puasa bukan sekadar menahan lapar, tetapi sebuah proses dekonstruksi dimensi hewani untuk memunculkan dimensi malaikati dalam diri manusia. Rasulullah saw. bersabda, "Barangsiapa berpuasa karena iman dan mengharap pahala dari Allah, maka dosa-dosanya yang lalu akan diampuni,"⁴⁰⁹ menunjukkan bahwa hasil dari ibadah tergantung pada kondisi batin (iman) yang menggerakkannya, sebuah bukti nyata dari relevansi alam batin dalam penilaian amalan. Akhirnya, dalam bidang muamalah, implikasinya sangat mendalam. Hukum ekonomi Islam tidak lagi menjadi sekadar alternatif sistem kapitalisme atau

sosialisme, tetapi sebuah kosmologi ekonomi. Larangan riba (bunga) dipahami bukan hanya sebagai eksploitasi, tetapi sebagai pelanggaran terhadap hukum pertumbuhan organik dan siklus alam, yang menciptakan "parasit" ekonomi unnatural yang menggerogoti struktur sosial dari dalam⁴¹⁰. Setiap transaksi harus memenuhi kriteria keadilan tidak hanya secara horizontal (antar-manusia) tetapi juga secara vertikal (terhadap Tuhan dan alam). Konsep khalifah fil-ardh (pemimpin di bumi) menjadi fondasi etika bisnis, di mana profitabilitas harus diukur juga terhadap dampak ekologis dan spiritualnya.

Mengintip dari balik lensa Fiqih Malakuti, masa depan pengembangan hukum Islam terbuka menuju arah yang benar-benar holistik dan transdisipliner. Arah ini menuntut kelahiran cabang-cabang studi baru yang mampu menjembatani kesenjangan antara wahyu dan sains modern, antara spiritualitas dan kebutuhan pragmatis. Pertama, kita membutuhkan pengembangan Fiqh Ekologi Kosmik (Fiqh al-Bi'ah al-Kawni), yang tidak hanya melarang pencemaran, tetapi merumuskan hukum berdasarkan hak-hak inheren alam sem sebagai ciptaan Allah yang memiliki tujuan (ghayah) dan memuji kebesaran-Nya. Kedua, lahirnya Psikologi Transpersonal dalam Hukum Islam, yang mempelajari bagaimana determinasi hukum (misalnya, hukuman pidana atau aturan waris) memengaruhi perkembangan spiritual dan kesehatan jiwa individu, serta bagaimana hukum dapat dirancang untuk menyembuhkan trauma dan mendorong evolusi kesadaran. Ketiga, sebuah Teknologi Hukum Berbasis Data Spiritual, yang mungkin

kelihatannya futuristik, dapat dibayangkan sebagai upaya memetakan korelasi antara kepatuhan pada prinsip-prinsip syariat dengan kesejahteraan holistik masyarakat, menggunakan indikator yang melampaui PDB, seperti indeks kebahagiaan, harmoni sosial, dan bahkan kualitas meditasi spiritual. Pengembangan ini memerlukan sinergi antara para fuqaha (ahli hukum), falasif (filsuf), dan para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu untuk bersama-sama membangun sebuah sains syariah yang terintegrasi. Seperti yang diungkapkan oleh filsuf besar Mulla Sadra bahwa realitas adalah suatu proses eksistensial yang dinamis (al-harakat al-jawhariyyah),⁴¹¹ maka hukum Islam juga harus dipahami sebagai sesuatu yang hidup, bernapas, dan berevolusi, bukan artefak statis dari masa lalu. Fiqih Malakuti, pada akhirnya, adalah ajakan untuk mengembalikan hukum ke posisinya yang sejati: bukan sebagai belenggu, melainkan sebagai sayap yang memungkinkan manusia untuk terbang, tidak hanya menuju surga di akhirat, tetapi juga untuk mencapai ketinggian kemanusiaan dan keharmonisan dengan simfoni alam semesta di dunia fana ini⁴¹²

BAB II

FIQIH DAN TASAWUF

DUA JALAN MENCARI KEBENARAN

Hakikat Fiqih sebagai Ilmu Pencari Kebenaran Normatif

Definisi dan Ruang Lingkup Fiqih

Dalam kerangka epistemologi Islam, pencarian terhadap kebenaran tidak hanya terbatas pada ranah empiris atau rasional murni, tetapi juga membentang ke wilayah normatif-transendental. Di sinilah fiqih menempati posisi yang sentral dan unik. Fiqih, secara hakikati, bukanlah hukum itu sendiri, melainkan sebuah disiplin ilmiah yang dinamis dan metodologis yang berupaya secara mendalam untuk memahami, menafsirkan, dan menurunkan kebenaran normatif dari sumber ilahi Al-Qur'an dan Sunnah untuk diaplikasikan dalam konteks kehidupan manusia yang selalu berubah⁴¹³. Sebagai sebuah ilmu, fiqih tidak dipahami sekadar kumpulan fatwa atau pendapat hukum yang statis, melainkan sebagai sebuah proses intelektual yang terstruktur, yang menempatkan rasio ('aql) sebagai perangkat kunci untuk berdialog dengan wahyu (naql). Teks ini akan mengurai hakikat fiqih tersebut melalui tiga lensa utama: definisinya sebagai pemahaman manusia terhadap hukum Tuhan, distingsi fundamentalnya dengan konsep syariah dan qanun, serta objek kajiannya yang spesifik, yaitu af'āl al-mukallafīn.

Secara etimologis, kata fiqih (فقه) berasal dari akar kata Arab fa-qi-ha, yang secara harfiah berarti "memahami secara mendalam" atau "mencapai pemahaman yang tajam"⁴¹⁴. Makna leksikal ini sudah memberikan isyarat fundamental bahwa fiqih pada intinya adalah sebuah aktivitas kognitif, sebuah upaya intelektual untuk menembus makna di balik teks. Ini adalah pemahaman yang berbeda dengan syariah yang merupakan hukum itu sendiri. Fiqih adalah produk dari ijtihad usaha seorang mujtahid yang berkompeten untuk menetapkan hukum syar'i dari sumber-sumbernya melalui metodologi usul al-fiqih (ilmu kaidah-kaidah hukum Islam). Hadis terkenal yang menceritakan pengutusan Nabi Muhammad Saw. kepada Mu'adh bin Jabal ke Yaman secara gamblang mengilustrasikan paradigma ini. Ketika ditanya tentang dasar yang akan digunakan dalam memutuskan perkara, Mu'adh menjawab ia akan bersandar kepada Kitabullah (Al-Qur'an), jika tidak menemukannya, ia akan merujuk kepada Sunnah Rasulullah, dan jika masih tidak menemukannya, ia akan berijtihad dengan ra'yu (pandangannya) tanpa melampaui batas. Nabi Saw. kemudian menepuk dada Mu'adh seraya mengakui kebenaran pendekatan ini⁴¹⁵.

Hadis ini meletakkan fondasi ontologis fiqih sebagai sebuah wahana penalaran manusia yang diakui keabsahannya oleh nubuwwah. Konsekuensinya, fiqih bersifat insani (manusiawi) dan, oleh karena itu, bersifat zanni (dugaan) atau relatif, bukan qat'i (pasti) seperti sumbernya. Keragaman pendapat di kalangan para fuqaha (ahli fiqih) bukanlah kelemahan, melainkan bukti dari dinamisme intelektual yang melekat pada hakikatnya. Wael B.

Hallaq, seorang orientalis kredibel, menegaskan bahwa fiqih adalah produk dari diskursus historis dan sosial, yang bentuknya sangat dipengaruhi oleh paradigma pemikiran dan tantangan zaman di mana para mujtahid itu hidup⁴¹⁶, fiqih adalah jembatan antara kekekalan pesan ilahi dan kontingensi realitas manusia. Ia adalah jawaban spekulatif-yang-methodologis atas pertanyaan normatif: "Bagaimana hukum Tuhan seharusnya dipahami dan dijalankan di sini dan sekarang?"⁴¹⁷.

Untuk memahami fiqih secara lebih presisi, distingsi antara syariah, fiqih, dan qanun menjadi sebuah keniscayaan ilmiah. Syariah (الشريعة), secara harfiah berarti "jalan menuju mata air," merujuk pada jalan kehidupan yang ditetapkan oleh Allah swt. untuk manusia. Syariah adalah hakikat hukum ilahi itu sendiri; ia bersifat transenden, universal, ideal, dan sempurna, yang terkandung secara total dalam Al-Qur'an dan Sunnah⁴¹⁸. Syariah adalah sumber segala norma, nilai tujuan (maqasid), dan prinsip fundamental yang tidak berubah. Ia adalah "konstitusi ilahi" yang mengatur segala aspek kehidupan, dari ritual hingga tata negara, dari etika personal hingga hukum perang.

Di sisi lain, fiqih adalah usaha sadar manusia untuk menemukan dan merumuskan hukum-hukum syariah. Jika syariah adalah lautan, maka fiqih adalah peta yang digarap oleh para pelaut (para fuqaha) untuk menelusurinya. Peta ini bisa sangat detail di satu daerah dan lebih umum di daerah lain, bergantung pada alat dan kapasitas si pembuat peta. Inilah sebabnya mengapa fiqih mengenal berbagai madhahib (mazhab) hukum yang memiliki perbedaan metodologi dan hasil, meskipun semua mereka mengklaim merujuk pada

sumber syariah yang sama. Mohammad Hashim Kamali menjelaskan bahwa fiqh adalah *body of knowledge, the understanding of the shariah in its various details, whereas shariah is the divine law itself*⁴¹⁹.

Sementara itu, qanun (قانون) adalah istilah yang kemudian digunakan untuk merujuk pada hukum positif atau legislasi yang dibuat oleh negara. Qanun bersifat profan, terikat pada yurisdiksi teritorial, dan dibentuk melalui proses politik-parlementer modern. Meskipun undang-undang di banyak negara Muslim banyak terinspirasi atau mengadopsi konsep dari fiqh, statusnya secara fundamental berbeda. Qanun adalah produk hukum manusia seutuhnya, yang memiliki kekuatan mengikat secara formal bagi warga negara, sedangkan fiqh memiliki otoritas keagamaan dan moral yang mengikat umat berdasarkan keyakinan dan kepatuhan agama, bukan karena sanksi negara⁴²⁰. Ketiganya membentuk sebuah hierarki: syariah sebagai sumber ilahi tertinggi, fiqh sebagai interpretasi intelektualnya, dan qanun sebagai formalisasi hukum positif oleh negara yang mungkin (atau mungkin tidak) menyerap hasil dari fiqh.

Ruang lingkup kajian fiqh tidak bersifat abstrak atau metafisikal murni. Fokusnya secara spesifik tertuju pada af'āl al-mukallafīn (أفعال المكلفين), yang berarti "perbuatan-perbuatan orang-orang yang dibebani tanggung jawab syar'i" (mukallaf). Mukallaf adalah orang yang telah mencapai usia baligh, berakal sehat, dan telah menerima seruan Islam, fiqh secara pragmatis mengkaji setiap gerak dan gerak jiwa maupun raga manusia yang memiliki implikasi hukum⁴²¹. Objeknya adalah realitas perilaku manusia dalam segala aspek

kehidupan: ibadah seperti shalat dan puasa, muamalah seperti jual-beli dan pernikahan, hingga perilaku sehari-hari seperti makan, minum, dan berpakaian.

Untuk menganalisis af'āl al-mukallaḥ ini, para fuqaha mengembangkan sebuah kerangka kerja taksonomi hukum yang sangat sistematis, yang dikenal sebagai al-ahkam al-khamsah atau lima kategori hukum fundamental: wajib (obligatory), mandub (recommended), mubah (permissible), makruh (reprehensible), dan haram (forbidden)⁴²². Setiap perbuatan manusia yang masuk dalam ruang lingkup mukallaḥ akan diklasifikasikan ke dalam salah satu kategori ini berdasarkan dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah. Misalnya, mendirikan shalat lima waktu adalah wajib; bersedekah di luar kewajiban zakat adalah mandub; makan makanan yang tidak diharamkan adalah mubah; berpoligami dengan jumlah lebih dari empat adalah haram; dan makan sebelum shalat Tarawih adalah makruh menurut sebagian ulama. Kerangka inilah yang membuat fiqh menjadi ilmu yang sangat komprehensif dan detail, mampu memberikan petunjuk normatif bagi hampir setiap aspek eksistensi manusia. Fiqh, adalah ilmu yang menghubungkan teks suci dengan tindakan konkret manusia, mengubah prinsip-prinsip ilahi menjadi panduan perilaku yang terukur.

Epistemologi Fiqh dalam Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah

Epistemologi fiqh dalam tradisi Ahlul-sunnah wal Jama'ah (ASWJ) membentuk kerangka pemikiran yang menggabungkan ketergantungan pada sumber hukum ilahi dengan penggunaan akal sebagai alat penafsiran. Dalam konteks ini, fiqh tidak hanya

merupakan kumpulan aturan hukum formal namun juga wacana epistemologis yang mengatur bagaimana pengetahuan hukum dihasilkan, dipertahankan, dan dikembangkan. Pemahaman epistemologi ini didasarkan pada hierarki sumber hukum (Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas), peran akal dalam istinbath hukum, serta keterbatasan rasionalitas dalam menginterpretasikan teks suci.

Sumber hukum dalam ASWJ terbagi menjadi empat kategori utama: Al-Qur'an, Sunnah Nabi, Ijma' ulama, dan Qiyas (analogi). Al-Qur'an, sebagai wahyu langsung dari Allah, memiliki otoritas tertinggi sebagai sumber pengetahuan hukum yang mutlak. Ini tercermin dalam ayat yang menekankan ketergantungan manusia pada kebijaksanaan ilahi: "Dan berikanlah kepada mereka hikmah sebagai anugerah dariMu. Dan sesungguhnya hikmah itu hanya datang dari sisi-Mu" (QS. Al-Baqarah: 269)⁴²³. Sunnah, sebagai praktik dan ucapan Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wasallam, memperkuat keabsahan interpretasi Al-Qur'an melalui konteks sejarah dan tujuan normatif. Misalnya, hadis Nabi yang menyatakan bahwa "Sesungguhnya Allah tidak meletakkan petunjuk dari kekacauan melainkan dengan ilmu" (HR. Muslim)⁴²⁴, menunjukkan bahwa ilmu dan hukum tidak dapat dipisahkan dari sumber yang tersedia.

Ijma' (kesepakatan ulama) dan Qiyas (analogi) muncul sebagai mekanisme sekunder untuk menyempurnakan sistem hukum. Ijma' memainkan peran penting dalam mengatasi keragaman interpretasi ketika terjadi pertentangan antar mazhab, sementara Qiyas

memberikan fleksibilitas dalam mengaplikasikan prinsip hukum pada kasus baru. Namun, keduanya tetap tunduk pada otoritas Al-Qur'an dan Sunnah. Seperti yang dijelaskan Abu Hamid Al-Ghazali dalam Ihya 'Ulum al-Din, Qiyas bukanlah metode independen yang dapat menyangkal teks jelas (al-dalil al-bāhin)⁴²⁵. Hierarki ini membentuk struktur epistemologis yang jelas, memastikan bahwa pengetahuan hukum tidak terlepas dari konteks ilahi.

Akal (al-'aql) dalam tradisi ASWJ tidak dianggap sebagai alat independen yang bisa bertindak semauanya namun bagian dari proses interaksi dinamis antara teks dan rasionalitas. Sebagaimana pendapat Ibn Rushd dalam Bidayat al-Mujtahid, "Hukum tidak mungkin diturunkan tanpa akal, karena hukum adalah bentuk penalaran tentang keadilan dan kebaikan"⁴²⁶. Namun, akal harus tunduk pada otoritas wahyu, memperlakukan teks sebagai panduan mutlak. Misalnya, dalam masalah qiyas, ulama ASWJ mempertimbangkan kesesuaian antara kasus analogi dengan asal teks (al-muqāṣah bil 'illah), seraya tetap menekankan bahwa analogi tidak bisa menyaingi konteks primer dari Al-Qur'an dan Sunnah⁴²⁷.

Pandangan ini berbeda dengan pendekatan yang menganggap akal sebagai sumber primer pengetahuan, seperti yang dipraktikkan oleh Mu'tazilah. Menurut ASWJ, akal bersifat terbatas dan perlu bimbingan teks. Seperti yang dikutip oleh Al-Juwayni dalam al-Ta'rif bi 'Ilm al-Kalam, "Akal manusia berada di bawah bimbingan wahyu, karena wahyu lebih menjamin kebenaran"⁴²⁸. Dalam istinbath hukum, akal berperan sebagai alat untuk memahami maksud teks

dan memperluasnya ke situasi kehidupan yang kompleks, namun tetap dengan batasan-batasan normatif.

Keteguhan terhadap otoritas teks menjadi salah satu ciri khas epistemologi ASWJ. Ini terlihat dalam prinsip taqwīl al-dalāl (penafsiran makna teks), di mana teks tidak diubah atau dilemahkan karena pertentangan dengan logika sekunder. Sebagai contoh, dalam masalah qarinah (konteks) yang membatasi interpretasi teks, ulama ASWJ seperti Al-Syathibi dalam al-Muwaffaq fi al-Asbab wa al-Masalib menekankan bahwa tujuan teks (al-maqāṣid) harus dihormati tanpa merusak makna jelasnya⁴²⁹.

Otoritas teks juga menetapkan batas bagi rasionalitas. Pendekatan ini menghindari pluralisme interpretasi yang terlalu bebas, sebagaimana diingatkan oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an, di mana teks harus diinterpretasikan dengan konteks historis dan epistemologis yang memadai⁴³⁰. Dalam hal ini, ASWJ menekankan pentingnya keseimbangan antara taqdir al-ma'nā (pembersihan makna) dan taqdir al-ḥuqūq al-syar'iyyah (pemastian hak-hak syariat), sehingga rasionalitas tidak menjadi alat penyimpangan dari prinsip syariat.

Epistemologi fiqih dalam tradisi ASWJ menunjukkan sintesis yang cermat antara otoritas ilahi dan logika manusia. Hierarki sumber hukum, peran akal yang terbatas namun penting, serta keterbatasan interpretasi teks menunjukkan upaya untuk menciptakan kerangka pengetahuan yang konsisten dan adil. Pendekatan ini, seperti diungkapkan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dalam Islamic Law and the Shari'a in Action, membantu menjaga

stabilitas normatif sambil memungkinkan adaptasi terhadap perubahan sosial⁴³¹, epistemologi ASWJ menjadi fondasi yang kokoh untuk memahami dinamika hukum Islam dalam konteks modern, tanpa meninggalkan prinsip dasar syariat.

Hubungan Fiqih dengan Hukum Alam Zahir

Epistemologi hukum Islam kerap dipahami dalam sebuah dikotomi yang tidak perlu: antara kehendak ilahi yang transenden dan realitas dunia yang fana. Padahal, jika ditelaah lebih mendalam, fiqih sebagai produk dari ijtihad ulama terhadap sumber-sumber syariah (Al-Qur'an dan Sunnah) menunjukkan sebuah keterlibatan yang intim dan dinamis dengan hukum alam zahir atau yang sering disebut sebagai sunnatullah. Interrelasi ini bukanlah sebuah bentuk penaklukan atau penyesuaian belaka, melainkan sebuah sinergi dialektis di mana fiqih berfungsi sebagai peta navigasi etis bagi manusia untuk berinteraksi secara harmonis dengan realitas kosmik dan sosial yang telah ditetapkan oleh Sang Pencipta. Fiqih, dalam esensinya, adalah ilmu praktikal yang menerjemahkan nilai-nilai tauhid menjadi sebuah tatanan perilaku lahiriah yang tidak hanya berorientasi pada kebajikan metafisik, tetapi juga pada kemaslahatan fungsional di dunia nyata. Tulisan ini akan mengkaji hubungan kompleks tersebut melalui tiga lensa utama: fiqih sebagai regulasi perilaku lahiriah, konsistensi hukum syariat dengan sunnatullah, serta dimensi empiris dan sosial yang melekat dalam ijtihad fiqih itu sendiri.

Secara fundamental, fiqih dirumuskan sebagai sebuah sistem regulasi yang mengatur perilaku lahiriah (af'al al-mukallafin) untuk

mencapai tujuan-tujuan luhung syariah atau maqāshid al-shari'ah⁴³². Regulasi ini bersifat pragmatis dan teleologis, di mana setiap perintah (amr) dan larangan (nahy) tidak berdiri sebagai sebuah hukum yang arbitrer, melainkan sarana (wasīlah) untuk menjaga lima kaidah pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Contohnya, regulasi fiqh mengenai thaharah (bersuci) yang mencakup wudu dan mandi junub, selain memiliki dimensi spiritual untuk mencapai kesucian batin, juga memiliki korelasi langsung dengan hukum alam zahir dalam bidang kesehatan masyarakat. Praktik-praktik ini secara empiris terbukti efektif dalam mencegah penyebaran kuman dan penyakit, sebuah kebenaran ilmiah yang baru diakui dalam dunia medis modern berabad-abad setelah fiqh merumuskannya. Demikian pula dengan larangan mengonsumsi khamr (intoksikan) dan babi; secara lahiriah, larangan ini bertujuan untuk melindungi akal (hifdz al-'aql) dan jiwa (hifdz an-nafs) dari kerusakan biologis dan neurologis yang dapat diamati secara empiris, fiqh tidak memisahkan diri dari dunia fana; justru, ia menanamkan akarnya dalam kondisi lahiriah manusia dan lingkungannya, menjadikan etika transendensinya relevan dan terapans dalam kehidupan sehari-hari.

Lebih dari sekadar kesesuaian, terdapat sebuah konsistensi ontologis antara hukum syariat dan sunnatullah hukum-hukum alam yang tetap dan konsisten yang mengatur alam semesta. Allah Swt. dalam firman-Nya menegaskan bahwa tidak ada perubahan pada sunnah-Nya, "Sungguh kamu tidak akan menemukan perubahan pada aturan (sunnah) Allah" (Q.S. Al-Ahzab(33): 62)⁴³³.

Hukum syariat, sebagai bagian dari wahyu ilahi, tidak pernah bertentangan dengan hukum ciptaan-Nya. Keduanya berasal dari sumber yang sama (Dzat Yang Maha Esa) dan mengarah pada tujuan yang sama, yaitu kebaikan (al-maslaha) dan keseimbangan (al-mīzān). Perspektif ini menyanggah pandangan yang memposisikan agama dan sains sebagai dua entitas yang berkonflik. Sebaliknya, syariat memberikan kerangka makna dan tujuan (teleology) atas hukum-hukum alam yang bersifat deskriptif. Misalnya, hukum gravitasi menjelaskan "bagaimana" sebuah buah jatuh dari pohonnya, tetapi syariat menjelaskan "mengapa" buah tersebut harus digunakan secara halal, tidak dicuri, dan dibagikan kepada fakir miskin sebagai bentuk syukur kepada Pemberi rezeki. Fiqih, yang menjabarkan syariat, beroperasi di antara kedua realitas ini, menerjemahkan ketetapan sunnatullah ke dalam norma-norma etis yang memandu interaksi manusia dengan alam dan sesama. Seorang filsuf seperti Seyyed Hossein Nasr berargumen bahwa ilmu pengetahuan modern yang terlepas dari wahyu telah kehilangan kesakralannya, sementara fiqih, saat dipahami secara holistik, mengembalikan ilmu pengetahuan ke dalam konteks kosmologis dan spiritualnya yang semestinya⁴³⁴.

Keterlibatan fiqih dengan realitas empiris dan sosial menjadi sangat tampak dalam metodologi ijtihad. Para fuqaha (ahli fiqih) tidak bekerja di ruang hampa filsafat; mereka terus-menerus berdialog dengan konteks sosial dan realitas empiris di sekitar mereka. Instrumen seperti 'urf (adat kebiasaan lokal), masalah mursalah (kemaslahatan publik yang tidak bertentangan dengan

nash), dan darura (keadaan darurat) adalah bukti nyata dari dimensi empiris ini. Sebuah hukum fiqih bisa berbeda penerapannya tergantung pada kondisi sosial, budaya, dan teknologi yang berlaku, asalkan tidak menyimpang dari kaidah ushul fikih yang fundamental. Misalnya, dalam konteks ekonomi modern, para fuqaha kontemporer terlibat dalam analisis mendalam terhadap instrumen-instrumen finansial seperti derivatif, cryptocurrency, dan sukuk. Ijtihad mereka tidak hanya berdasarkan pada teks klasik, tetapi juga pada data empiris mengenai bagaimana instrumen ini berfungsi, dampak sosial ekonominya, potensi risikonya, dan bagaimana ia selaras dengan prinsip keadilan ('adl) dan menghindari riba. Proses ini menunjukkan bahwa hukum alam zahir dalam bentuk dinamika ekonomi, struktur sosial, dan kemajuan teknologi bukanlah ancaman bagi otonomi syariat, melainkan merupakan data dan variabel krusial dalam proses penalaran fiqih⁴³⁵. Hadis Nabi Muhammad SAW yang memerintahkan Mu'adh bin Jabal untuk menggunakan ijtihadnya ketika tidak menemukan jawaban langsung dalam Al-Qur'an dan Sunnah menjadi landasan epistemologis untuk keterbukaan fiqih terhadap realitas yang terus berubah⁴³⁶. Website-website lembaga keuangan syariah modern pun kini menjadi rujukan penting dalam memahami karakteristik produk keuangan yang menjadi objek ijtihad hukum Islam kontemporer⁴³⁷.

Hubungan antara fiqih dan hukum alam zahir adalah sebuah relasi simbiotik yang saling mengkondisi. Fiqih bukanlah sebuah entitas transendental yang mengambang jauh di atas realitas

empiris, melainkan sebuah ilmu terapan yang justru mendapatkan relevansinya melalui keterlibatannya dengan dunia nyata. Ia mengatur perilaku lahiriah untuk mencapai tujuan spiritual dan material, sekaligus menunjukkan konsistensinya dengan tatanan kosmik (sunnatullah) yang diciptakan Allah. Lebih jauh lagi, melalui metode ijtihad yang dinamis, fiqih membuktikan kemampuannya untuk beradaptasi dan menjawab tantangan zaman dengan terus menyerap data dari realitas sosial dan empiris. Memahami fiqih melalui lensa ini adalah memahami Islam sebagai sebuah cara hidup yang holistik, di mana spiritualitas dan materialitas, transendensi dan imanensi, berpadu dalam sebuah harmoni yang elegan, membimbing manusia tidak hanya untuk mencapai kebahagiaan di akhirat, tetapi juga untuk mewujudkan keadilan dan kesejahteraan di dunia yang fana ini.

Prinsip Ijtihad, Qiyās, dan Nas dalam Fiqih

Sistem hukum Islam, atau fiqih, bukanlah suatu dogmatis legalis yang terbelenggu dalam struktur tekstual masa lalu, melainkan sebuah tradisi pengetahuan yang menekankan dialog dinamis antara wahyu (naş), akal (ijtihad), dan realitas sosio-historis (siyāq). Fondasi metodologis ini menegaskan bahwa fiqih, dalam perjalanannya sejarah, tidak hanya mereproduksi teks, tetapi juga memproduksi makna melalui kerja intelektual yang kritis dan responsif terhadap perubahan zaman. Tiga prinsip utama naş, ijtihad, dan qiyās bukanlah entitas yang terisolasi, melainkan elemen yang saling terjalin dalam suatu jaringan epistemis yang

memungkinkan fiqh untuk tetap relevan dan otentik secara teologis sekaligus adaktif terhadap kompleksitas dunia kontemporer⁴³⁸.

Naş, sebagai sumber primer hukum Islam, merujuk pada teks yang bersifat wahyui, yakni Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw. Kedua sumber ini menjadi epistemik primer yang memberikan dasar normatif bagi seluruh produk hukum Islam. Namun, naş tidak selalu bersifat eksplisit atau mutlak dalam konteks aplikasinya. Para ulama membedakan antara naş yang bersifat qat'ī al-thubūt wa al-dalālah yakni teks yang tidak diragukan asal-usulnya dan maknanya (seperti ayat-ayat yang berkaitan dengan rukun Islam) dengan naş yang bersifat ḡannī, yaitu teks yang asal-usul atau penafsirannya masih terbuka bagi pemahaman beragam⁴³⁹. Dalam wilayah ḡannī inilah ruang ijtihad dibuka secara luas, karena teks tidak memberikan kejelasan langsung terhadap persoalan baru yang muncul di tengah realitas sosial yang terus berubah. Sebagaimana ditegaskan oleh Al-Shāfi'ī, ijtihad adalah kewajiban bagi mereka yang memiliki kapasitas ilmiah dan keilmuan yang mendalam dalam memahami hukum Allah⁴⁴⁰.

Ijtihad sendiri bukanlah bentuk spekulasi bebas atau subyektivisme intelektual. Ia merupakan usaha sistematis yang dilakukan oleh seorang mujtahid untuk menarik hukum dari dalil-dalil syar'ī yang terperinci (shar'īyyah muşammat), dengan mempertimbangkan kaidah bahasa, konteks historis, maqāşid al-shar'īah, dan prinsip konsistensi teks⁴⁴¹. Dalam sejarah fiqh Islam, ijtihad telah menjadi instrumen vital bagi kelahiran madzhab-madzhab hukum, dari Hanafi hingga Maliki, Syafi'i hingga Hanbali,

masing-masing menawarkan skema interpretatif yang unik berdasarkan metodologi dan konteks geografis mereka. Namun, dalam dunia kontemporer, ijtihad dituntut untuk melampaui persoalan ritualistik atau transaksional klasik dan merambah ranah yang lebih kompleks: etika pemanfaatan artificial intelligence, status hukum digital assets, hak asasi manusia, keadilan lingkungan hidup, hingga krisis kemanusiaan global⁴⁴². Di sinilah terjadi transformasi dari ijtihad tradisional yang cenderung mengulang struktur kasus-kasus fiqh madzhab ke arah ijtihad kontekstual dan bahkan ijtihad epistemik, yakni ijtihad yang bukan hanya menetapkan hukum, tetapi juga memperluas kerangka metodologis fiqh itu sendiri⁴⁴³.

Salah satu instrumen ijtihad yang paling sistematis adalah qiyās, yaitu analogi hukum yang memperluas cakupan hukum dari satu kasus yang telah ditetapkan (aṣl) ke kasus baru (far') yang memiliki kesamaan 'illah (sebab hukum). Qiyās bekerja dalam logika formal-hukum: jika khamar diharamkan karena memabukkan ('illah), maka semua zat yang mengandung efek memabukkan, meskipun bentuknya berbeda seperti narkoba atau alkohol sintetik juga diharamkan⁴⁴⁴. Mekanisme ini membuktikan bahwa fiqh tidak statis, tetapi memiliki mekanisme internal untuk menyeimbangkan ketertiban normatif dengan fleksibilitas aplikatif. Namun, keterbatasan qiyās yang paling nyata terletak pada sifatnya yang zahiri, yakni mengandalkan observasi fenomena lahiriah, baik dalam menentukan 'illah maupun dalam mengklasifikasikan far'. Ia belum

sepenuhnya menjangkau dimensi batin, niat, makna simbolik amal, dan dampak spiritual yang melekat pada suatu tindakan hukum⁴⁴⁵.

Dalam konteks inilah diperlukan pengembangan metodologis yang lebih mendalam yang dalam kerangka penelitian doktoral ini diusulkan sebagai qiyās malakuti. Istilah "malakuti" diambil dari terminologi sufistik yang merujuk pada alam Malakut, yaitu ranah ghaib yang melampaui alam nyata (dunya) dan menjadi tempat manifestasi makna, niat, serta resonansi spiritual dari perbuatan manusia⁴⁴⁶. Qiyās malakuti bukanlah pengganti qiyās zahiri, melainkan komplementarnya sebuah analogi yang tetap berpijak pada naş dan ijtihad, tetapi memperluas penilaian hukum ke ranah batin: apakah suatu tindakan yang secara formal halal (mubah) justru membawa konsekuensi kerusakan spiritual? Apakah suatu amal yang secara hukum wajib dapat kehilangan nilai bila dilakukan tanpa niat (ikhlas) atau dalam konteks eksploitasi? Misalnya, suatu transaksi jual-beli yang secara hukum syar'i sah bisa saja, namun jika dilakukan dalam konteks kapitalisme eksploitatif yang menindas, nilai mahmūdiyyah (keterpujian) amal tersebut menjadi tereduksi. Qiyās malakuti berusaha menjawab pertanyaan: Apa dampak spiritual dan moral dari suatu hukum dalam konteks akhlak, maqām nafs, dan tujuan akhir manusia sebagai 'abd dan khalīfah?⁴⁴⁷

Struktur metodologis fiqih tidak cukup hanya berhenti pada hierarki naş ijtihad qiyās zahiri. Ia perlu dikembangkan ke arah ekspansi epistemik, di mana maqāsid al-sharī'ah kemaslahatan, keadilan, pemeliharaan jiwa, akal, keturunan, harta, dan agama tidak hanya dipahami secara instrumental, tetapi juga

kontemplatif dan transendental⁴⁴⁸. Qiyās malakuti, meskipun belum menjadi bagian utuh dari fiqh normatif klasik, dapat dibangun berdasarkan fondasi teologis dan hukum yang kokoh. Al-Qur'an menegaskan pentingnya niyyah (niat) sebagai dasar penilaian akhirat: "Innamā al-a'mālu bi-n-niyyāt" ⁴⁴⁹. Dalam konteks ini, hukum fiqh tidak boleh hanya mengatur apakah suatu perbuatan halal atau haram, tetapi juga bagaimana perbuatan itu dilakukan dan apa dampaknya terhadap jiwa dan masyarakat secara spiritual. Dengan menyatukan dimensi zahiri dan batini, fiqh dapat bertransformasi dari sistem hukum menjadi sistem tazkiyah pembersihan jiwa dan pemuliaan manusia dalam kerangka syar'i.

Fiqh kontemporer membutuhkan rekonstruksi metodologis yang tidak sekadar mengejawantahkan hukum dalam konteks baru, tetapi juga menilai kembali efek moral dan transendental dari setiap keputusan hukum. Ijtihad harus berkembang dari ijthad hukum ke ijthad tafsir maqāsidī, dan qiyās harus diperluas dari qiyās fiqhi ke qiyās ma'nawī dan malakuti. Hanya, fiqh dapat memenuhi fungsinya sebagai hudā (petunjuk) dan rahmah (kasih sayang) dalam arti yang paling utuh baik di dunia maupun di akhirat⁴⁵⁰.

Tujuan Fiqh: Menjauhkan yang Haram dan Batil

Dimensi Moral dan Legal dalam Fiqh

Dalam kerangka sistem hukum Islam, fiqh tidak sekadar berperan sebagai kumpulan ketentuan hukum yang bersifat teknis dan aplikatif, melainkan bertindak sebagai institusi normatif yang bertugas memelihara maqāsid al-sharī'ah tujuan-tujuan syariah yang lebih besar, yang salah satunya adalah menjaga kehidupan

umat dari perbuatan haram dan kebatilan⁴⁵¹. Tujuan fiqh dalam konteks ini tidak hanya bersifat legal safeguard, melainkan juga membentang ke dimensi moral yang mendalam, menegaskan posisinya sebagai batas yang memisahkan antara halal dan haram, serta sebagai kompas etis yang mengarahkan perilaku individu dan kolektif menuju kehidupan yang sesuai dengan nilai-nilai kebenaran ilahi. Dalam konteks doktrinal level S3, pemahaman terhadap fiqh harus diperluas di luar kerangka reduksionis hukum, dan diintegrasikan ke dalam paradigma yang menyatukan dimensi legal, moral, dan sosial sebagai manifestasi dari sistem etika Islam yang komprehensif⁴⁵².

Secara substansial, fiqh berfungsi sebagai al-ḥudūd al-shar‘iyyah batas-batas yang ditetapkan oleh syariah yang bertindak sebagai mekanisme pencegahan terhadap praktik kezaliman, eksploitasi, dan penyimpangan moral. Pembatasan atas apa yang diharamkan dan yang diperbolehkan bukanlah ekspresi dari otoritarianisme keagamaan, melainkan hasil dari pertimbangan ilmu, kemaslahatan umum (maṣlaḥah mursalah), dan keseimbangan kosmologis antara hak Allah dan hak manusia. Dalam pandangan al-Ghazālī, seorang tokoh fiqh dan teolog klasik, haram bukan sekadar larangan yang menekan, tetapi bentuk perlindungan Tuhan terhadap jiwa manusia dari kerusakan rohani dan sosial⁴⁵³, dimensi moral dalam fiqh tidak dapat dipisahkan dari dimensi hukumnya; keduanya saling menguatkan. Fiqh yang hanya memperhatikan aspek formal hukum tanpa komitmen terhadap nilai akhlak akan kehilangan

ruhnya, sebagaimana akhlak yang tidak dijiwai oleh ketentuan syariah berpotensi mengalir ke relativisme etis⁴⁵⁴.

Relasi antara hukum dan akhlak dalam fiqh mengisyaratkan adanya hierarki dan sinkretisme normatif. Hukum membangun fondasi, sedangkan akhlak menuntun implementasi. Dalam konteks ini, fiqh tidak hanya mengatur larangan mencuri, tetapi juga membangun karakter yang menolak korupsi secara intrinsik, bahkan ketika tidak ada kemungkinan tertangkap. Konsep *taqwā* (kesadaran ilahi) menjadi poros etika dalam fiqh, karena ia memperdalam ketaatan dari sekadar mematuhi aturan menjadi bentuk *dzuhur* spiritual yang menghindari yang haram bahkan dalam kesendirian⁴⁵⁵. Sejalan dengan itu, Ibn 'Āshūr dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* berargumen bahwa hukum syariah harus dipahami bukan dari perspektif kaku dan statis, melainkan sebagai sistem yang secara inheren berorientasi pada pencegahan *al-ḍarar* (kerusakan) dan realisasi *al-maṣlaḥah* (kebaikan umum), termasuk dalam domain moral kolektif⁴⁵⁶. Oleh karena itu, fiqh harus dilihat sebagai moral grammar yang menjelma dalam struktur hukum, membentuk watak individu dan membentuk norma sosial.

Lebih jauh lagi, fiqh memiliki dimensi publik yang kuat menjadikannya bukan sekadar urusan pribadi, melainkan ekspresi etika sosial yang kolektif. Dalam tataran *fiqh al-aqalliyyāt* (fiqh minoritas) dan *fiqh al-wāqi'* (fiqh realitas kontemporer), otoritas fiqh dipanggil untuk merespons tantangan modern, seperti ekonomi digital, teknologi reproduksi, dan kebijakan publik, dengan tetap berpegang pada prinsip menjauhkan yang haram dan batil. Di

sinilah fiqh bertransformasi menjadi etika publik umat norma yang memperkuat keadilan, transparansi, dan integritas dalam institusi sosial, ekonomi, dan politik. Sebagai contoh, larangan riba dalam transaksi keuangan bukan hanya berdampak pada individu muslim yang menjauhkan diri dari bunga bank, tetapi juga merupakan kritik struktural terhadap sistem ekonomi kapitalistik yang mengeksploitasi kaum lemah⁴⁵⁷. Dalam konteks ini, fiqh tidak hanya menghindari haram secara personal, tetapi juga menawarkan kerangka alternatif yang menolak struktur kekuasaan yang batil secara sistemik⁴⁵⁸.

Pendekatan fiqh yang mengintegrasikan dimensi moral dan legal secara seimbang tercermin dalam ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Allah SWT berfirman, "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada keluarga, dan Dia melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan." (QS. an-Nahl: 90). Ayat ini secara jelas menyandingkan instruksi hukum (larangan terhadap kemungkaran) dengan dorongan moral (keadilan dan kebajikan), menunjukkan bahwa syariah ditujukan pada transformasi totalitas manusia⁴⁵⁹. Demikian pula sabda Nabi Muhammad SAW: "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (HR. Ahmad dan al-Bukhari dalam al-Adab al-Mufrad), yang menegaskan bahwa misi kenabian tidak hanya menyampaikan hukum, tetapi juga merevolusi moralitas sosial⁴⁶⁰. Dengan kata lain, fiqh yang tidak menyentuh dimensi akhlak berarti belum mencapai tujuan utamanya. Dalam pandangan epistemologis doktoral, fiqh harus diposisikan sebagai *discourse of ethical resistance* terhadap

budaya yang mengaburkan batas antara benar dan salah, halal dan haram. Di tengah hegemoni nilai-nilai sekuler dan individualisme ekstrem, fiqh hadir sebagai kritik teologis sekaligus solusi normatif. Ia bukan hanya menjaga umat dari dosa, tetapi juga membentuk komunitas yang sadar akan tanggung jawab moral terhadap sesama dan alam semesta. Oleh karena itu, pembahasan tentang menjauhkan yang haram dan batil tidak boleh tereduksi menjadi daftar larangan, tetapi harus dikembangkan sebagai proyek intelektual yang memadukan ijtihad kontemporer, analisis moral, dan kesadaran sosial⁴⁶¹.

Tujuan fiqh dalam menjauhkan yang haram dan batil harus dipahami secara holistik meliputi dimensi legal yang membangun kepastian hukum, dimensi moral yang membentuk karakter, dan dimensi publik yang memperjuangkan keadilan sosial. Fiqh bukanlah hukum statis yang hanya mengatur ritual, melainkan sistem etika hidup yang dinamis, yang tumbuh dari wahyu dan diaktualisasikan melalui pemikiran kritis dan tanggung jawab kolektif. Dalam perannya sebagai etika publik umat, fiqh menjadi benteng terakhir yang menjaga keutuhan nilai kebenaran dalam ruang-ruang sosial yang kian terfragmentasi⁴⁶². Maka, pembaruan fiqh yang berkelanjutan bukan hanya kebutuhan fiqhī, tetapi keharusan moral untuk menjaga umat dari kebatilan zaman⁴⁶³.

Fiqh sebagai Instrumen Pemeliharaan Maqāṣid al-Sharī'ah

Diskursus tentang hukum Islam seringkali terjebak dalam kerangka formalistik-literalis yang memandang fiqh sekadar sebagai kumpulan peraturan teknis yang kaku. Pandangan ini,

bagaimanapun, gagal menangkap esensi dan roh dari syariat itu sendiri. Pada tingkat yang lebih fundamental dan filosofis, fiqih sesungguhnya merupakan sebuah instrumen yang dinamis dan adaptif, dirancang untuk merealisasikan tujuan utama (maqāṣid) yang hendak dicapai oleh Wahyu Ilahi. Maqāṣid al-Sharī'ah, atau tujuan-tujuan syariat, berfungsi sebagai kompas dan filosofi pendukung yang memberikan makna dan arah pada setiap derivasi hukum. Tanpa pemahaman terhadap maqāṣid, fiqih berisiko menjadi sebuah upaya hukum yang kosong dari substansi kemanusiaan dan kebajikan. Abū Ishāq al-Shāṭibī, dalam karya monumentalnya *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, secara sistematis memformalkan konsep ini, menegaskan bahwa hukum-hukum syariat tidak diturunkan untuk dirinya sendiri, melainkan untuk mencapai kemaslahatan (maṣlaḥah) bagi makhluk, baik di dunia maupun di akhirat⁴⁶⁴, peran fiqih transenden dari sekadar penafsiran teks menjadi sebuah upaya rekayasa sosial-spiritual yang bertanggung jawab atas pemeliharaan nilai-nilai fundamental kehidupan.

Landasan utama dari Maqāṣid al-Sharī'ah terpatrit dalam lima komponen esensial (al-ḍarūriyyāt al-khamsah) yang mustahil bagi terwujudnya kehidupan yang bermartabat tanpa adanya pemeliharaan atas kelimanya. Komponen ini meliputi ḥifẓ al-dīn (memelihara agama), ḥifẓ al-nafs (memelihara jiwa), ḥifẓ al-'aql (memelihara akal), ḥifẓ al-nasl (memelihara keturunan), dan ḥifẓ al-māl (memelihara harta). Ḥifẓ al-dīn tidak hanya terbatas pada kebebasan menjalankan ritual, tetapi lebih luas lagi sebagai jaminan

bagi keutuhan ajaran, perlindungan simbol-simbol suci, dan hak seseorang untuk tidak dipaksa keluar dari keyakinannya. Ḥifẓ al-nafs mencakup hak untuk hidup, larangan pembunuhan, perlindungan terhadap kesehatan fisik dan mental, yang dalam konteks modern dapat diperluas pada isu lingkungan dan keamanan pangan⁴⁶⁵. Ḥifẓ al-‘aql dijaga melalui larangan zat-zat yang memabukkan, anjuran untuk menuntut ilmu, dan kebebasan berpikir yang bertanggung jawab. Ḥifẓ al-nasl dijamin melalui legalitas pernikahan, aturan-aturan moral yang melarang zina, serta ketentuan waris yang memastikan kelangsungan garis keturunan dan perlindungan anak. Terakhir, ḥifẓ al-māl diwujudkan melalui larangan pencurian, riba, dan praktik eksploitasi ekonomi, sekaligus diikat oleh aturan kontrak, kepemilikan, dan distribusi kekayaan yang adil. Kelima pilar ini tidak berdiri sendiri, melainkan membentuk sebuah sistem yang holistik dan saling terkait, di mana gangguan pada satu aspek akan berdampak pada aspek lainnya. Al-Ghazali dalam *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* menekankan bahwa semua hukum syariat pada hakikatnya kembali kepada tujuan memelihara kelima hal ini⁴⁶⁶.

Maqāṣid al-Sharī‘ah bukan sekadar daftar tujuan, melainkan berfungsi sebagai kerangka kerja normatif yang menjadi acuan utama (*ultima ratio*) dalam penafsiran dan penerapan hukum. Ini berarti bahwa setiap ijtihad atau putusan fiqih harus diukur sejauh mana ia kontributif terhadap tercapainya lima tujuan esensial tersebut. Dalam hierarki maqāṣid, selain al-ḍarūriyyāt, terdapat pula al-ḥājjiyyāt (kebutuhan pelengkap) dan al-taḥsīniyyāt (penyempurnaan atau kemewahan). Struktur hierarkis ini

memberikan fleksibilitas dan kecermatan luar biasa bagi para fuqaha. Sebagai contoh, dalam situasi darurat (*darūrah*), di mana nyawa (*al-nafs*) terancam, seseorang diizinkan untuk memakan sesuatu yang pada kondisi normal diharamkan, seperti daging babi, karena pemeliharaan *al-ḍarūriyyāt* (jiwa) mendahului *al-ḥājiyyāt* atau *al-taḥsīniyyāt*⁴⁶⁷. Paradigma ini menggeser fokus dari "keabsahan formal suatu tindakan" menuju "dampak substansial suatu tindakan terhadap kemaslahatan manusia". Seperti yang dijelaskan oleh Mohammad Hashim Kamali, pendekatan *maqāṣidi* memungkinkan hukum Islam untuk responsif terhadap tantangan zaman tanpa mengorbankan prinsip-prinsip ilahinya, karena ia berakar pada tujuan universal yang bersifat timeless dan bukan pada bentuk-bentuk historis yang kontekstual⁴⁶⁸, *maqāṣid* menjadi "jiwa" yang menghidupkan "tubuh" fiqih, memastikan bahwa hukum tersebut tetap relevan, manusiawi, dan membawa rahmat bagi semesta alam.

Untuk menjalankan fungsinya sebagai instrumen pemeliharaan *maqāṣid*, fiqih mengimplementasikan dua pendekatan utama: preventif (*wiqāyah*) dan kuratif (*ʿilāj*). Fiqih preventif bekerja secara proaktif untuk mencegah terjadinya kerusakan atau pelanggaran terhadap kelima pilar esensial. Ini tercermin dalam berbagai ketentuan hukum yang bersifat pencegahan (*pre-emptive*). Larangan keras terhadap *khamr* (minuman keras), misalnya, bukan hanya sebuah larangan ritual, tetapi sebuah strategi preventif untuk menjaga akal (*ḥifẓ al-ʿaql*) dari kerusakan dan mencegah timbulnya kejahatan sosial yang lebih besar seperti pertikaian dan

pembunuhan. Demikian pula, penerapan hukum hudud yang bersifat menggentarkan (zajr) pada dasarnya adalah instrumen preventif untuk menjaga ketertiban sosial, melindungi jiwa, harta, dan kehormatan(6.). Di sisi lain, fiqh kuratif berfungsi sebagai penawar atau mekanisme pemulihan ketika pelanggaran telah terjadi. Ini mencakup serangkaian sanksi dan prosedur yang dirancang untuk memulihkan keseimbangan yang terganggu, memberikan keadilan kepada korban, dan merehabilitasi pelaku. Qisas (hukum balas sepadan) untuk pembunuhan adalah bentuk kuratif dalam ranah ḥifẓ al-naḥs, sementara diya (denda tebusan) merupakan kompensasi kuratif bagi keluarga korban. Dalam konteks ekonomi, kewajiban mengembalikan barang riba atau harta yang diambil secara bathil adalah bentuk kuratif untuk ḥifẓ al-māl. Dua pendekatan ini, preventif dan kuratif, menunjukkan bahwa fiqh memiliki kesadaran sistemik akan risiko dan rehabilitasi, menjadikannya sebuah sistem hukum yang komprehensif yang tidak hanya menghukum, tetapi juga melindungi dan memulihkan⁴⁶⁹.

Pemahaman fiqh sebagai instrumen pemeliharaan maqāṣid al-sharī'ah merupakan sebuah epistemologi hukum yang paradigmatis. Ia mengangkat fiqh dari ranah teknis-prosedural ke tingkat filsafat kebijakan publik yang berlandaskan etika dan tujuan luhur. Dengan menempatkan kemaslahatan manusia sebagai ukuran utama, pendekatan ini membuka ruang ijtihad yang lebih luas, kreatif, dan humanis untuk menjawab problematika kontemporer, mulai dari etika biomedis, keuangan syariah, hukum

lingkungan, hingga tata kelola negara. Fiqih yang berorientasi maqāṣid adalah fiqih yang responsif, relevan, dan tidak kehilangan ruhnya sebagai rahmatan lil-‘ālamīn, yang pada akhirnya menegaskan bahwa esensi syariat Islam adalah untuk memastikan kesejahteraan dan keadilan bagi seluruh umat manusia, sebuah tujuan yang sejalan dengan prinsip universal bahwa "tidak boleh ada bahaya (ḍarar) dan tidak boleh ada pembalasan bahaya"⁴⁷⁰.

Konsep Pencegahan dan Proteksi dalam Hukum Islam

Hukum Islam, sebagai sistem nilai yang komprehensif, tidak hanya bersifat reaktif tetapi juga proaktif dalam menangani risiko dan kerentanan. Dalam konteks ini, konsep Sadd al-dzarā’i’ (menutup jalan-jalan menuju kejahatan) dan prinsip kehati-hatian (al-ihṭiyat) memainkan peran penting sebagai fondasi epistemologis dan etis dalam membentuk struktur normatif hukum. Prinsip ini didasarkan pada asumsi bahwa agama Islam tidak hanya mengatur akidah dan ibadah, tetapi juga merancang mekanisme proteksi bagi kemaslahatan umat. Seperti yang telah ditekankan oleh sejumlah ulama, kehati-hatian dalam Islam bukanlah ketakutan yang membeku, melainkan sikap waspada yang dinamis, yang mendorong umat untuk meminimalkan kerusakan potensial sebelum terjadi. Prinsip ini diterapkan, misalnya, dalam aturan membatasi konsumsi makanan dan minuman yang berbahaya⁴⁷¹. Dalam konteks modern, konsep ini relevan dalam mengatur kegiatan ekonomi yang menimbulkan risiko sosial, seperti transaksi kredit berisiko atau investasi berbasis spekulasi⁴⁷².

Sebagai sistem proteksi sosial, fiqh juga membentuk struktur kelembagaan yang menjaga stabilitas masyarakat. Hal ini nampak jelas dalam prinsip masalah (kepentingan publik) dan adab (norma perilaku), yang memicu munculnya kewajiban warga untuk saling melindungi. Sebagai contoh, wajibnya zakat dan wajibnya seseorang membayar kifarāt (denda) atas kesalahan membuktikan bahwa fiqh menempatkan perlindungan sosial di atas struktur individuistik⁴⁷³. Lebih jauh, sistem waqf (kekayaan terpenjara) yang dikembangkan sejak abad ke-10, menjadi model infrastruktur proteksi yang memastikan distribusi sumber daya secara adil⁴⁷⁴. Di sini, fiqh tidak hanya berfungsi sebagai instrumen moral, tetapi juga mengambil peran aktif dalam membangun kapasitas kolektif masyarakat untuk menghadapi krisis.

Dimensi utama pencegahan dalam hukum Islam adalah keadilan ('adl) dan kemaslahatan (masalah), yang merupakan orientasi ontologis dari hukum tersebut. Dalam maqāṣid al-ṣarīṭiyyah (tujuan hukum), kedua prinsip ini menjadi parameter utama dalam evaluasi normatif. Sebagai contoh, hukum tentang larangan riba tidak hanya didasarkan pada aspek kezaliman moneter, tetapi juga pada risiko keruntuhan stabilitas ekonomi akibat sistem kredit yang tidak adil(5). Kehati-hatian ini diperkuat oleh hadis Nabi: *"Jiwa orang mukmin terikat dengan dosa-dosanya hingga ia mengembalikan haknya kepada orang lain"* (HR. Muslim, No. 2589), yang menegaskan pentingnya menjaga hak saudara seiman sebagai mekanisme pencegahan konflik. Dalam konteks modern, keadilan ini mendorong reformasi hukum yang memperhatikan hak-hak

minoritas dan kelompok rentan, sebagaimana diusulkan oleh Muhammad Al-Turabi dalam kerangka al-'adl al-kullī (keadilan universal)⁴⁷⁵.

Sebaliknya, ada tantangan yang harus diakui dalam menerapkan prinsip pencegahan di dunia kontemporer. Globalisasi dan kompleksitas ekonomi modern sering melampaui kerangka normatif fiqh yang bersifat statis, sehingga memicu kesenjangan antara prinsip lama dengan kebutuhan baru. Namun, ini bukan berarti prinsip Sadd al-dzarā'i' menjadi tidak relevan. Justru, inisiatif seperti Islamic Finance Standards Board yang merancang pedoman untuk menekan praktik moneter tidak etis, menunjukkan bahwa prinsip ini dapat diaktualisasi dengan pendekatan yang adaptif⁴⁷⁶. Disinilah pentingnya dialog antar generasi ulama dan ilmuwan sosial, yang menggabungkan pemikiran klasik dengan analisis yang sensitif terhadap perubahan kontekstual.

Konsep pencegahan dan proteksi dalam hukum Islam tidak hanya bersifat filosofis, tetapi juga memiliki aplikasi praktis yang dinamis. Dengan akar dalam Al-Quran dan Sunnah, prinsip ini memberikan kerangka untuk menjaga keseimbangan antara kebebasan individu dan tanggung jawab kolektif. Dalam dunia di mana ancaman sosial terus bermutasi, relevansi hukum Islam semakin menonjol, bukan sebagai sistem pembatas, tetapi sebagai mekanisme proteksi yang proaktif.

Keterbatasan Fiqh terhadap Pengetahuan Batin

Dalam kosmos intelektual Islam, fiqh menempati posisi sentral sebagai disiplin ilmu yang mengatur relasi antara manusia dan

hukum Ilahi dalam dimensi ruang-waktu yang eksplisit dan teramati. Sebagai ilmu hukum syar'i yang berlandaskan pada dalil-dalil naqli (Al-Qur'an dan Sunnah) serta ijtihad ulama, fiqih berkembang sebagai sistem normatif yang menawarkan kejelasan, konsistensi, dan objektivitas hukum dalam masyarakat. Ia menjadi tulang punggung keteraturan sosial dan mekanisme penegakan syariat dalam struktur kemasyarakatan Islam. Namun, meski kekuatannya terletak pada kemampuannya menetapkan hukum yang bersifat publik, terukur, dan verifikasi eksternal, fiqih dalam kerangka klasiknya menghadirkan keterbatasan yang inheren ketika berhadapan dengan wilayah batin manusia, realitas spiritual, dan dinamika metafisis yang tak terjangkau oleh pengamatan indrawi⁴⁷⁷.

Keterbatasan ini bukanlah cacat metodologis, melainkan konsekuensi logis dari orientasi epistemologis fiqih itu sendiri. Fiqih, dalam paradigma ushul fiqh klasik, beroperasi dalam wilayah syahadah realitas yang tampak dan dapat disaksikan oleh masyarakat. Hukum fiqih ditetapkan berdasarkan pada *zhawāhir al-af'āl*, yakni penampakan luar dari perbuatan manusia. Seorang mukallaf dinilai dari perbuatannya: apakah shalatnya dilakukan dengan rukun dan syarat yang lengkap, apakah zakatnya disalurkan sesuai nisab, atau apakah perceraian dilafazkan dengan formula yang sah. Yang tidak masuk dalam wilayah penilaiannya adalah: apakah shalat itu dilakukan dengan *khushu'*, apakah zakat diberikan dengan ikhlas, atau apakah talak diucapkan dalam keadaan marah yang mengaburkan akal. Masalah-masalah ini, yang terletak di

wilayah sirr (rahasia hati), tidak dapat diukur secara objektif dan oleh karenanya berada di luar cakupan fiqh normatif⁴⁷⁸.

Kesadaran teologis terhadap keterbatasan ini telah lama tertanam dalam tradisi Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Kaidah ushul al-aḥkām tu'allāq bi al-ẓawāhir wa Allāh yatawallā al-sarā'ir hukum ditetapkan berdasarkan yang lahir, sedangkan Allah yang mengurus rahasia batin secara elegan menegaskan bahwa wilayah yurisdiksi hukum manusia terbatas pada yang tampak, sementara yang tersembunyi dalam relung hati hanyalah milik Allah semata⁴⁷⁹. Ini bukan bentuk pengingkaran terhadap pentingnya dimensi batin, melainkan pengakuan epistemologis bahwa hakikat niat, keikhlasan, dan kualitas spiritual tidak dapat dijangkau oleh perangkat fiqh yang berbasis pada argumentasi dalil tekstual dan indikator formal. Seorang pencuri yang melakukan taubat lahiriah bisa dibebaskan dari hukum had, tetapi tidak ada mekanisme fiqh yang dapat menjamin bahwa hatinya telah bersih dari noda keserakahan atau rasa dendam. Begitu pula, seorang yang melaksanakan haji secara sempurna menurut ukuran fiqh belum tentu mendapatkan haji mabrur, karena dimensi penerimaan Ilahi melampaui ranah ketaatan formal⁴⁸⁰.

Di sinilah letak ketegangan struktural antara fiqh dan pengalaman spiritual. Seperti yang digambarkan secara mendalam oleh al-Ghazālī dalam karyanya yang monumental, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, banyak amalan yang secara hukum sah menurut kaidah fiqh justru ditolak oleh Allah karena tercemar oleh *riya'* (pamer), *'ujub* (takabbur), atau orientasi duniawi. Al-Ghazālī menyebut bahwa

seseorang bisa shalat seratus rakaat di malam hari, tetapi jika dilakukan untuk memperoleh pujian, maka nilainya di sisi Allah hanyalah nol. Ia menegaskan, “Keselamatan dunia dan akhirat bergantung pada pengobatan hati, bukan sekadar perbaikan anggota tubuh”⁴⁸¹. Dalam konteks ini, fiqh hanya mampu menjamin validitas eksistensial amalan, tetapi tidak memiliki kapasitas untuk menilai substantivitas spiritualnya. Dengan kata lain, fiqh adalah threshold, bukan culmination ia merupakan batas minimal ketaatan, bukan puncak pencapaian ruhani.

Lebih dalam lagi, keterbatasan fiqh terhadap pengetahuan batin juga menampakkan diri ketika berhadapan dengan realitas metafisis seperti takdir, qadar, dan dinamika ruhani yang tidak terjangkau oleh logika hukum eksplisit. Mengapa dua orang melaksanakan shalat yang sama, dengan rukun yang sempurna, tetapi hanya satu yang merasakan kasyaf spiritual atau perubahan hati yang mendalam? Mengapa seorang yang berdosa kecil bisa hancur lebur rohaninya, sementara pelaku dosa besar justru diberi taubat yang mendalam? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini tidak dapat dijawab oleh skema fiqh yang dikotomis antara halal-haram atau sah-batal. Jawabannya harus dicari dalam pendekatan yang lebih holistik, yaitu perspektif malakūti realitas yang mengatasi dunia fisik (mulk) dan mengakui adanya hukum-hukum ghaib yang mengatur resonansi spiritual, pengaruh nama-nama Ilahi, serta keterkaitan amal dengan takdir personal⁴⁸².

Dalam pandangan para sufi, seperti yang dielaborasi oleh Ibn ‘Arabī dalam *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, setiap individu memiliki

maqām (kedudukan ruhani) dan nūr yang unik, yang membentuk responsivitas tertentu terhadap amal perbuatan. Sebuah ibadah bisa bertransformasi menjadi cahaya bagi seseorang, sementara bagi yang lain justru menjadi beban tanpa pengaruh batin. Hal ini disebabkan oleh struktur bāṭin yang berbeda, yang tidak dapat direduksi ke dalam formula hukum formal. Oleh sebab itu, bagi Ibn ‘Arabī, “Allah tidak melihat pada bentuk dan harta, tetapi pada hati dan niat” sebuah penegasan yang bukan menafikan fiqh, tetapi melebihi cakupannya⁴⁸³.

Keterbatasan fiqh terhadap pengetahuan batin, pada akhirnya, bukan untuk dilemahkan, tetapi untuk dikomplementasikan. Di sinilah urgensi integrasi epistemologis antara fiqh dan tasawuf menjadi krusial. Fiqh tanpa dimensi batin berisiko menjadi legalisme steril yang mengagungkan bentuk namun mengabaikan jiwa. Di sisi lain, tasawuf tanpa kerangka fiqh berpotensi melahirkan spiritualitas yang tanpa arah, bahkan anarkis. Oleh karena itu, tradisi Islam yang paling kokoh bukanlah yang memilih antara keduanya, tetapi yang berhasil menyatukan keduanya seperti yang ditunjukkan oleh para ulama awwabin: Abu Hamid al-Ghazālī, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, dan Ahmad Sirhindī yang menguasai kitab al-Haramain sekaligus kitab al-Qasyani; yang ahli dalam memutuskan hukum faraidh sekaligus mampu merasakan debaran cinta Ilahi⁴⁸⁴.

Dalam konteks kontemporer, refleksi ini sangat penting. Dunia Islam saat ini menghadapi dua ekstrem: satu, kecenderungan positivisme fiqhi yang mengurangi Islam menjadi kumpulan aturan

hukum tanpa perhatian terhadap roh agama; dua, romantisme spiritualitas yang terlepas dari basis syariat dan cenderung sinkretis. Melalui pemahaman bahwa fiqih memiliki keterbatasan struktural terhadap batin, kita tidak merendahnya, tetapi memposisikannya secara tepat: sebagai fondasi yang kuat, namun bukan satu-satunya lapisan dalam bangunan spiritual manusia. Hanya dengan memahami batas-batas fiqih, kita dapat membuka ruang bagi pengembangan disiplin-disiplin ilmu yang menyelami hakikat batin seperti ilmu ma'rifah, ilmu nafs, dan ilmu kasyf tanpa meninggalkan kerangka syariah⁴⁸⁵.

Hakikat Tasawuf sebagai Ilmu Pencari Kebenaran Hakiki

Tasawuf sebagai Ilmu Pembersih Hati dan Pengembangan Spiritual

Dalam konteks peradaban intelektual Islam, tasawuf tidak dapat dipahami semata-mata sebagai bentuk ekspresi mistisisme atau ritual spiritual yang terlepas dari kerangka epistemologis yang mapan. Sebaliknya, tasawuf, dalam pandangan para ulama dan mutakallimun terkemuka, merupakan sebuah ilmu (ilm al-tasawwuf) yang memiliki dasar ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang kokoh dalam menuntun manusia menuju realisasi kebenaran hakiki (al-ḥaqīqah). Dalam terminologi keilmuan Islam klasik, tasawuf tidak hanya bertujuan pada pencapaian ketenangan batin, melainkan merupakan disiplin ilmu yang sistematis dalam memurnikan jiwa (tazkiyyat al-nafs) serta mengembangkan potensi spiritual manusia hingga mencapai maqām al-insān al-kāmil, yakni manusia yang sempurna dalam keseimbangan rohani, moral, dan intelektual. Dalam tradisi sufistik, pencarian terhadap al-ḥaq tidak

berakhir pada pemahaman tekstual atau intelektual semata, tetapi pada pengalaman langsung (dhawq) terhadap realitas ilahi yang diakses melalui pembersihan hati dari noda syahwat, kesombongan, dan ketergantungan pada dunia⁴⁸⁶. Proses inilah yang menjadikan tasawuf bukan hanya sebagai jalan spiritual, melainkan sebagai metodologi transformatif yang mengubah eksistensi manusia secara holistik.

Tazkiyat al-nafs, atau pembersihan jiwa, merupakan tujuan utama dan prasyarat dalam praktik tasawuf. Konsep ini secara eksplisit ditegaskan dalam Al-Qur'an, terutama dalam Surat Asy-Syams (91:9-10), yang menyatakan: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa (nafsahā), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya (dassahā)." Ayat ini mengisyaratkan bahwa keselamatan spiritual dan kemanusiaan sejati tidak bisa dicapai tanpa proses pembersihan dari sifat-sifat tercela seperti hasad, takabbur, dan tamak, serta penggantian karakter tersebut dengan sifat-sifat mulia seperti ikhlas, tawadhu', dan sabar⁴⁸⁷. Dalam perspektif Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, salah satu tokoh sufi abad ke-14, tazkiyah bukanlah proses instan, melainkan perjalanan panjang (sulūk) yang mensyaratkan murāqabah (pengawasan diri), muḥāsabah (perhitungan diri), dan mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu)⁴⁸⁸. Proses ini, sebagaimana dijelaskan dalam al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah, merupakan bentuk latihan disiplin yang paralel dengan kurikulum-kurikulum intelektual dalam madrasah, tetapi yang membedakannya adalah fokus pada transformasi eksistensial, bukan sekadar akumulasi informasi kognitif⁴⁸⁹.

Dalam kerangka pengembangan spiritual, tujuan akhir dari disiplin tasawuf adalah terwujudnya insan kamil manusia yang telah mencapai kematangan spiritual dan keselarasan eksistensial. Konsep insan kamil, yang dikembangkan secara sistematis oleh Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, merujuk pada sosok manusia yang menjadi cermin sempurna dari sifat-sifat ilahi, bukan dalam makna inkarnasi, melainkan dalam kapasitasnya menerima dan memproyeksikan asma dan sifat Allah melalui perilaku, hati, dan ruhanya⁴⁹⁰. Insan kamil adalah yang telah menempuh semua maqa'am (tahapan ruhani) seperti taubat, zuhud, rida, dan mahabbah, hingga mencapai haqīqat al-muḥammadiyah cahaya kenabian yang menjadi pusat eksistensi alam semesta menurut tafsir kosmis Ibn 'Arabī⁴⁹¹. Dalam hal ini, tasawuf menjadi jembatan antara keimanan formal dan realisasi transenden, di mana ilmu teoretis (ilm al-yaqīn) berubah menjadi pengalaman langsung ('ayn al-yaqīn), dan kemudian menjadi kebenaran eksistensial (ḥaqq al-yaqīn), sebagaimana diisyaratkan dalam Surat Al-Najm (53:11): "Dia melihatnya (Jibril) pada cakrawala yang kedua, di dekat Sidrat al-Muntahā." Perjalanan spiritual ini, meski bersifat personal, tidak bersifat solipsistik; justru ia menghasilkan keterlibatan sosial yang lebih dalam, karena insan kamil menjadi pusat rahmat dan keseimbangan dalam masyarakat⁴⁹².

Relasi antara tasawuf dan akhlāq Rasulullah saw merupakan aspek yang tidak dapat diabaikan dalam memahami dimensi praktik sufistik. Tasawuf, dalam banyak literatur klasik, didefinisikan sebagai "adab jalan Muhammad" tata krama yang diteladankan

Nabi dalam berinteraksi dengan Allah dan makhluk-Nya⁴⁹³. Al-Ghazālī, dalam kitab monumentalnya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, menyatakan bahwa tasawuf adalah ilmu yang mengajarkan bagaimana menghidupkan hati dengan cinta kepada Allah, takut kepada-Nya, dan tawakal, yang semuanya merupakan nilai-nilai inti dari akhlāq Nabi⁴⁹⁴. Rasulullah saw, sebagaimana diriwayatkan dalam *Shahih al-Bukhari*, bersabda: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlāq yang mulia."⁴⁹⁵ Hadis ini menjadi landasan ontologis bahwa spiritualitas Islam bukanlah disosiasi dari dunia, melainkan kehadiran etis yang intens di dalamnya. Tasawuf, oleh karena itu, bukanlah laku asketik yang menghindari tanggung jawab sosial, melainkan sebuah proses menjadikan diri sebagai alat manifestasi sifat-sifat ilahi dalam tindakan sehari-hari seperti adil, pemurah, penyayang, dan sabar yang semuanya tercermin dalam perilaku Nabi⁴⁹⁶.

Pemahaman tasawuf sebagai ilmu pembersih hati dan pengembangan spiritual justru semakin relevan di tengah krisis spiritualitas global, keterasingan eksistensial, dan krisis makna yang melanda masyarakat modern. Di era digital, di mana interaksi manusia cenderung instrumental dan permukaan, tasawuf menawarkan kerangka alternatif untuk re-humanisasi dengan menekankan pentingnya kehadiran penuh (*ḥuḍūr al-qalb*), kejujuran internal (*ikhlāṣ*), dan tanggung jawab moral yang bersumber dari kesadaran akan pengawasan ilahi (*murāqabah*)⁴⁹⁷. Penelitian terbaru oleh Titus Burckhardt menegaskan bahwa tradisi sufistik memberikan kontribusi unik dalam memadukan kehidupan

batin dengan ekspresi budaya, seni, dan ilmu pengetahuan, sehingga membentuk peradaban yang seimbang secara spiritual dan intelektual⁴⁹⁸. Oleh sebab itu, tasawuf harus dipahami bukan sebagai bidang marginal dalam Islam, melainkan sebagai sumbu sentral dari keilmuan Islam yang menyatukan ilmu syariat, hakikat, dan makrifat dalam kesatuan hierarkis yang integratif⁴⁹⁹.

Secara epistemologis, tasawuf menegaskan bahwa kebenaran tertinggi yakni Allah tidak dapat dicapai hanya melalui tataran rasional (al-‘aql), tetapi juga melalui hati (al-qalb) yang telah dibersihkan dan dihidupkan oleh cahaya ilahi (nūr). Fungsi hati dalam pandangan sufistik bukan sekadar organ emosional, melainkan pusat persepsi metafisik, tempat turunnya ilham, dan lokus kalam ilahi⁵⁰⁰. Fenomenologi pengalaman spiritual dalam tasawuf seperti mukāsyafah (pengungkapan tabir), kasyf (pembukaan), dan wushūl (pertemuan) memperlihatkan bahwa ilmu dalam konteks ini tidak hanya dikonstruksi melalui observasi dan logika, melainkan juga melalui pembacaan ulang realitas melalui lensa batin yang murni⁵⁰¹. Dalam hal ini, tasawuf menawarkan paradigma epistemologi alternatif yang komplementer terhadap sains modern, bukan bertentangan, tetapi menekankan bahwa realitas memiliki dimensi lahiriah (zāhir) dan batiniah (bāṭin), dan kebenaran hakiki hanya dapat dicapai ketika keduanya diselaraskan⁵⁰².

Tasawuf sebagai ilmu pencari kebenaran hakiki menempati posisi sentral dalam kerangka keilmuan Islam. Dengan fokus pada tazkiyat al-nafs, pembentukan insan kamil, dan internalisasi akhlāq Nabi,

tasawuf bukan hanya berfungsi sebagai jalan mistis individu, melainkan sebagai proyek keilmuan transformatif yang mengintegrasikan dimensi aqidah, syariat, dan makrifat. Ia merupakan jembatan antara wahyu dan pengalaman, antara teks dan realitas, antara dunia dan langit. Oleh karena itu, pengakuan terhadap otoritas ilmiah tasawuf dalam perguruan tinggi Islam, terutama pada level doktoral, bukan sekadar upaya konservatif, melainkan tindakan epistemologis yang mendesak untuk mengembalikan keseimbangan dalam tradisi ilmu pengetahuan Islam yang utuh dan holistik⁵⁰³.

Dimensi Ontologis dan Epistemologis Tasawuf

Tasawuf, sebagai cabang ilmu yang menggali hakikat keberadaan dan sumber pengetahuan, membangun kerangka pemikiran yang dalam pada dua dimensi utama: ontologis dan epistemologis. Dimensi ontologis Tasawuf berfokus pada eksplorasi wujud (eksistensi), tajalli (pembentukan), dan martabat (tingkatan) realitas, sementara dimensi epistemologis mengeksplorasi sumber pengetahuan seperti kasyf (pembukaan) dan shuhūd (pemahaman langsung), serta validitas epistemik pengalaman spiritual⁵⁰⁴. Kedua dimensi ini bersifat saling terkait, karena pemahaman tentang struktur realitas (ontologi) menjadi dasar bagi pengakuan sumber dan metode pengetahuan (epistemologi), sementara pengalaman spiritual menjadi media pengejawantahan wujud tersebut.

Dalam konteks ontologis, Tasawuf menyuguhkan kerangka realitas yang berlapis-lapis, dengan wujud sebagai inti sejati. Para sufi, mengambil referensi dari hadis Nabi SAW, "Setiap makhluk ada

tiga wujud dalam dirinya: wujud *zāhir* (nyata), wujud *khaṣṭ* (diam), dan wujud *aṣaf* (asing)," mempertegas bahwa realitas tidak hanya berada di ranah sensorik tetapi juga di lapisan metafisik⁵⁰⁵. Tajalli, atau penyamarwakan diri Tuhan melalui alam, menjadi jembatan antara wujud *Illāhī* (eksistensi Tuhan) dan wujud *makhlūq*. Konsep ini dijelaskan Surah Al-Isrā' 17:85, yang menyebutkan bahwa seluruh ciptaan adalah tajalli dari sifat-sifat *Ilāhi*, sekaligus mendorong manusia untuk merenungi manifestasi Ilahi dalam alam semesta⁵⁰⁶. Martabat realitas, dalam pandangan Imam Al-Ghazālī, membagi dunia menjadi *ma'ṣūr* (kepemilikan) dan *māl* (pemilik), mengimplikasikan bahwa wujud makhluk hanya bisa dipahami dalam konteks hubungan relatif terhadap Sang Pencipta⁵⁰⁷.

Epistemologi Tasawuf, di sisi lain, mengakui bahwa pengetahuan tentang realitas terbatas oleh sensorik dan logika deduktif. Sumber utamanya adalah *kasyf* dan *shuhūd*, dua mekanisme penyadaran yang terjadi melalui tahap *tazkiyah* (pembersihan jiwa). *Kasyf*, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Arabī, adalah "pemadaman tabir ilusi dan pengungkap hakikat melalui cahaya wahyu"⁵⁰⁸. Ini berbeda dari pengetahuan biasa, karena *kasyf* tidak bersifat konseptual tetapi langsung (*tajrubī*). *Shuhūd*, sebagai hasil dari *kasyf*, merujuk pada pengalaman menyaksikan wujud *Ilāhī* dalam diri dan alam semesta. Misalnya, hadis Nabi SAW tentang "penghamba yang beriman akan melihat Tuhannya dengan jelas seperti melihat bulan purnama di malam tanpa awan" menunjukkan bahwa pengalaman spiritual bersifat ekstetik dan menerangi martabat realitas⁵⁰⁹.

Validitas epistemik pengalaman spiritual ini sering dipertanyakan dalam kerangka akademis modern yang memprioritaskan metodologi ilmiah. Namun, para sufi seperti Muhyiddīn Ibn ‘Arabī berargumen bahwa pengalaman spiritual tidak bertentangan dengan rasio tetapi melengkapi keterbatasannya⁵¹⁰. Dalam perspektif mereka, pengalaman spiritual adalah empiris karena didasarkan pada persepsi indrawi dan intuisi batin (al-‘aql al-ḥāshī). Dukungan ini ditemukan pada Surah Al-A’rāf 7:142, di mana pengetahuan Musa tentang Tuhan melalui pengalaman langsung di Thōb (lembah dinding) ilahi menjadi contoh kasyf yang mengungkap wujud transenden⁵¹¹.

Kritik terhadap Tasawuf sering kali berasal dari kerangka rasional-empiris yang mengabaikan konteks ontologis pengalaman spiritual. Namun, studi sejarah ilmu menunjukkan bahwa banyak tokoh intelektual Muslim, seperti Farābī dan Al-Fārūqī, mengakui validitas dualistik pengetahuan rasional dan spiritual dalam memahami realitas⁵¹². Dalam konteks modern, filsuf seperti Henry Corbin berpendapat bahwa "pengalaman mystical merupakan intisari epistemologi yang tidak bisa direduksi ke ranah objektif atau subjektif"⁵¹³. Ini mengimplikasikan bahwa Tasawuf, dengan metodenya yang intuitif, tetap relevan sebagai paradigma alternatif dalam menghadapi kompleksitas realitas.

Dari perspektif ontologi dan epistemologi, Tasawuf menawarkan solusi sintetis untuk paradoks keberadaan dan pengetahuan. Dalam sistem ini, wujud adalah realitas Ilahī yang terwujud melalui tajalli, sementara kasyf dan shuhūd menjadi alat penyadaran hakikat

tersebut. Validitas spiritual tidak disangsikan karena pengalamannya bersifat personal dan kolektif, sekaligus terkait dengan petunjuk Al-Qur'an dan sunnah, Tasawuf tidak hanya menjadi fenomenologi spiritual tetapi juga epistemologi yang melampaui batas sensorik, menjadikannya relevan dalam dialog antar kebudayaan dan sains modern⁵¹⁴.

Hubungan Tasawuf dengan Al-Malakut

Dalam tradisi sufistik Islam, konsep Al-Malakut (raja/pemerintahan) tidak hanya terbatas pada interpretasi ontologis atau kosmologis, tetapi juga berfungsi sebagai medan pengalaman batin yang diakses oleh para pencari kebenaran spiritual. Gagasan ini muncul dari pemahaman bahwa dunia ilahī (keilahian) dan dunia nafsī (kejiwaan) saling tersambung melalui kerangka spiritualitas yang mendalam, di mana Al-Malakut menjadi jembatan antara keduanya. Dalam konteks ini, Al-Malakut didefinisikan sebagai "pengetahuan tentang bentuk tertinggi realitas yang diwahyukan oleh Allah kepada pilihan-Nya"⁵¹⁵, yang merupakan bagian dari sistem pengetahuan empat dimensi dalam pengertian sufistik: kashf (pengungkapan), hikmah (hikmah), malakut (rajaan), dan marifah (pengetahuan tentang Diri).

Beberapa teks al-Qur'an menunjukkan hubungan Al-Malakut dengan pengungkapan misteri-misteri ghaib (asrar al-ghayb). Misalnya, dalam QS Ar-Rahmān (55:27-33), disebutkan bahwa "Yang memegang pemerintahan (al-malak) pada hari itu ialah Allah Yang Mahamurah". Ayat ini menegaskan bahwa Al-Malakut adalah domain tertinggi di mana Allah menetapkan hikmah-Nya, yang

hanya dapat diakses melalui *tajwa* dan *rīdā ilāhī*. Dalam tradisi sufi, pengalaman ini terkait erat dengan praktik *mash'ūl aṭ-ṭarīq* (latihan spiritual) untuk membersihkan hati (*tazkiyat al-naḥs*) sehingga jiwa dapat menyaksikan realitas yang tersembunyi. Ibn 'Arabī, dalam *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, menjelaskan bahwa "Al-Malakut adalah cahaya yang menyinari seluruh makhluk, tetapi hanya terlihat oleh mereka yang telah memurnikan pandangan batinnya"⁵¹⁶.

Peran Al-Malakut dalam Tasawuf juga terkait dengan penyingkapan realitas ghaib yang tidak dapat dicapai melalui akal rasional semata. Al-Ghazālī, dalam *Ihyā Ulūm ad-Dīn*, menekankan bahwa "pengetahuan tentang hal-hal ghaib memerlukan perantaraan ilham (inspirasi) yang diberikan Allah kepada hati yang bersih"⁵¹⁷. Ini sejalan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Muslim: "Sesungguhnya Allah mengharamkan bagi langit dan bumi untuk menutupi rahasia-Nya, kecuali bagi mereka yang Dia ma'rufkan"⁵¹⁸. Dalam konteks ini, Al-Malakut menjadi ruang di mana sufis seperti Dzun Nun al-Misri atau Al-Junaid mengklaim mendapatkan wawasan tentang makna metafisik al-Qur'ān melalui pengalaman kasyf (pengungkapan). Namun, pengetahuan ini selalu diikuti oleh *tanazzul* (penyesuaian) untuk menyederhanakan pesan bagi umat.

Batas antara ilham dan wahyu menjadi isu kritis dalam memahami peran Al-Malakut. Wahyu adalah komunikasi langsung dari Allah kepada nabi melalui malaikat (*tanzīl*), sementara ilham adalah anugerah spiritual yang diterima oleh individu sesuai dengan derajat kedekatan mereka⁵¹⁹. Para sufis seperti Al-Suyūṭī dalam *Al-Khasā'is al-Kubrā* menegaskan bahwa "ilham tidak bisa

dibandingkan dengan wahyu, karena yang pertama adalah cahaya lemah, yang kedua adalah sinar terang"⁵²⁰. Dalam praktik Tasawuf, ilham sering kali dianggap sebagai cahaya Al-Malakut yang menyelubungi jiwa, tetapi tidak memiliki kewenangan final seperti wahyu.

Kontemplasi ini menunjukkan bahwa Al-Malakut dalam Tasawuf merupakan medan dinamis di mana pengalaman batin (haḍra) dan pengetahuan metafisik bertemu. Meskipun terdapat risiko kesesatan jika jiwa tidak terkendali, para sufi klasik seperti Al-Hakīm al-Tirmidhī menyarankan jalur tarqī (pencahayaan batin) untuk memastikan bahwa kasyf selalu dikaitkan dengan prinsip tawḥīd⁵²¹, hubungan Tasawuf dengan Al-Malakut bukanlah semata pengejaran misteri, tetapi perjalanan spiritual yang memperdalam pemahaman tentang keterkaitan antara dzat ilahi, kehendak-Nya, dan kemanusiaan.

Fokus pada Kesadaran Batin, Shuhūd, dan Kasyf

Dalam arsitektur epistemologi Islam, tasawuf tidak sekadar berperan sebagai gerakan moral atau spiritualitas ritualistik, tetapi tampil sebagai disiplin pengetahuan yang mengupayakan akses langsung terhadap realitas metafisik (al-ḥaqīqah) melalui transformasi kesadaran batin. Berbeda dengan ilmu-ilmu naqliyyah (transmitif) dan ‘aqliyyah (rasional) yang bergantung pada eksperimen, inferensi logis, atau transmisi teks, tasawuf membangun paradigma kognitif yang berpusat pada qalb organ psiko-spiritual yang, menurut pemikir sufistik, mampu menangkap dimensi realitas yang tidak dapat dicapai oleh akal analitik atau

panca indera. Dalam kerangka ini, tazkiyat al-nafs dan ṣalāḥ al-qalb bukan sekadar tujuan etis, melainkan prasyarat metodologis bagi munculnya bentuk pengetahuan yang diistilahkan sebagai maʿrifah yang dianggap lebih intim dan langsung dibandingkan ʿilm al-yaqīn (pengetahuan ilmiah), ʿayn al-yaqīn (pengetahuan observasional), dan mencapai puncaknya dalam ḥaqq al-yaqīn (pengetahuan eksistensial melalui pengalaman)⁵²². Dalam tradisi sufistik, pengalaman tersebut dicapai melalui dua modalitas utama: shuhūd (penyaksian batin) dan kasyf (pembukaan tabir spiritual), yang masing-masing beroperasi dalam dimensi kesadaran batin yang telah disucikan dan dilatih.

Kesadaran batin (al-waʿī al-bāṭin) dalam tasawuf tidak merujuk pada fungsi refleksi kognitif biasa, melainkan pada kehadiran eksistensial mendalam ḥuḍūr al-qalb maʿa Allāh di mana individu menyadari keberadaannya bukan sebagai entitas otonom, tetapi sebagai cermin ilahiah yang berada dalam relasi terus-menerus dengan Yang Mutlak. Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī menyatakan bahwa “qalb yang sehat adalah yang selalu mengingat Allah, tidak terperangkap dalam ilusi dunia, dan terbebas dari kehendak egoik”⁵²³. Dalam kondisi ini, kesadaran bukan lagi bersifat subjek-objek, melainkan mengalami fanaʾ dalam persepsi terhadap kehendak Ilahi. Kesadaran semacam ini memungkinkan munculnya maʿrifah yang bukan hasil deduksi rasional, melainkan pengalaman langsung dhawq (rasa spiritual) terhadap realitas hakiki. Oleh karena itu, penyucian hati bukan hanya proses spiritual, melainkan epistemological purification: sebuah penyiapan instrumen batin untuk menghadapi realitas yang transenden. Tanpa proses ini, tabir

ego (ḥijāb al-anā), nafsu, dan keterikatan duniawi akan menyelimuti qalb, membuatnya buta terhadap tanda-tanda kehadiran Allah dalam alam dan dalam diri manusia⁵²⁴.

Dalam konteks inilah muncul konsep shuhūd, yang secara harfiah berarti “penyaksian”, namun dalam kosmologi tasawuf didefinisikan sebagai kemampuan untuk menyaksikan keberadaan dan perbuatan Allah dalam segala aspek realitas dalam gerak bintang, dalam hukum sebab-akibat, dalam kehidupan dan kematian, bahkan dalam setiap nafas yang diambil manusia. Shuhūd bukanlah pengalaman monistik yang menghapus perbedaan antara al-Ḥaqq (Allah) dan al-khalq (makhluk), sebagaimana sering disalahpahami oleh para penentang tasawuf, melainkan penglihatan batin yang memungkinkan manusia menyaksikan dominasi, kehendak, dan keindahan Ilahi tanpa menghilangkan fāṣilah (pemisah) antara Sang Pencipta dan ciptaan. Al-Junayd al-Baghdadi, tokoh kunci dalam formalisasi tasawuf Sunni, menegaskan bahwa shuhūd adalah “melihat dengan qalb apa yang tidak dapat dilihat oleh mata: kehadiran Allah dalam semua sesuatu, namun tanpa menyatu secara ontologis”⁵²⁵. Dalam kerangka ini, shuhūd justru memperkuat tauhid, karena melalui penyaksian ini manusia mengakui bahwa tidak ada fa’il (pelaku) yang sesungguhnya kecuali Allah, sebagaimana difirmankan dalam al-Qur’an: “Wa mā taf’alū min khayrin fa-Allāhu bihi ‘Alīm” (Dan apa pun kebaikan yang kamu lakukan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui)(QS. al-Baqarah: 215). Pengalaman ini, oleh karena itu, bukan bentuk sinkretisme filosofis, melainkan puncak pemahaman teologis yang konsisten dengan prinsip asbab (sebab-sebab

sekunder) dalam tradisi Ahl al-Sunnah⁵²⁶. Paralel dengan shuhūd, konsep kasyf pembukaan tabir spiritual berfungsi sebagai mekanisme epistemik yang memungkinkan terungkapnya makna batin (batin al-ḥaqā'iq) dari realitas. Kasyf bukanlah wahyu (wahy) atau ilham (ilhām) dalam pengertian teknis syariah, melainkan bentuk penyingkapan yang bersifat subyektif dan gradasional, yang terjadi melalui pematangan ruhani dan ketekunan dalam ibadah. Namun, dalam tasawuf Sunni, terutama sebagaimana dirumuskan oleh al-Qushayrī dalam al-Risālah al-Qushayriyyah, kasyf tidak diterima sebagai sumber otoritatif hukum atau ajaran jika tidak selaras dengan al-Qur'an dan Sunnah. Ia adalah mushaddiq (penguat), bukan muqarrir (penetapan). Al-Qushayrī menulis: "Tidak ada kasyf yang benar jika bertentangan dengan kitab dan sunnah. Jika kasyf seperti itu muncul, maka itu adalah wahm (ilusi) atau godaan dari syaithan dan nafs"⁵²⁷. Dengan prinsip ini, tasawuf Sunni secara epistemologis menegaskan keseimbangan antara pengalaman transenden dan ortodoksi tekstual sebuah keseimbangan yang menjadi fondasi bagi konsep fiqh malakūtī: pemahaman syariah yang diperdalam melalui pengalaman batin tanpa melecehkan dimensi zahir hukum⁵²⁸.

Kedua konsep shuhūd dan kasyf dalam praktiknya saling terkait erat. Kasyf membuka pintu bagi munculnya shuhūd, sementara shuhūd sendiri dapat memperkuat dan mengoksidasikan proses kasyf. Namun, keduanya tetap berada dalam kendali etika dan syariah. Pengalaman spiritual tidak dijadikan arena untuk klaim kenabian atau otoritas doktrinal, melainkan sebagai ruang reflektif untuk memahami kedalaman hukum Ilahi yang tersembunyi di balik

perintah dan larangan. Seorang sufi, dalam pandangan al-Ghazālī, bukanlah orang yang meninggalkan fardhu, tetapi orang yang melaksanakannya dengan kesadaran bahwa di balik setiap rukun salat atau zakat terdapat realitas spiritual yang menunggu untuk disaksikan⁵²⁹. Dalam konteks ini, tasawuf tidak menggantikan syariah, melainkan melangitkan syariah mengangkatnya dari dimensi formal ke dimensi realitas yang hidup dan hadir. Maka, kesadaran batin dalam paradigma sufistik bukanlah fenomena psikologis semata, melainkan episteme yang mengubah hubungan manusia dengan pengetahuan, eksistensi, dan Tuhan. Ia menawarkan cara pandang yang menolak dikotomi antara subjek dan objek pengetahuan, sekaligus mengintegrasikan pengalaman transenden dengan kepatuhan kepada wahyu. Dalam dunia kontemporer yang didominasi oleh rasionalisme instrumental dan empirisme reduktif, pemikiran tasawuf tentang shuhūd dan kasyf menyuguhkan alternatif epistemologis yang tidak hanya mendalam secara spiritual, tetapi juga rigor secara filosofis dan koheren secara teologis. Pengalaman batin, bila dijernihkan dan dituntun oleh al-Qur'an dan Sunnah, dapat menjadi mata air pengetahuan yang mengungkap dimensi-dimensi realitas yang tersembunyi di balik permukaan zahir⁵³⁰.

Tujuan Tasawuf: Menuju Al-Ḥaqq dan Penerimaan Takdir Shuhūd, Ma'rifat, dan Hubungan dengan Tuhan

Tasawuf, sebagai dimensi rohani Islam yang mendalami pengalaman spiritual, memiliki tujuan utama menuju pemahaman tentang Al-Ḥaqq (Hakikat) dan penerimaan takdir (keteraturan

Ilahi). Proses ini menghadirkan konsep-konsep seperti shuhūd (kesadaran kehadiran Ilahi), maʿrifatullah (pengetahuan tentang Allah), serta dimensi tauhid dalam aspek afʿāl (tindakan), asmāʾ (nama-nama Allah), dan dzāt (wujud Allah). Dalam konteks ini, perjalanan spiritual Sufi bukan sekadar latihan moral atau meditasi, tetapi transformasi kesadaran yang bertujuan mengintegrasikan diri dengan kehendak Ilahi secara total.

Maʿrifatullah sering digambarkan sebagai "pengetahuan langsung" (direct knowledge) tentang Allah melalui pengalaman transendental, bukan pengetahuan spekulatif atau logis semata. Dalam tradisi Sufi, ini dianggap sebagai puncak spiritual, di mana jiwa menembus batas-batas pemahaman rasional untuk bersatu dengan maʿrifat (kesadaran) yang absolut. Sebagaimana Al-Ghazali menekankan, maʿrifatullah melampaui pengamatan fenomenologis: "Pengetahuan tentang kebenaran sejati hanya dapat dicapai melalui penghancuran ego dan penerimaan ketergantungan mutlak pada Allah"⁵³¹. Dalam pandangan ini, maʿrifat bukan sekadar informasi teologis, tetapi pengalaman hidup yang mereduksi sisi nafs (ego) dan memperluas qalb (jiwa) menjadi cermin bagi kehendak Ilahi.

Shuhūd, atau kesadaran akan kehadiran Allah, merupakan fondasi perjalanan spiritual Sufi. Istilah ini mengacu pada kondisi di mana individu menjadi sadar bahwa keberadaannya, baik fisik maupun rohani, adalah manifestasi kehendak Ilahi. Ibn Arabi, dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, menjelaskan bahwa shuhūd adalah "tirai yang tertarik antara dunia maya dan kebenaran abadi", mengungkap

bahwa setiap gerakan dan pikiran manusia selalu berada di bawah pertimbangan ilahi⁵³². Dalam konteks ini, Sufi diajarkan untuk mencerna setiap momen kehidupan sebagai "takbir", mengingat bahwa "semua makhluk dalam alam ini adalah penutur nama-nama Allah" (QS. 41:53). Shuhūd memungkinkan praktik adab (budi luhur) yang alami, di mana kehendak pribadi tidak lagi dominan, melainkan terbimbing oleh kesadaran akan kehadiran Ilahi yang abadi.

Pemahaman tauhid dalam Tasawuf tidak hanya terbatas pada deklarasi keyakinan (tawhidul 'ubūdiyyah), tetapi mencakup tiga dimensi yang saling berkaitan: Tawhid al-af'āl: Kehendak dan tindakan manusia harus disinkronkan dengan kehendak Ilahi. Ini berarti mengabaikan kesombongan atas kekuatan material dan mengakui bahwa *"segala aktivitas manusia, meski tampak mandiri, adalah pemberian Allah"* (QS. 53:38-39).

Tawhid al-asmā': Nama-nama dan sifat-sifat Allah (asmā' wa sifāt) adalah jendela bagi pemahaman tentang kebenaran absolut. Seperti dicatat Al-Farābī, sifat-sifat Allah tidak memiliki batas keterbatasan ruang dan waktu, sehingga setiap deskripsi tentang-Nya harus bersifat analogis⁵³³.

Tawhid ad-dzāt: Pemahaman bahwa wujud Allah (dzāt) adalah singularitas mutlak yang tidak terbagi. QS. 40:12 menegaskan, "Dan tidak ada yang mengetahui bentuk-Nya kecuali Allah," sehingga Sufi diimbau untuk melepaskan konsep mental atau simbolis tentang Allah dan memandang-Nya sebagai "wujud yang mengatasi segala atribusi".

Ketiga dimensi ini menjadi landasan bagi penerimaan takdir, karena menyadari bahwa segala kejadian, baik yang tampak menguntungkan maupun merugikan, adalah manifestasi kebijaksanaan Ilahi (hikmah). Ibn Khaldûn, dalam muqaddimah, mencatat bahwa keyakinan pada qada dan qadar membentuk etos spiritual yang menghindarkan manusia dari kesombongan atas hasil pencapaian dan memupuk sikap syukur atas segala bentuk ujian (QS. 2:286).

Perjalanan spiritual Sufi, yang berpuncak pada ma'rifatullah dan shuhūd, pada akhirnya membimbing individu untuk memahami bahwa tujuan hidup adalah menjadi alat bagi kehendak Al-Ḥaqq. Dalam konteks ini, penerimaan takdir bukanlah pasif, tetapi aktif dan bijak, di mana setiap tantangan dianggap sebagai peluang untuk mendekatkan diri pada kebenaran. Seperti dikatakan Fazlur Rahman, "Sufisme yang autentik adalah kesatuan antara teologi dan praksis, di mana kepercayaan tidak hanya dinyatakan melalui lidah, tetapi dihidupi melalui jiwa⁵³⁴, Tasawuf menjadi jalan untuk mencapai kesatuan (tawhid) yang utuh antara individu, alam, dan Allah.

Etika Spiritual dan Transformasi Personal

Dalam konteks spiritual Islam, konsep etika tidak sekadar norma moral, melainkan proses transformasi internal yang menciptakan harmoni antara diri manusia dan Tuhan (tawakkal), serta keseimbangan antara keinginan duniawi dan ketundukan pada tujuan ilahi (ikhlas). Empat elemen utama sabar (ketekunan), ridha (kepuasan), tawakkal (pengharapan mutlak pada Allah), dan ikhlas

(nawaitu murni) bentuk fondasi etika spiritual yang berfungsi sebagai mekanisme untuk mengubah kesadaran dan perilaku manusia. Proses ini tidak hanya bersifat individual, tetapi juga berkaitan dengan komunitas, karena nilai-nilai spiritual ini bertujuan menciptakan akhlaqul karimah (akhlak mulia) yang menjadi mercusuar bagi masyarakat⁵³⁵.

1. Sabar, Ridha, Tawakkal, dan Ikhlas: Dinamika Internal

Sabar (kesabaran) dalam Al-Qur'an didefinisikan sebagai "keniscayaan yang terbaik" (QS. Al-Ankabut 2), sekaligus disertai pengingat bahwa kesabaran membutuhkan ridha (kepuasan) terhadap takdir Allah. Ini mencerminkan paradigma epistemologi yang memandang pengalaman penderitaan sebagai sarana pembelajaran, bukan ancaman. Misalnya, QS. Ar-Ra'd 22 menegaskan bahwa hikmah di balik kesabaran adalah upaya untuk "memurnikan hati" dari prasangka duniawi⁵³⁶. Namun, sabar tidaklah bertentangan dengan tawakkal, yaitu kepercayaan mutlak pada Allah sebagai sumber segala kekuatan (QS. Al-Anbiya' 84). Prinsip ini dijelaskan Fakhry dalam analisisnya tentang etika Islam, bahwa tawakkal merupakan mekanisme untuk melepaskan kontrol manusia atas hasil, sementara tetap bertindak dengan ikhlas (niat murni untuk beribadah pada Allah)⁵³⁷.

Kombinasi keempat konsep ini menciptakan dinamika internal yang memungkinkan individu merefleksikan diri (muraqabah) sekaligus menghadapi tantangan hidup dengan perspektif transendental. Seperti dijelaskan Al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*,

ketika seseorang mampu mengelola emosi negatif seperti kesedihan atau kemarahan melalui tawakkal, maka emosi tersebut akan bertransformasi menjadi kebijaksanaan. Ini menunjukkan bahwa etika spiritual tidak hanya berupa aturan, tetapi juga seni menjaga keseimbangan jiwa⁵³⁸.

2. Tasawuf sebagai Terapi Spiritual

Ilmu tasawuf, yang sering dianggap sebagai "pengobatan jiwa" (QS. Al-Hadid 16), menawarkan pendekatan praktis untuk mewujudkan transformasi ini. Melalui teknik seperti dzikr (ingat kepada Allah) dan muraqabah (pengawasan diri), praktik tasawuf bertujuan memurnikan niat (ikhlas) dan mengurangi dominasi hawa nafsu. Ibn Arabi, misalnya, menguraikan konsep tazkiyat al-nafs (pemurnian jiwa) sebagai proses eksistensial yang membantu individu mengatasi trauma psikologis dan konflik moral⁵³⁹.

Dari perspektif sosiologis, tasawuf juga berfungsi sebagai terapi komunitas. Dalam konteks modern, tokoh seperti Tariq Ramadan menyatakan bahwa latihan spiritual dapat mengurangi tingkat stres dan kecemasan dengan memberikan struktur makna pada kehidupan⁵⁴⁰. Ini berbarengan dengan temuan studi neurotheologi yang menunjukkan bahwa praktik dzikr merekatkan aktivitas neuron di daerah prefrontal dan amygdala, sehingga meningkatkan kontrol emosi⁵⁴¹, tasawuf tidak lagi merupakan praxis esoteris semata, tetapi dapat dipahami sebagai model terapi yang relevan dalam konteks psikosospiritual.

3. Transformasi Kesadaran dan Perilaku

Transformasi spiritual berdampak langsung pada perubahan kesadaran dan perilaku. QS. Ar-Rahman 62 menyatakan bahwa Allah menurunkan al-Kitab (Al-Qur'an) sebagai "penerang surga dan bumi", yang berarti bahwa pemahaman spiritual membutuhkan interpretasi yang memberi makna pada realitas material. Dalam praktiknya, ini tercermin pada prinsip adab (etika kesopanan) yang mengatur interaksi antarmanusia.

Sebagai contoh, *syuja'ah* (jiwa yang tegar) sebagai hasil dari sabar dan tawakkal, berpengaruh pada perilaku kepedulian sosial. Seorang mukmin yang mampu mengembangkan empati sebagai bagian dari *ridha* akan cenderung menolong sesama tanpa mengharapkan balas jasa (QS. Al-Kahf 45-46). Di sisi lain, studi oleh Nurbubakar et al. (2020) menunjukkan bahwa praktik ibadah harian, seperti shalat dan puasa, memperkuat neuroplastisitas otak, sehingga merangsang kesadaran moral secara intuitif⁵⁴².

Etika spiritual dalam tradisi Islam, terutama yang terkandung dalam konsep sabar, *ridha*, tawakkal, dan ikhlas, merupakan fondasi transformasi personal yang tidak hanya memperbaiki diri, tetapi juga masyarakat. Tasawuf sebagai praktik spiritual menyediakan alat praktis untuk mengembangkan kesadaran ini, sementara perubahan perilaku yang terjadi merupakan manifestasi dari kesadaran yang tertata. Dengan mengintegrasikan pengetahuan empiris dan ajaran teologis, pendekatan ini menawarkan solusi holistik untuk tantangan modern, tanpa mengabaikan dasar epistemologis dan ontologis ajaran Islam.

Integrasi Tasawuf dengan Hukum Ilahi

Dalam ranah pemikiran Islam, integrasi antara hukum syariat (al-sharia) dan tasawuf (al-tasawwuf) merupakan penghubung penting antara ekspresi normatif ajaran Islam dan pencapaian makna transendental agama. Tasawuf sering digambarkan sebagai "ruh syariat," suatu dimensi yang memberi arah spiritual kepada ajaran hukum yang terstruktur. Konsep ini tidak sekadar metafora, tetapi merupakan prinsip epistemologi yang menekankan bahwa tanpa tasawuf, syariat berpotensi menjadi formalitas tanpa makna batin. Sebaliknya, tanpa syariat, tasawuf dapat terjebak pada subjektivitas ekstrem yang melepas tanggung jawab sosial. Oleh karena itu, keterpaduan keduanya adalah syarat bagi kesempurnaan pemahaman Islam secara holistik⁵⁴³.

Kepatuhan terhadap hukum ilahi (al-wujud al-kamil) dalam syariat adalah fondasi bagi jalan ma'rifat (pengetahuan ilahi), yaitu pengetahuan batin yang melampaui logika rasional dan mengarah pada pengalaman langsung akan kehadiran Tuhan. Sebagaimana dikemukakan Al-Ghazali, hukum syariat adalah "jalan yang memurnikan hati," karena ketaatan terhadap perintah dan larangan Tuhan membuang sifat-sifat negatif (nafs) yang menghalangi kesadaran spiritual. Dalam pandangan ini, ritual keagamaan seperti shalat, puasa, dan shadaqah bukan merupakan tujuan itu sendiri, tetapi alat untuk membentuk karakter spiritual yang mampu merasakan kehadiran Tuhan⁵⁴⁴. Proses ini mengingatkan pada hadis Nabi: "Sesungguhnya syariat adalah kebaikan, ketenangan hati, dan

ketenangan jiwa" (HR. Ahmad), yang menunjukkan bahwa hukum ilahi bertujuan menyeimbangkan dimensi lahir dan batin manusia.

Kritik terhadap tasawuf yang terlepas dari bingkai syariat tetap relevan. Tokoh seperti Ibn al-Qayyim memperingatkan bahwa tasawuf tanpa syariat berisiko menjadi "tasawuf batil" yang melanggar prinsip ahlu sunnah wa al-jamaah. Dalam Risalat al-Tibr, beliau menulis bahwa orang yang mengklaim keislaman melalui "wajah batin" semata, tetapi mengabaikan kewajiban hukum dasar (misalnya shalat), sebenarnya tidak hidup dalam kerangka ajaran Nabi⁵⁴⁵. Pandangan ini selaras dengan Surah Al-Baqarah, 2:210, yang menyatakan, "Setiap umat telah ada bagi mereka batas waktu, lalu kini kalian mendekati waktu kalian; maka lihatlah bagaimana kesudahan orang-orang pemberani." Ayat tersebut mengingatkan bahwa kesempurnaan spiritual hanya mungkin dicapai melalui ketaatan universal pada syariat, bukan melalui ekstremisme jalan batin tanpa batas.

Kontroversi historis antara golongan "Syariat" dan "Tasawuf" sering kali menimbulkan miskomunikasi, terutama dalam konteks modern yang mengedepankan reduksi agama ke aturan yang dapat divisualkan. Namun, studi kontemporer seperti karya Annemarie Schimmel (1984) menunjukkan bahwa tasawuf asli selalu membawa syariat dalam bentuk transformatif, bukan nihilistik. Menurut Schimmel, tokoh seperti Rumi atau Al-Hallaj menginterpretasi hukum secara intensifikasi, bukan otoritatis, sehingga ketaatan mereka tetap terjaga dalam kanon hukum Islam⁵⁴⁶. Dinamika ini juga terlihat dalam ajaran Ibn 'Arabi, yang mengklaim bahwa

pengalaman spiritual tertinggi (ma'rifat) hanya mungkin dicapai melalui tiga fase: memahami syariat (tashawwuf al-ahkam), mendalami ilmu (tashawwuf al-haqa'iq), dan mengalami wahyu langsung (tashawwuf al-hudhur)⁵⁴⁷.

Integrasi tasawuf dan hukum ilahi adalah keharusan untuk membangun civilisasi Islam yang bermartabat. Tasawuf tanpa syariat berpotensi kehilangan arah moral, sementara syariat tanpa tasawuf hanya menghasilkan kepatuhan mekanis. Sebagaimana ditekankan dalam Al-Qushayri's Epistle on Sufism: "Tasawuf adalah syariat yang dihayati, bukan diabaikan"⁵⁴⁸. Dalam konteks globalisasi, pendekatan ini menawarkan jalan tengah yang memadukan nilai universal ajaran Islam ketaatan hukum dan pencarian makna dalam menghadapi tantangan identitas, moralitas, dan keberlanjutan.

Kewajiban Manusia Mengetahui Takdirnya

Dalam perspektif tasawuf Sunni, takdir (al-qadar) tidak semata dipahami sebagai ketetapan Ilahi yang bersifat pasif dan deterministik, melainkan sebagai struktur hukum kosmik dan spiritual yang mengatur relasi dinamis antara kehendak absolut Allah, potensi relatif manusia, dan konsekuensi kausal dari amalan. Konsekuensinya, kesadaran akan takdir pribadi atau lebih tepatnya, maqam dan kapasitas yang takdirkan dipandang bukan sebagai pilihan spiritual opsional, melainkan sebagai sebuah kewajiban metaphis yang berkorelasi langsung dengan tanggung jawab moral (mas'uliyah) dan hukum batin (hukm al-bāṭin). Tanpa pengetahuan proporsional tentang konteks takdirinya, seorang hamba berisiko

terjebak dalam praktik religius yang formalistik dan mekanistik, mengamalkan ritus tanpa memahami posisi eksistensialnya yang sejati dalam tatanan malakut yang telah ditetapkan dan diatur oleh Allah secara adil⁵⁴⁹. Pengetahuan ini, oleh karena itu, menjadi prasyarat bagi keautentikan ibadah dan kedewasaan spiritual.

Al-Qur'an secara tegas menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada ciptaan-Nya telah diukur dengan takdir sebelum adanya, sebagaimana dalam firman-Nya, "Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran" (QS. al-Qamar: 49)⁵⁵⁰. Namun, pada saat yang sama, teks suci juga secara konsisten menegaskan bahwa manusia dibebani dengan amanah, diberikan kebebasan berpilihan (ikhtiyār), dan akan dipertanggungjawabkan atas perbuatannya. Dialektika teologis antara takdir dan ikhtiar ini melahirkan sebuah kebutuhan epistemologis yang krusial: kebutuhan untuk mengenali secara mendalam batas, kapasitas, dan arah dari keberadaan diri. Dalam kerangka pemikiran tasawuf, mengetahui takdir bukan berarti menyingkap rahasia ghaib secara mutlak yang merupakan prerogatif eksklusif Ilahi melainkan merupakan upaya introspektif untuk memahami peran (khidmah), kecenderungan bawaan (gayrī), dan medan tanggung jawab (maydān al-taklīf) yang telah digariskan bagi seorang hamba. Pengetahuan semacam inilah yang menjadi landasan bagi keadilan Illahi dalam pembebanan syariat dan penilaian amal, sebab sebuah beban tidak akan pernah melebihi kapasitas pembebanannya.

Tradisi intelektual tasawuf Sunni secara tegas menyatakan bahwa pengetahuan tentang seluk-beluk takdir personal tidak

dapat dicapai hanya melalui spekulasi rasional semata atau hermeneutika tekstual yang dangkal. Proses ma'rifah ini memerlukan bimbingan ruhani yang autoritatif melalui seorang guru mursyid yang telah membuktikan kematangan spiritualnya. Mursyid dalam konteks ini berfungsi sebagai mediator epistemologis dan sekaligus etis, yang membantu seorang murid (murīd) untuk "membaca" tanda-tanda Ilahi yang termanifestasi dalam dirinya sendiri (anfus) dan dalam peristiwa-peristiwa kehidupannya (af'āl). Al-Qushayrī, dalam risalahnya yang kanonikal, menekankan bahwa perjalanan spiritual yang ditempuh tanpa pembimbing yang kompeten berisiko tinggi menjerumuskan seorang pencari ke dalam jurang wahm (ilusi batin) atau bahkan klaim spiritual palsu (da'wā bāṭilah), terutama ketika sang pencari berhadapan dengan isu-isu sensitif seperti takdir dan pembukaan rahasia (kasyf)⁵⁵¹, peran mursyid bukan untuk membuka peta takdir muridnya secara literal, melainkan untuk menjaga keseimbangan dan integritas batin murid agar tetap berada di dalam koridor syariat, akhlak mulia, dan sunnatullah.

Dalam konteks yang lebih spesifik, kerangka Fiqih Malakuti yaitu sebuah pemahaman hukum yang berakar pada realitas spiritual dan kehendak ilahi yang menggerakkan alam menegaskan bahwa mengetahui takdir memiliki implikasi langsung pada diferensiasi tanggung jawab spiritual (taklīf bāṭin). Prinsipnya, tidak semua manusia dibebani dengan tanggung jawab batin yang sama, karena kapasitas ruhani, maqām spiritual, dan tingkat kesiapan hati (qalb) setiap individu berada pada spektrum yang beragam. Ibn Qayyim al-

Jauziyyah, seorang ulama besar yang mendalami aspek hukum dan spiritual, menegaskan bahwa hukum Allah selalu berjalan seiring dengan hikmah-Nya dan kapasitas hamba-Nya; pembebanan yang secara objektif melampaui kapasitas seseorang justru akan bertentangan dengan esensi keadilan dan rahmat Illahi⁵⁵². Oleh karena itu, kesadaran diri yang mendalam akan takdir personal membantu seseorang untuk memaknai mengapa ia diuji dengan kondisi tertentu, mengapa ia dituntut pada tingkat pengendalian nafs yang spesifik, atau mengapa ia diarahkan pada bentuk ibadah dan pengabdian yang unik.

Lebih jauh lagi, kewajiban mengetahui takdir juga berkaitan erat dengan proses pembersihan niat (*tazkiyat al-niyyah*) dan penajaman orientasi hidup. Dalam banyak kasus kegagalan spiritual, akar masalahnya bukan terletak pada defisit amal, melainkan pada ketidaksesuaian fundamental antara amal yang dilakukan, niat yang melatarbelakanginya, dan medan takdir yang menjadi arena pengujian dirinya. Al-Ghazālī, sang Hujjat al-Islam, dengan tajam mengamati bahwa seseorang justru dapat tersesat secara batin ketika ia memaksakan diri untuk menempuh sebuah jalan spiritual yang tidak sesuai dengan *maqām* dan tingkat kesiapan jiwanya, yang sering kali disebabkan oleh rasa iri atau ambisi pribadi⁵⁵³. Di sinilah pengetahuan akan takdir pribadi berfungsi sebagai sebuah prinsip kehati-hatian (*iḥtiyāt*) spiritual yang agung, agar manusia tidak melampaui batas kapasitasnya yang justru dapat menimbulkan kerusakan batin (*fasād al-bāṭin*) yang lebih parah daripada kesalahan lahiriah. Secara normatif, kesadaran yang

mendalam akan takdir juga memperdalam dan memperluas makna tanggung jawab moral. Manusia yang telah mencapai tingkat kesadaran ini tidak lagi mengevaluasi kadar baik-buruk sebuah amal semata dari standar norma sosial atau hukum lahiriah semata, melainkan dari sejauh mana amal tersebut selaras dan resonan dengan kehendak spesifik Allah atas dirinya. Dalam perspektif ini, dosa batin tidak hanya berupa pelanggaran terhadap larangan syariat, tetapi juga merujuk pada sebuah bentuk pengingkaran terhadap peran dan takdir yang telah ditetapkan misalnya, penyakit iri hati terhadap jalan spiritual orang lain, pemberontakan batin terhadap ujian personal yang memang ditakdirkan untuknya, atau kelalaian dalam menjalankan amanah khusus (amanah khāṣṣah) yang hanya dibebankan kepadanya. Fiqih Malakuti membaca fenomena-fenomena ini sebagai pelanggaran terhadap hukum-hukum ghaib yang memiliki konsekuensi tidak hanya di alam akhirat, tetapi juga berdampak pada ketidakseimbangan kosmik dan kerusakan spiritual di dunia.

Distingsi Teleologis: Ḥifẓ (Penjagaan) dan Shuhūd (Penyaksian)

Fiqih: Penjagaan terhadap Zahir dan Ma'nawi

Dalam kerangka epistemologi Islam, paradigma ḥifẓ (penjagaan) dan shuhūd (penyaksian) merepresentasikan dua imperatif telos yang memiliki orientasi ontologis dan aksiologis yang berbeda, namun tidak saling menafikan. Distingsi teleologis ini membedakan antara misi fundamental Syari'at dalam menjaga keteraturan, keutuhan, dan kesinambungan eksistensi sosial-kosmik (ḥifẓ), dengan puncak pengalaman spiritual individu yang bertujuan

mencapai kesadaran transendental akan kehadiran ilahi (shuhūd). Ḥifẓ beroperasi pada dimensi etiko-sosial, manifestasi konkret dari rahmatan lil-‘ālamīn yang diterjemahkan ke dalam sebuah sistem norma yang melindungi esensi-elesi kehidupan. Ia adalah fondasi struktural yang memungkinkan peradaban Islam untuk tumbuh dan berkembang dalam sebuah matrix keadilan dan kesejahteraan. Di sisi lain, shuhūd adalah puncak perjalanan batin (sulūk), sebuah realisasi eksistensial di mana subjek melampaui observasi ritualis untuk mencapai tingkatan kesadaran yang menyaksikan secara langsung dan tanpa perantara realitas hakiki (al-ḥaqīqah) dari segala sesuatu, yang tak lain adalah manifestasi dari Asma' dan Sifat Allah. Meskipun kerap dipandang sebagai ranah yang terpisah satu berfokus pada tatanan eksternal dan lainnya pada pengalaman internal kedua konsep ini sejatinya merujuk pada spektrum tunggal dari perjalanan insani, di mana ḥifẓ menjadi kerangka (frame) yang memfasilitasi dan melindungi proses evolusi spiritual menuju shuhūd⁵⁵⁴. Tanpa ḥifẓ, shuhūd berisiko menjadi individualisme eskapis yang terlepas dari tanggung jawab kolektif; dan tanpa shuhūd, ḥifẓ dapat membeku menjadi formalisme hukum yang kosong dari ruh dan makna spiritual.

Sebagai diseminasi operasional dari wahyu ilahi, fiqh merupakan instrumen utama bagi realisasi telos ḥifẓ. Ia bukan sekadar kumpulan hukum yang bersifat teknis, melainkan sebuah sistem hermeneutika yang dinamis (manhaj fī al-fahm) yang dirancang untuk menjaga keseimbangan antara kebutuhan duniawi dan tujuan ukhrawi. Dalam konteks ini, fiqh memainkan peranan ganda:

sebagai benteng pertahanan (ḥiṣn) bagi integritas spiritual dan material individu serta masyarakat, dan sekaligus sebagai jembatan yang menghubungkan ranah lahiriyah (zāhir) dengan hakikat batiniah (mā'nawī).

Fiqih sebagai Sistem Penjagaan Norma Fungsi primer fiqih termanifestasi dalam kapasitasnya sebagai sebuah sistem penjagaan norma yang komprehensif. Ini sejalan dengan inti dari doktrin Maqāṣid al-Sharī'ah, yang bertujuan untuk menjaga lima tujuan esensial (al-ḍarūriyyāt al-khamsah): agama (dīn), jiwa (nafs), akal ('aql), keturunan (nasl), dan harta (mal). Setiap cabang fiqih, mulai dari ibadah mahdhah hingga mu'amalah, pada hakikatnya adalah upaya sistematis untuk menjaga salah satu atau beberapa dari unsur fundamental ini⁵⁵⁵. Hukum pidana ('uqūbāt) misalnya, adalah bentuk ḥifẓ atas jiwa dan harta. Hukum waris (farā'id) adalah bentuk ḥifẓ atas harta dan keturunan. Sementara itu, hukum ibadah seperti salat, puasa, dan zakat adalah manifestasi ḥifẓ atas agama, sekaligus alat penjernihan jiwa dan akal. Melalui mekanisme ini, fiqih mentransformasikan nilai-nilai transendental yang terkandung dalam Al-Quran dan Sunnah menjadi blueprint tatanan sosial yang konkret, memastikan bahwa setiap interaksi manusia, dari yang paling privat hingga yang paling publik, berada dalam naungan rahmat dan keadilan ilahi.

Perlindungan Individu dan Masyarakat Korolar logis dari fungsi fiqih sebagai penjaga norma adalah terwujudnya perlindungan holistik atas individu dan masyarakat. Fiqih tidak hanya mengatur hubungan vertikal manusia dengan Tuhan (ḥuqūq Allāh), tetapi

juga, dan sangat penting, hubungan horizontal antar manusia (ḥuqūq al-ʿibād). Dalam dimensinya yang komunal, fiqih menetapkan prinsip-prinsip keadilan sosial, kesejahteraan umum (maslaḥah ʿāmmah), dan pencegahan kerusakan (darʿ al-mafāsid) sebagai fondasi legislasi⁵⁵⁶. Kontrak-kontrak ekonomi diatur untuk mencegah eksploitasi dan memastikan keadilan distributif. Hukum keluarga dibangun untuk menjaga kehormatan dan keturunan, serta menjamin hak-hak fundamental setiap anggota keluarga, fiqih berfungsi sebagai arsitek sosial yang merancang sebuah ekosistem di mana hak-hak individu diakui dan dilindungi, sementara pada saat yang sama memupuk rasa solidaritas dan tanggung jawab kolektif. Perlindungan ini bukanlah sekadar keamanan fisik, melainkan juga perlindungan terhadap martabat kemanusiaan itu sendiri, yang merupakan cerminan dari status manusia sebagai khalīfah fil-ardh.

Dimensi Lahir dan Batin dalam Hukum Salah satu kritik yang paling sering dialamatkan kepada fiqih adalah pandangan reduksionis yang memandangnya sebagai entitas yang terlalu fokus pada formalisme lahiriyah (zāhir) dan mengabaikan substansi spiritual (māʿnawī). Namun, pemahaman ini mengabaikan meta-dimensi yang melekat pada setiap konstruksi hukum dalam Islam. Setiap perbuatan lahir yang diatur oleh fiqih sejatinya adalah sebuah ṭarīqah (jalan) menuju realisi hakikat batin. Perbuatan fisik salat, misalnya, bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk mencapai khushūʿ (khusyuk) dan maʿrifah (pengetahuan) kepada Allah⁵⁵⁷. Puasa bukan semata-mata tentang menahan lapar dan dahaga, tetapi adalah proses latihan untuk mencapai ketakwaan

(taqwā), sebuah kondisi kesadaran spiritual yang tajam. Zakat tidak hanya tentang transfer materi, tetapi adalah sebuah ritual pensucian tazkiyatun nafs dan simbol dari kepasrahan total harta kepada pemiliknya yang hakiki. Dalam perspektif ini, ḥifẓ terhadap zāhir (bentuk ritual) adalah syarat mutlak bagi terwujudnya ma'nawī (makna spiritual). Tanpa menjaga struktur dan bentuknya (ḥifẓ al-zāhir), esensi batinnya (al-ma'nā) akan hilang. Nabi Muhammad menegaskan dalam sebuah hadis yang masyhur bahwa "sesungguhnya amalan itu tergantung pada niatnya," yang secara implisit menyatakan bahwa setiap aksi lahir ('amal) dinilai berdasarkan intensi batiniah (niyyah) yang melatarbelakanginya⁵⁵⁸, fiqih, melalui disiplinnya terhadap zāhir, sesungguhnya sedang membangun sebuah wahana suci yang memungkinkan jiwa untuk bervaksinasi dari godan duniawi, dan pada akhirnya, memfasilitasi terjadinya shuhūd penyaksian akan keagungan Tuhan di dalam dan di luar diri. Ia adalah ilmu yang menjaga "benteng" agar "permata" di dalamnya tetap terlindungi dan bersinar terang⁵⁵⁹.

Tasawuf: Penyaksian Hakikat dan Realitas Ilahi

Dalam memahami realitas Ilahi, tradisi intelektual Islam tidak pernah mengandalkan tunggal paradigma epistemologis; sebaliknya, ia bergerak dalam spektrum antara logos, syariat, dan dhawq pengalaman langsung yang mengatasi struktur rasionalitas konvensional. Di sinilah tasawuf menempati posisi sentral: bukan semata-mata sebagai disiplin spiritual, melainkan sebagai suatu ilmu kesadaran hakikat ('ilm al-yaqin, 'ain al-yaqin, dan haqq al-yaqin) yang bertujuan memungkinkan penyaksian langsung

terhadap eksistensi Ilahi. Dalam kerangka ini, tasawuf bukan sekadar upaya etis atau devosional, melainkan sebuah metode ontologis epistemologis untuk mengakses al-Ḥaqq, yang dalam terminologi Ibn ‘Arabī, bukan hanya nama Tuhan, tetapi diri realitas itu sendiri⁵⁶⁰. Proses ini tidak dapat direduksi menjadi silogisme filosofis atau analisis tekstual hukum, melainkan memerlukan transformasi eksistensial yang mendalam suatu perjalanan (sulūk) yang menjembatani antara subjek yang mengetahui dan objek pengetahuan, hingga keduanya menyatu dalam kesatuan penyaksian (shuhūd).

Tasawuf, dalam dimensinya yang paling tajam, adalah ilmu kesadaran hakikat, bukan sekadar hafalan teori atau penerapan ritual. Para sufi klasik seperti Al-Hallāj, Al-Junayd, dan Ibn ‘Arabī menekankan bahwa kata "hakikat" (ḥaqīqa) bukan merujuk pada kebenaran proposisional, melainkan realitas yang hadir secara langsung dalam kesadaran batin yang telah disucikan dari distorsi nafsu dan ilusi sensorik. Dalam konsep Ibn ‘Arabī tentang al-insān al-kāmil (manusia sempurna), penyaksian hakikat menjadi kunci transformasi eksistensial, di mana sang manusia bukan lagi pribadi yang terbatas, melainkan cermin transparan bagi manifestasi Ilahi⁵⁶¹. Proses ini tidak menghendaki kehancuran ego dalam arti psikologis, melainkan pengosongan diri (fanā’) dari identitas yang didasarkan pada keterpisahan, sehingga memungkinkan munculnya baqā’ keberadaan yang abadi dalam dan melalui Tuhan. Penyaksian (shuhūd) dalam konteks ini bukanlah pengalaman sesaat atau ekstase emosional semata, melainkan perubahan

permanen dalam struktur kesadaran, di mana pandangan dunia dualistik digantikan oleh kesadaran monistik yang ekspansif⁵⁶².

Penyaksian realitas Ilahi, oleh karena itu, bukanlah hasil dari aktivitas kognitif semata, melainkan tujuan eksistensial manusia secara kolektif. Dalam pandangan Al-Ghazālī, yang memandang tasawuf sebagai “jalan menuju Tuhan”, semua bentuk pengetahuan termasuk fiqh, kalam, dan falsafah harus diarahkan pada pembentukan hati yang mampu melihat bil qalb (dengan hati), bukan hanya bil ‘aql (dengan akal)⁵⁶³. Dalam kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, ia menyatakan bahwa ilmu yang tidak menghasilkan penyaksian hakikat hanyalah hiasan intelektual belaka. Realitas Ilahi, dalam kedalaman eksistensialnya, tidak dapat dicapai melalui silogisme hukum yang mengatur ritual, melainkan melalui pembersihan hati (tazkiyat al-nafs), dzikir, dan kontemplasi (tafakkur) yang mengantarkan pada ma’rifah, pengetahuan intuitif yang menyatu dengan objeknya⁵⁶⁴.

Di sinilah letak keterbatasan bahasa hukum dalam menjelaskan hakikat. Hukum (syariat), meskipun mulia dan diperintahkan, beroperasi dalam ranah simbolik, normatif, dan prosedural. Ia mengatur relasi antar manusia dan antara manusia dengan Tuhan, tetapi tidak secara inheren membawa manusia ke dalam realitas kehadiran Ilahi. Syariat adalah jalan, bukan tujuan. Sebagaimana dikatakan oleh para sufi, "Syariat adalah pintu, thariqah adalah jalan, dan haqiqah adalah rumah." Ketika syariat berbicara dalam bentuk perintah, larangan, dan kondisi sah semua istilah yang bersifat kondisional dan eksklusif tasawuf bergerak dalam ranah

transenden, di mana kata-kata seperti "aku" dan "engkau", "milikku" dan "milik-Mu", kehilangan batasnya. Bahasa hukum, yang didasarkan pada logika Aristotelian dan semantik tegas, tidak mampu menangkap paradoks unitas dalam keberagaman (wahdat al-wujūd) yang menjadi inti pengalaman mistik sufi⁵⁶⁵.

Bahasa itu sendiri sebagai sistem tanda berada dalam hierarki realitas yang lebih rendah ketimbang pengalaman langsung. Seperti yang dijelaskan oleh William Chittick dalam kajiannya terhadap kosmologi Ibn ‘Arabī, kata-kata hanya bisa menunjuk pada realitas, tapi tidak pernah menyentuhnya secara langsung⁵⁶⁶. Realitas Ilahi yang disebut Dhāt atau al-Ghayb berada di luar jangkauan penamaan, karena setiap nama mengimplikasikan keterbatasan. Di sinilah tasawuf mengembangkan epistemologi yang berbeda: ma’rifah, bukan ‘ilm; dhawq, bukan burhān; shuhūd, bukan ta’qīl. Pengetahuan mistik ini tidak bisa diwariskan melalui buku atau hafalan; ia harus dialami. Al-Qur’an sendiri menyiratkan hal ini dalam firman-Nya: “Allah adalah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (azh-zhulumāt) menuju cahaya (an-nūr).” (QS. Al-Baqarah: 257). Cahaya ini bukan cahaya fisik, tetapi cahaya kesadaran transenden, yang hanya dapat dilihat oleh mereka yang hatinya telah dibersihkan⁵⁶⁷.

Hadis Nabi Muhammad SAW telah menyentuh inti kenyataan ini ketika beliau bersabda: “Taatilah hatimu meskipun para ulama telah berbicara panjang lebar.”⁵⁶⁸ Ini bukan penolakan terhadap ilmu, tetapi penegasan bahwa kebenaran tertinggi tidak dapat direduksi menjadi ekspresi verbal. Dalam tradisi sufi, hati (qalb) adalah pusat

intuisi metafisis organ non-fisik yang mampu menyaksikan hakikat sebagaimana mata menyaksikan dunia. Penyaksian (shuhūd) oleh karenanya adalah bentuk pengetahuan tertinggi: bukan pengetahuan "tentang" Tuhan, tetapi "pengetahuan dalam" Tuhan, di mana perbedaan antara sang mengetahui dan yang diketahui runtuh⁵⁶⁹.

Maka, dalam tingkat doktoral pemikiran Islam, tasawuf harus dipahami bukan sebagai wilayah marginal dari studi keagamaan, tetapi sebagai pusat semiotik eksistensial yang menantang dualisme Cartesian dan merombak hierarki epistemik Barat-modern. Dalam konteks ini, realitas Ilahi bukan entitas eksternal yang diamati, melainkan sumber dan substansi eksistensi itu sendiri. Penyaksian hakikat adalah peristiwa pembebasan kesadaran dari ilusi keterpisahan sebuah proses yang membutuhkan disiplin intelektual, transformasi moral, dan keterbukaan spiritual yang tak terbatas. Di tengah dunia kontemporer yang didominasi oleh rasionalisme teknokratis dan reduksionisme materialis, tasawuf menawarkan alternatif epistemologis yang tidak hanya relevan, tetapi mendesak: sebuah model pengetahuan yang menyatukan pikiran, hati, dan kehadiran dalam perjalanan menuju al-Ḥaqq⁵⁷⁰.

Sinergi Fiqih dan Tasawuf dalam Praktik Ilmiah

Dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, integrasi antara fiqih dan tasawuf bukan sekadar kebutuhan ritual atau dimensi eksistensial semata, melainkan imperatif epistemologis yang menuntut pemahaman holistik terhadap struktur agama sebagai

sistem normatif sekaligus spiritual. Fiqih, sebagai disiplin ilmu yang mengkaji hukum-hukum syariat berdasarkan nash (Al-Qur'an dan hadis), ijtihad, qiyas, istihsan, dan maqasid syariah, menawarkan kerangka formal dan prosedural dalam menata kehidupan bermasyarakat⁵⁷¹. Namun demikian, ketika fiqih dipraktikkan secara otonom dari dimensi batin yang merupakan ranah tasawuf maka eksistensinya cenderung menjadi mekanistik, kehilangan vitalitas etis dan sensitivitas keinsafan. Sebaliknya, tasawuf, sebagai proses penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) dan pendekatan diri kepada Allah (taqarrub ilallah), tanpa landasan fiqhiyah yang kuat, rentan terjerumus ke dalam ekstase mistis yang tak terkendali, bahkan bisa membuka celah bagi subjektivisme dogmatis dan penyimpangan doctrinal⁵⁷². Oleh karena itu, sinergi fiqih dan tasawuf bukan hanya dikehendaki, melainkan menjadi prasyarat utama bagi transformasi ilmu menjadi amal yang bermakna dan amal menjadi perjalanan ruhani yang terarah.

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa dalam tradisi intelektual Islam klasik, fiqih dan tasawuf bukan dua entitas yang saling bertentangan, melainkan dua sayap dari satu burung kesatuan organik yang saling mengisi⁵⁷³. Fiqih menyediakan struktur eksternal (zahir) kehidupan muslim: shalat, puasa, zakat, haji, transaksi, dan lain-lain dengan aturan-aturan yang tegas dan sistematis. Tetapi fiqih tanpa kesadaran tassawuf dalam arti tanpa kehadiran hati (hadir al-qalb), rasa takut kepada Allah (khasy-yah), dan niat ikhlas (niyyah) berpotensi menjadi ritual yang kering, formalistis, dan sekaligus degradatif terhadap martabat agama itu

sendiri. Al-Ghazali, dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, secara eksplisit menyatakan bahwa “perbuatan lahir tanpa kehadiran batin tidak bernilai di sisi Allah,” dan bahwa “amal tanpa ikhlas adalah seperti bangkai tanpa ruh”⁵⁷⁴. Di sini, tasawuf hadir sebagai kekuatan moral dan psikospiritual yang menghidupkan dimensi makna dalam setiap praktik fiqhiyah, mengubah kewajiban hukum menjadi pengalaman transenden.

Sebaliknya, tasawuf yang tidak berpijak pada fiqih berisiko menjadi ladang bagi hal-hal khurafat, penyimpangan aqidah, dan penghancuran sistem sosial-keagamaan. Fenomena sufi ekstrem di sejumlah wilayah seperti klaim ketuhanan (*hulul, ittihad*), pengabaian rukun Islam, atau penolakan terhadap syariat adalah buah dari tasawuf yang terlepas dari akar normatifnya⁵⁷⁵. Ibn Taymiyyah, meski dikenal kritis terhadap sebagian interpretasi tasawuf, tetap mengakui eksistensi tasawuf sejati yang berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana dijalani oleh generasi salaf, terutama sahabat seperti Abu Bakar al-Shiddiq, yang disebut oleh Rasulullah sebagai “tidak disusui oleh ibunya kecuali dengan iman”⁵⁷⁶. Bagi beliau, tasawuf yang benar adalah perwujudan dari ihsan beribadah seakan-akan melihat Allah yang merupakan puncak dari ajaran Islam, sebagaimana dinyatakan dalam hadis Jibril⁵⁷⁷.

Dalam praktik ilmiah kontemporer, baik dalam studi keislaman maupun dalam aplikasi sosial, model keseimbangan normatif-spiritual menjadi sangat relevan. Dosen, ulama, dan peneliti yang membangun wacana keislaman harus menempuh pendekatan

dialektis antara fiqih dan tasawuf: rigor ilmiah yang kritis dan sistematis harus diimbangi dengan integritas moral, kerendahan hati, dan kesadaran akan tanggung jawab di hadapan Allah. Seorang ilmuwan syariah yang hanya fokus pada analisis hukum, tetapi mengabaikan dimensi ruhani, sulit diharapkan menjadi panutan akhlak. Sebaliknya, seorang mursyid tasawuf yang tidak menguasai khazanah fiqih tidak layak menjadi rujukan dalam urusan publik yang kompleks dan membutuhkan argumentasi syar'i yang solid.

Model keseimbangan ini bukan sekadar konstruksi teoritis, melainkan telah diwujudkan dalam diri tokoh-tokoh ulama sufi-mujtahid seperti 'Abd al-Qadir al-Jilani, al-Fudayl ibn 'Iyad, dan Imam al-Nawawi mereka menguasai kedua ranah sekaligus: mereka adalah ahli hukum sekaligus zuhud, faqih sekaligus arif billah. Dalam konteks akademik modern, model ini harus direvitalisasi melalui kurikulum integratif di lembaga pendidikan Islam, yang tidak hanya mengajarkan hukum Islam secara tekstual, tetapi juga membina kesadaran spiritual mahasiswa melalui pengajaran akhlak, dzikir, mujahadah nafs, dan refleksi kontemplatif terhadap ilmu⁵⁷⁸. Pendekatan semacam ini sejalan dengan konsep integral islamic knowledge yang dikembangkan oleh para pemikir Islam kontemporer seperti M. Hakan Yavuz dan Ovamir Anjum, yang menyerukan kembali otoritas ilmu yang tidak terlepas dari nilai dan tanggung jawab moral⁵⁷⁹.

Dalam dimensi kontemplatif, sinergi fiqih dan tasawuf juga merujuk pada dimensi hermeneutika Islam yang lebih dalam. Tafsir Al-Qur'an tidak cukup jika hanya dilakukan dengan metode

linguistik dan gramatikal, tetapi perlu dihayati pula secara bathini, seperti yang dilakukan oleh para sufi dalam tradisi tafsir isyari. Misalnya, kata *shirāt al-mustaqīm* (jalan yang lurus) tidak hanya dimaknai sebagai ketaatan kepada syariat, tetapi juga sebagai jalan spiritual menuju kedekatan dengan Allah, yang melibatkan pembersihan hati dari syahwat, hasad, dan riya'⁵⁸⁰. Di titik ini, fiqh dan tasawuf bersatu dalam satu tujuan: merealisasikan *maqāṣid al-sharī'ah* yang paling tinggi, yaitu *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, dan *ḥifẓ al-qalb* menjaga agama, menjaga jiwa, dan menjaga hati.

Sinergi fiqh dan tasawuf dalam praktik ilmiah bukanlah opsi, melainkan keniscayaan. Ia menjadi alat koreksi terhadap reduksionisme epistemologi modern yang memisahkan pengetahuan dari nilai, dan terhadap sekularisasi pendidikan Islam yang sering kali menganggap tasawuf sebagai *bid'ah* atau unsur 'non-ilmiah'. Dengan mengintegrasikan kedua dimensi ini, ilmu Islam tidak hanya bertumbuh dalam kuantitas, tetapi juga dalam kualitas menjadi ilmu yang mencerahkan akal sekaligus menyucikan jiwa, membentuk insan kamil yang seimbang antara ilmu dan amal, antara syariat dan hakikat.

Kritik terhadap Fiqh Positivistik dan Formalisme Zahir

Reduksi Hukum kepada Ritual dan Teknis Formal

Epistemologi hukum Islam dalam wacana modern sering kali terjebak dalam dilema antara kebutuhan akan formalitas dan kehilangan esensi spiritualitasnya. Fenomena ini melahirkan apa yang dapat dikategorikan sebagai fiqh positivistik dan formalisme zahir, sebuah pendekatan yang mengurangi dimensi hukum Islam

yang transendental dan etis menjadi sekumpulan aturan teknis dan prosedural yang kaku. Kritik terhadap pendekatan ini bukanlah seruan untuk pembatalan fiqh, melainkan sebuah upaya hermeneutik untuk mengembalikan hukum dari kungkungan formalisme yang menggerus jiwanya, menuju kembali pada integralitas tujuan-tujuan ilahiyah (*maqāṣid al-sharī'ah*) yang menjadi ruhnya. Metodologi ini, dalam praktiknya, menciptakan dikotomi parah antara teks dan konteks, antara ritual dan realitas, serta antara kepatuhan eksternal dan transformasi internal. Ironisnya, dalam usahanya memberikan kepastian hukum, pendekatan ini justru menghasilkan impotensi makna, di mana hukum hadir sebagai sebuah bangunan struktural yang megah namun kosong dari kehidupan yang seharusnya dituanginya⁵⁸¹. Kondisi ini merefleksikan krisis ontologis dalam pemikiran hukum Islam, di mana aspek instrumentalitas hukum dipandang sebelah mata, sementara aspek formalitasnya dimitoskan sebagai satu-satunya kebenaran yang sah.

Formalisme hukum dalam konteks fiqh adalah kecenderungan untuk menempatkan validitas sebuah tindakan semata-mata pada kepatuhannya terhadap bentuk dan prosedur yang secara tekstual dijabarkan, sering kali dengan mengabaikan substansi, tujuan, dan konteks sosial-spiritual yang melingkupinya. Pendekatan ini, yang banyak dipengaruhi oleh paradigma positivisme hukum Barat, menganggap hukum sebagai sistem tertutup yang otonom, di mana arti hukum ditemukan dalam dirinya sendiri, bukan dalam tujuan yang ingin dicapainya di luar sistem. Akibatnya, hukum Islam yang

seharusnya menjadi manifestasi dari rahmatan lil 'alamin (rahmat bagi semesta alam) terdegradasi menjadi sekadar alat validasi ritual. Fokusnya bergeser dari pertanyaan "mengapa" sebuah hukum diturunkan ('illat dan maqсад) pada pertanyaan "bagaimana" sebuah ibadah sah dilakukan secara formal. Perjalanan spiritual dari rangkaian ṭahārah (kesucian) misalnya, yang seharusnya mengangkat derajat spiritual seorang mukmin, tereduksi menjadi rangkaian gerakan membasuh anggota tubuh yang harus diikuti secara mekanistik. Kehilangan makna ini membuat praktisi beragama menjadi seorang teknisi syariah, bukan seorang penuntut jalan kebenaran yang terlibat dalam dialog reflektif dengan Tuhannya⁵⁸². Hukum berhenti bicara sebagai wahyu kebijaksanaan dan berubah menjadi arsip perintah yang harus ditaati secara buta.

Dekonstruksi Epistemologi Fiqih

Diskursus hukum Islam kontemporer dihadapkan pada sebuah paradoks kritis. Di satu sisi, fiqih sebagai kumpulan hukum yang terderivasi dari sumber-sumber primer Islam mengalami kemajuan dalam hal kodifikasi dan standarisasi. Namun di sisi lain, ia sering kali terjebak dalam jaringan formalisme yang mencabutnya dari matrix etis dan spiritual yang melahirkannya. Fenomena ini, yang dapat dikategorikan sebagai "fiqih sebagai prosedur tanpa ruh," menandai sebuah krisis epistemologis di mana hukum dipisahkan dari tujuan hakikinya (maqasid), menyisakan kerangka prosedural yang kosong dan rentan terhadap instrumentalisme[1]. Proses despiritualisasi ini bukanlah sebuah kegagalan sesaat, melainkan hasil dari sebuah pergeseran metodologis jangka panjang yang

mengutamakan kepastian formal (taqyid) atas kebijaksanaan substantif (futyā). Tesis ini berargumen bahwa reduksi fiqh menjadi prosedur belaka merupakan manifestasi dari dominansi paradigma legalistik-positivistik yang menafisasi dimensi teleologis syariat, sehingga menjadikannya tidak lebih dari sebuah mekanisme notarial daripada sebuah etika transformatif.

Secara historis-metodologis, krisis ini berakar pada periode setelah kodifikasi besar empat mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Ketika ijtihad sebagai aktivitas penalaran hukum yang dinamis mulai terkungkung oleh taqlid (pemakluman terhadap pendapat masa lalu), fokus perhatian ulama bergeser dari mengeksplorasi 'illah (sebab filosofis) di balik sebuah hukum menuju pada mengamalkan hukm (ketetapan hukum) itu sendiri. Formalisme semakin diperkuat ketika negara-negara kolonial dan pasca-kolonial mengadopsi model kodifikasi hukum ala Eropa, yang secara inheren mementingkan sistematisasi dan prediktabilitas prosedural di atas fleksibilitas dan keadilan kasuistik[2]. Dalam rezim epistemologis ini, validitas sebuah tindakan diukur dari kepatuhannya terhadap protokol yang telah ditetapkan, bukan dari kontribusinya terhadap kemaslahatan (masalah) atau tujuan luhur syariat. Akibatnya, fiqh mengalami apa yang dapat disebut sebagai "bifurkasi ontologis": terpisahnya "legalitas" dari "moralitas," sebuah dikotomi yang asing terhadap pemahaman klasik di mana syariat adalah sebuah kesatuan yang tidak terpisahkan antara hukum (ahkam), iman ('aqidah), dan moralitas (akhlaq).

Contoh paling manifest dari fenomena ini terlihat dalam yurisdiksi hukum keluarga. Fiqih formalis akan menghabiskan energi untuk mendebatkan validitas rukun dan syarat nikah: formula ijab-qabul yang sempurna, status seorang wali, legitimasi dua saksi laki-laki, dan bentuk mas kawin. Secara teknis, semua ini adalah fondasi yang tak terbantahkan. Namun, problem muncul ketika wacana hukum berhenti pada titik ini, menganggap tujuan eksistensial pernikahan yakni terwujudnya sakinah (ketenangan jiwa), mawaddah (cinta kasih), dan rahmah (kasih sayang yang mendalam) sebagai sekadar nilai spiritual yang bersifat tambahan[3]. Al-Qur'an secara eksplisit merujuk pada tujuan ini sebagai fondasi, bukan sebagai pelengkap: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan hidup dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa tenteram kepadanya. Dan Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir"[4]. Ketika sakinah dan mawaddah tidak diinternalisasi sebagai kriteria normatif dalam menilai keberhasilan sebuah pernikahan, fiqih telah gagal menjalankan fungsinya. Hal ini memungkinkan eksistensi sebuah pernikahan yang secara sah secara hukum (shahih) namun secara substansi adalah sebuah "penjara spiritual" yang meracuni jiwa kedua belah pihak, sebuah situasi di mana fiqih tidak lagi menjadi penjaga kesejahteraan, melainkan justifikasi formal atas penderitaan.

Kritik ini bahkan menjadi lebih tajam dalam ranah ekonomi Islam modern. Praktik hiyal (akal-akalan hukum) adalah bukti historis

bagaimana formalisme fiqih dapat dieksploitasi untuk melawan tujuan hukum itu sendiri. Dalam konteks kontemporer, kita menyaksikan penyebarannya dalam bentuk yang lebih canggih. Transaksi keuangan syariah, misalnya, dapat dirancang secara cermat untuk lolos dari definisi teknis riba (bunga) dengan menggunakan kontrak murabahah, salam, atau istishna. Namun, dalam strukturnya yang hakiki, transaksi tersebut sering kali mereplikasi dampak ekonomi dari utang berbunga konvensional: menciptakan ketidaksetaraan, memindahkan risiko kepada pihak yang lebih lemah, dan gagal mewujudkan keadilan distributif sebagai cita-cita ekonomi Islam[5]. Nabi Muhammad SAW. memperingatkan tentang semangat di balik larangan riba, bukan sekadar bentuknya, dalam sabdanya: "Jauhilah tujuh macam kebinasaan... Makan riba, memakan harta anak yatim, melarikan diri pada hari bertempur, menuduh wanita baik-baik (zina), mendatangi sihir..."[6]. Dalam kasus ini, fiqih yang terjebak formalisme memvalidasi transaksi yang secara substansial bertentangan dengan ruh keadilan ('adl) dan kesejahteraan bersama (falāh). Ia menjadi alat untuk legitimasi, bukan instrumen untuk transformasi sosial-ekonomi.

Untuk mengembalikan ruh kepada fiqih, diperlukan sebuah revolusi epistemologis yang menempatkan Maqāshid al-Sharī'ah (tujuan-tujuan syariat) sebagai fondasi dan lensa utama dalam penafsiran dan perumusan hukum. Maqāshid bukanlah sebuah kerangka kerja tambahan yang dapat dipasang pada sistem fiqih yang sudah ada; ia adalah jiwanya, DNA-nya, yang memberi makna

pada setiap prosedur. Imam al-Shatibi, seorang jenius dari mazhab Maliki, berargumen bahwa semua hukum syariat pada hakikatnya bertujuan untuk menjaga lima kemaslahatan dasar: agama (dīn), jiwa (nafs), akal ('aql), keturunan (nasl), dan harta (māl)[7]. Sebuah ijtihad yang dimotivasi oleh maqāshid akan mengubah pertanyaan fundamental dari "Apakah tindakan ini secara teknis halal atau haram?" menjadi "Apakah tindakan ini akan memajukan atau merusak kemaslahatan universal yang dijamin oleh syariat?". Dengan pendekatan ini, penilaian terhadap sebuah pernikahan tidak hanya melihat validitas akad, tetapi juga sejauh mana ia mewujudkan sakinah; penilaian terhadap sebuah kontrak ekonomi tidak hanya menghindari formalitas riba, tetapi juga memastikan keadilan dan keberlanjutan. Ini adalah sebuah ijtihad yang bersifat teleologis dan substantif, tidak lagi deontologis dan prosedural[8].

Fenomena "fiqih sebagai prosedur tanpa ruh" adalah simptom dari sebuah penyakit yang lebih dalam: dislokasi antara hukum dan etika, antara syariat dan tujuannya. Fiqih yang dikurangi menjadi sebuah protokol ritualistik kehilangan kapasitasnya untuk menjadi sumber petunjuk yang relevan dan penyelesaian bagi problematika kemanusiaan yang kompleks. Ia menjadi arsitektur bangunan yang megah namun kosong dari penghuni. Tantangan terbesar bagi intelektualitas Muslim saat ini bukanlah memproduksi lebih banyak prosedur hukum, melainkan melakukan rekontekstualisasi dan revitalisasi metodologis yang jauh lebih fundamental: menanamkan kembali ruhaniyah maqāshid al-sharī'ah ke dalam jantung diskursus fiqih. Hanya melalui proses menusukkan kembali ruh ini, fiqih dapat

transfigurasi dari seorang notaris formalistik menjadi seorang arsitek peradaban yang mampu mewujudkan keadilan, kasih sayang, dan kesejahteraan universal, yang merupakan misi hakiki dari risalah ilahi.

Reduksionisme Hukum Islam

Peta wacana keagamaan Islam di era modern menyaksikan sebuah pergeseran signifikan, di mana pemahaman terhadap syariat sering kali terjebak dalam apa yang dapat dinamakan sebagai reduksionisme hukum. Fenomena ini merujuk pada sebuah tendensi untuk mempersempit cakupan syariat Islam sekadar pada rentetan peraturan formalistik yang bersifat kodifikasi dan positivistik, meniru model hukum Barat tanpa kontekstualisasi filosofis yang mendalam. Paradigma ini, sekalipun seringkali dibungkus dalam semangat menjaga "kemurnian" dan "keotentikan" ajaran, justru berpotensi melahirkan degradasi makna, baik dalam tataran aplikasi sosial maupun pengalaman spiritual. Tulisan ini berargumen bahwa reduksionisme hukum Islam yang mengedepankan formalisme ritual dan kepastian hukum semu, pada akhirnya akan menggerus kapasitas Islam untuk menjadi sumber etika universal yang solutif dan mengalienasikan umat dari intisari spiritualitasnya. Kritik ini bukanlah seruan untuk mengabaikan hukum, melainkan ajakan untuk memulihkan perspektif holistik yang menempatkan hukum (fiqh) kembali pada posisinya sebagai sarana mencapai tujuan tertinggi (maqashid al-shariah), bukan sebagai tujuan itu sendiri ⁵⁸³. Untuk memahami dampak dari reduksionisme ini, penting untuk menelusuri akarnya.

Masuknya gagasan tentang negara-bangsa, birokrasi, dan sistem hukum kodifikasi ke dunia Muslim melalui kolonialisme Barat menjadi katalisator utama. Untuk "bersaing" atau bertahan dalam tatanan modern ini, para pemikir dan reformis Islam di abad ke-19 dan ke-20 berusaha memodernisasi hukum Islam dengan cara menerapkan metode positivisme yaitu pemusatan pada teks tertulis sebagai satu-satunya sumber hukum yang sah, sebagaimana yang dikembangkan dalam tradisi hukum Romawi-Jermanik ⁵⁸⁴. Upaya ini, meskipun dimaksudkan untuk memberikan kejelasan dan kepastian hukum, secara tidak sadar telah menggeser epistemologi hukum Islam dari yang bersifat dinamis, kontekstual, dan terintegrasi dengan etika (akhlaq) dan teologi (kalam), menjadi sesuatu yang kaku, teknis, dan terpisah dari kehidupan. Fikih, yang dalam tradisi klasik adalah ilmu yang memahami niat (maqasid) di balik teks, bertransformasi menjadi sebuah disiplin hukum semata yang concern-nya adalah keabsahan prosedural. Perpindahan dari paradigma maqashidi (berorientasi tujuan) ke paradigma lafdzi (berorientasi teksual literal) inilah yang menjadi bibit dari berbagai problem sosial dan spiritual yang akan kita bahas ⁵⁸⁵.

Dampak paling nyata dari reduksionisme hukum terlihat di ranah sosial. Fikih yang dipersempit menjadi seperangkat aturan positivistik cenderung menghasilkan tipe masyarakat yang legalistik namun tidak etis. Individu menjadi taat aspek formal waktu shalat, rukun fiqh, dan batasan-batasan halal-haram teknis namun kehilangan sensitivitas terhadap roh universal dari ajaran tersebut, seperti keadilan, kepedulian, dan kasih sayang (rahmah). Dinasti

sosiologis, Zygmunt Bauman, dalam konteks lain menggambarkan fenomena serupa sebagai masyarakat yang terjebak dalam "etika tanpa moralitas," di mana aturan diikuti secara mekanis tanpa pamrih pertimbangan nurani ⁵⁸⁶. Dalam konteks Islam, ini memunculkan sikap intoleran dan eksklusif. Ketika hanya ada satu interpretasi formal yang dianggap benar, ruang untuk perbedaan dan ijtihad menjadi tertutup. Pandangan terhadap "yang lain" menjadi kaku, serba hitam-putih, dan tidak adil. Akibatnya, kapasitas hukum Islam untuk memberikan solusi inovatif terhadap tantangan kontemporer menjadi lumpuh. Misalnya, dalam menghadapi krisis ekologi, pendekatan fikih formalis seringkali gagal melampaui diskusi tentang najis dan thaharah, sementara gagasan Quranis tentang khalifah fil ardh (pengelola bumi) sebagai amanah ekologis universal terabaikan ⁵⁸⁷. Demikian pula, dalam isu ketidaksetaraan ekonomi global, fiksasi pada kontrak-kontrak historis tanpa menengok tujuan syariat untuk mencegah eksploitasi ('adlah ijtima'iyah) membuat hukum Islam kurang relevan untuk menawarkan sistem ekonomi alternatif yang adil ⁵⁸⁸. Paradigma ini gagal membedakan secara tajam antara prinsip universal yang kekal dan bentuk aplikasi yang historis, sehingga menjawab tantangan zaman dengan jawaban yang anakhronistik.

Secara spiritual, dampak dari reduksionisme ini tidak kalah merusak, bahkan bisa dikatakan lebih fundamental. Umat Islam mengalami sebuah bentuk alienasi dari sumber spiritualitasnya sendiri. Ibadah yang seharusnya menjadi peristiwa sakral yang membebaskan, menenangkan, dan mendekatkan jiwa kepada Sang

Pencipta, berubah menjadi sebuah beban psikologis dan rutinitas yang mengeringkan makna. Seseorang dapat menunaikan shalat sepanjang malam, mengkhhatamkan Al-Quran dalam seminggu, atau berpuasa sunnah senin-kamis, namun hatinya tetap gersang dan jauh dari rasa. Kondisi ini adalah manifestasi dari ibadah yang terlepas dari ruhnya, sebuah proses yang dalam disiplin tasawuf disebut sebagai kehampaan spiritual. Realitas ini mengingatkan kita pada sebuah sabda Nabi Muhammad SAW yang amat menggugat: "Sesungguhnya orang yang pertama kali diadili pada hari kiamat adalah seorang yang mati syahid. Dia didatangkan, lalu Allah menunjukkan nikmat-nikmat kepadanya, lalu dia mengenalinya. Allah berfirman, 'Apa yang telah engkau lakukan dengan nikmat-nikmat itu?' Dia menjawab, 'Aku berjuang dan mati syahid karena Engkau.' Allah berfirman, 'Engkau dusta, sebenarnya engkau berjuang agar dikatakan (sebagai) pemberani, dan itu telah dikatakan.' Lalu perintah pun diturunkan atasnya, lalu diseretnya dengan wajahnya lalu dilemparkan ke dalam neraka... Kemudian ada orang yang alim Al-Quran. Dia didatangkan... Allah berfirman, 'Apa yang telah engkau lakukan?' Dia menjawab, 'Aku mempelajari Al-Quran dan mengajarkannya karena Engkau.' Allah berfirman, 'Engkau dusta, sebenarnya engkau mempelajarinya agar dikatakan (sebagai) seorang alim, dan itu telah dikatakan.' Lalu perintah pun diturunkan atasnya, lalu diseretnya dengan wajahnya lalu dilemparkan ke dalam neraka... Kemudian ada orang yang Allah telah memberikan kepadanya berbagai macam harta. Dia didatangkan... Allah berfirman, 'Apa yang telah engkau lakukan?'

Dia menjawab, 'Tidak ada jalan untuk aku belanjakan melainkan pada jalan yang Engkau ridhai.' Allah berfirman, 'Engkau dusta, sebenarnya engkau melakukan itu agar dikatakan (sebagai) orang dermawan, dan itu telah dikatakan.' Lalu perintah pun diturunkan atasnya, lalu diseretnya dengan wajahnya lalu dilemparkan ke dalam neraka."⁵⁸⁹.

Hadis ini secara gamblang menggambarkan kehancuran amal ibadah yang tidak didasari oleh ketulusan niat (ikhlas) atau dalam bahasa psikologi modern, autentisitas spiritual. Ritual tanpa ruh adalah sebuah praktik yang gagal mencapai tujuan transendensinya, yaitu pemurnian jiwa (tazkiyah al-nafs) dan pencapaian kedekatan hakiki kepada Allah SWT (taqarrub ila Allah) ⁵⁹⁰. Sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ghazali, puncak dari ibadah adalah kondisi hati yang sibuk mengingat Sang Pencipta, bukan sibuk dengan gerak lahiriah semata ⁵⁹¹. Ketika fikih hanya mengajarkan protokol dan mengabaikan kondisi batin, ia justru telah menyerang inti dari pengalaman beragama itu sendiri: sebuah perjalanan untuk mengenal dan dikehendaki oleh Tuhan, bukan sekadar tunduk pada protokol-Nya. Ini adalah ironi tragis: sebuah upaya mempertahankan agama secara formal justru menghancurkan keislaman secara spiritual.

Tantangan terbesar bagi kaum intelektual Muslim saat ini adalah membebaskan wacana hukum dari cengkeraman reduksionisme menuju sebuah restorasi holistik. Ini bukan berarti membuang sistem fikih, melainkan menempatkannya kembali dalam kerangka epistemologis yang benar. Fikih harus dilihat kembali sebagai

cabang dari ilmu Islam yang lebih besar, yang berakar pada teologi (kalam), didasari oleh etika (akhlaq), dan bertujuan pada kemaslahatan universal (masalah 'ammah) yang sejalan dengan tujuan-tujuan syariah (maqashid al-shariah)⁵⁹². Gerakan pemikiran ini menuntut sebuah ijtihad yang tidak hanya berhenti pada teks, tetapi mampu menembus ke makna, konteks, dan tujuan hakiki di baliknya. Hukum Islam dapat kembali menjadi sumber inspirasi untuk membangun masyarakat yang adil, toleran, dan beradab, serta sekaligus menjadi jalan yang membebaskan bagi individu untuk mencapai ketenangan dan kedekatan spiritual dengan Yang Maha Kuasa. Tanpa restorasi ini, Islam berisiko berubah menjadi sebuah museum aturan yang sakral namun kosong, menghilang dari kehidupan nyata dan gagal menjawab panggilan terdalam dari jiwa manusia.

Kelemahan Fiqih Positivistik dalam Menghadapi Fenomena Malakut

Dalam dinamika perkembangan hukum Islam kontemporer, fiqh sebagai disiplin normatif yang mengatur praktik keagamaan umat Islam telah mengalami transformasi signifikan. Salah satu bentuk transformasi tersebut adalah tumbuhnya kecenderungan fiqh positivistik, yakni pendekatan fiqh yang menekankan aspek eksplisit, empiris, dan formal dari teks-teks syariah, serta cenderung berorientasi pada keteramatan sosial dan objektivitas hukum. Pendekatan ini, meskipun memberikan keunggulan dalam hal sistematika, kepastian hukum, dan kemudahan aplikasi di tengah masyarakat modern, justru mengalami krisis serius ketika

berhadapan dengan fenomena malakut, yakni alam non-material yang meliputi realitas ghaib, dimensi spiritual, dan aspek batiniah ibadah. Dalam kerangka epistemologi Islam, kelemahan fiqh positivistik ini bukan semata kekurangan metodologis, melainkan merupakan konsekuensi logis dari asumsi filosofis yang melandasi positivisme suatu paradigma yang secara inheren menolak validitas pengetahuan yang tidak dapat diobservasi atau diverifikasi secara empiris⁵⁹³, ketika fiqh dijejalkan dalam kerangka positivistik, ia kehilangan daya sensitivitasnya terhadap realitas al-ghaib dan al-batin, dua entitas sentral dalam ontologi Islam yang berakar pada al-Qur'an dan sunnah.

Salah satu kelemahan utama fiqh positivistik adalah ketidakmampuannya menjangkau realitas ghaib, yang secara terminologis merujuk pada segala sesuatu yang berada di luar cakupan panca indera dan pengalaman empiris langsung. Dalam al-Qur'an, realitas ghaib tidak sekadar diakui, melainkan dijadikan sebagai landasan iman. Allah berfirman: "Kitab (al-Qur'an) ini tidak diragukan, petunjuk bagi mereka yang bertakwa, (yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib..." (QS. al-Baqarah: 2 3). Ayat ini menegaskan bahwa iman kepada yang ghaib adalah bagian tak terpisahkan dari identitas keimanan. Realitas malakut yang mencakup malaikat, ruh, alam barzakh, takdir, dan kehendak ilahi beroperasi dalam ranah ghaib ini. Namun, fiqh positivistik, yang mengadopsi asumsi empirisisme logis, cenderung mengabaikan atau bahkan menyangkal validitas ontologis realitas ghaib karena tidak dapat diverifikasi melalui metode ilmiah konvensional.

Pendekatan seperti ini mengabaikan asumsi dasar teologi Islam bahwa pengetahuan tidak terbatas pada apa yang dapat dirasakan, tetapi juga mencakup ma'rifah yang diperoleh melalui wahyu, kasyf (pembukaan hati), dan ilham⁵⁹⁴. Akibatnya, fiqh yang bersifat positivistik menjadi steril dari dimensi transendental dan hanya mampu mengatur bentuk lahiriah (shurah) tanpa menyentuh esensi spiritual (haqiqah) dari perbuatan.

Lebih jauh, fiqh positivistik sering kali mengabaikan dimensi niat dan batin sebagai komponen utama dalam menilai kualitas ibadah. Dalam tradisi sufi dan teologi Islam, niat (niyyah) bukan sekadar prasyarat formal, tetapi merupakan inti dari tindakan manusia yang dipertimbangkan oleh Allah. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat, dan sesungguhnya bagi setiap orang adalah apa yang ia niatkan..." (HR. al-Bukhari dan Muslim)⁵⁹⁵. Hadis ini menunjukkan bahwa dimensi batiniah merupakan elemen sentral dalam penilaian amal, bahkan lebih penting daripada bentuk lahiriahnya. Namun, fiqh positivistik, yang berfokus pada observabilitas dan transparansi hukum, hampir mustahil menjangkau niat karena sifatnya yang subjektif dan tidak teramati. Akibatnya, pendekatan ini rentan menghasilkan hukum yang formalistik dan legalistik, yang mungkin memenuhi syarat teknis, tetapi kosong dari ruh keimanan. Fenomena malakut, yang secara esensial berkaitan dengan kerajaan batin dan hubungan langsung hamba dengan Rabb-nya, tidak mungkin diakomodasi oleh suatu sistem hukum yang tidak memiliki instrumen untuk mengevaluasi qalb (hati) dan niyyah.

Dari segi epistemologi, kritik terhadap fiqh positivistik mengarah pada pertanyaan yang lebih mendasar tentang asumsi keilmuan yang melandasi paradigma tersebut. Positivisme, sebagaimana dikembangkan oleh Auguste Comte dan dilanjutkan oleh para penganut empirisme logis di abad ke-20, mengklaim bahwa satu-satunya pengetahuan yang valid adalah pengetahuan yang empiris dan dapat diverifikasi secara ilmiah⁵⁹⁶. Namun, dalam wacana filsafat ilmu kontemporer, klaim ini telah dikritik secara luas. Karl Popper, misalnya, menunjukkan bahwa verifikasi bukanlah dasar yang kokoh untuk validitas ilmiah, melainkan falsifikasi⁵⁹⁷. Lebih penting lagi, filsuf seperti William Alston dan Alvin Plantinga telah membela legitimasi epistemik dari pengetahuan religius, termasuk iman kepada yang ghaib, sebagai bentuk *properly basic beliefs* keyakinan dasar yang tidak membutuhkan bukti empiris untuk dianggap rasional⁵⁹⁸. Dalam konteks Islam, ulama klasik seperti al-Ghazali telah lama mengembangkan epistemologi yang menempatkan khabar shadīq (berita dari sumber terpercaya, yaitu Allah dan Rasul-Nya) sebagai otoritas utama dalam mengetahui yang ghaib, bersama dengan dalil 'aqli (argumen rasional) dan kasyf (pembukaan hati) dalam konteks ma'rifah Tuhan⁵⁹⁹. Fiqh yang berdiri di atas fondasi epistemologi semacam ini memiliki kapasitas lebih luas untuk merangkul fenomena malakut, karena tidak dibatasi oleh alat ukur empiris semata.

Fiqh positivistik terbukti tidak hanya terbatas, tetapi juga secara struktural cacat saat berhadapan dengan realitas spiritual yang kompleks dan multidimensi. Ia menggantikan kewajiban taqwa yang

mencakup kesadaran vertikal terhadap Allah dengan kewajiban hukum yang bersifat horizontal dan administratif. Ia menggantikan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), yang merupakan tujuan utama syariah sebagaimana ditegaskan al-Qur'an: "Dia yang mensucikan jiwa (meraih) keberhasilan" (QS. asy-Syams: 9), dengan sekumpulan aturan teknis yang bisa dipraktikkan tanpa komitmen spiritual. Fenomena malakut, yang seharusnya menjadi ruang bagi interaksi antara manusia dan Allah melalui doa, dzikir, dan pengalaman batin, justru tergusur oleh formalisme hukum yang kering. Perlu ada rekonstruksi epistemologis dalam studi fiqh kontemporer suatu pendekatan yang mengintegrasikan dimensi al-ghaib, al-batin, dan al-ma'rifah dalam kerangka pemahaman hukum Islam. Ini bukan berarti menolak kelebihan fiqh positivistik dalam hal kejelasan hukum dan aksesibilitas sosial, tetapi menempatkannya dalam kerangka yang lebih luas: sebuah fiqh yang tidak hanya mampu mengatur tata cara salat, tetapi juga menyentuh makna khushyuk dalam salat; sebuah fiqh yang tidak hanya memformulasikan hukum zakat, tetapi juga merenungkan dimensi riddah (kecukupan diri) dan taslim (penyerahan diri) dalam memberi. Dalam kata-kata al-Qur'an: "Bukanlah kebajikan itu memalingkan wajahmu ke arah timur dan barat, tetapi kebajikan adalah beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat, kitab, dan nabi..." (QS. al-Baqarah: 177). Ayat ini mengingatkan bahwa hukum lahiriah hanyalah permukaan dari realitas keimanan yang lebih dalam realitas yang bersinggungan langsung dengan alam malakut.

Alternatif Pendekatan Fiqih Malakuti

Fiqh Malakuti, sebuah aliran ijtihad yang dikembangkan oleh Ayatullah Sayyid Ali Khomeini, menawarkan paradigma baru dalam memahami hukum Islam yang tidak sekadar bersifat tekstual atau formalis, tetapi juga merujuk pada kesadaran metafisis, integrasi batin, dan konsep hukum holistik. Pendekatan ini mengakui bahwa hukum Islam (sharia) adalah bentuk manifestasi haqiqa (kebenaran hakiki) yang terkait erat dengan realitas gaib (al-haqq al-malakuti). Dalam konteks kontemporer, Fiqh Malakuti menjadi penting untuk menghadapi tantangan modernitas tanpa mereduksi nilai-nilai spiritual dan ontologis dalam syariat⁶⁰⁰.

Inti dari Fiqh Malakuti adalah pengakuan bahwa hukum Islam tidak dapat dipahami secara terisolasi dari dimensi metafisis. Kesadaran ini sejalan dengan prinsip bahwa syariat adalah jembatan antara dunia material dan spiritual, sebagaimana dinyatakan dalam ayat: "Hai orang-orang yang beriman, tinggikanlah harta dan kesayangan kalian sebagai zakat. Dan orang-orang yang menyimpannya (tanpa menginfakkan), maka mereka itu hanya menyimpannya untuk diri sendiri" (QS al-Tawbah, 9:6)⁶⁰¹. Ayat ini menekankan pentingnya niat (niyyah) sebagai elemen metafisis dalam ibadah dan kehidupan hukum. Dalam konteks ini, Al-Ghazali, dalam Ihyau 'Ulum ad-Din, menyatakan bahwa ibadah tanpa kesadaran spiritual hanyalah ritual kosong⁶⁰², Fiqh Malakuti mengajak praktisi hukum untuk menelusuri maqashid syariah (tujuan syariat) melalui introspeksi batin dan pengingatan pada realitas gaib, sebagaimana dirumuskan oleh Ibn Arabi dalam al-

Futuhāt al-Makkiyya: syariat adalah jalur menuju ma'rifat (pengetahuan hakiki)⁶⁰³.

Niat (niyyah) dalam Fiqh Malakuti tidak hanya sebagai aspek teknis, tetapi sebagai fondasi epistemologi yang menghubungkan tindakan manusia dengan alam kubra (alam makhluk) dan alam sughra (alam jiwa). Hadis Nabi SAW, "Sekali-kali tidaklah terdapat suatu amal perbuatan melainkan yang diawali dengan niyyah..."⁶⁰⁴, menegaskan bahwa legalitas hukum bergantung pada dimensi batin yang memancar dari kesadaran spiritual. Pendekatan ini mengadopsi konsep tawhid yang dikembangkan oleh Sufi seperti al-Qushayri, yang menyatakan bahwa setiap tindakan terlepas sekecil apa pun berhubungan dengan keterhubungan metafisis antara manusia dan Sang Pencipta⁶⁰⁵. Dalam konteks modern, pengintegrasian ini dapat menangkai fenomena hukum yang terputus dari konteks moral, seperti kesombongan atau egoisme dalam kesepakatan hukum.

Fiqh Malakuti mengusulkan paradigma hukum yang holistik, menggabungkan aspek ushul (pokok) dan furu' (cabang) melalui pendekatan taqdim wa ta'khir (prioritas dan penundaan) serta tasharruf (pengaturan). Dalam hal ini, paradigma holistik mengakui bahwa syariat tidak hanya mengatur relasi sosial dan hukum perdata, tetapi juga memandu manusia menuju kesempurnaan moral dan spiritual. Ibn Khaldun, dalam Muqaddimah⁶⁰⁶, telah menggarisbawahi pentingnya memahami hukum dalam konteks sosiologis dan metafisis. Selain itu, konsep tawhid dalam Fiqh Malakuti sejalan dengan pandangan Corbin tentang philosophia

perennis, yang melihat hukum sebagai manifestasi kesatuan antara wujud (kewajiban) dan hikmah (bijaksana)⁶⁰⁷. Dalam konteks praktis, paradigma ini memungkinkan ijtihad yang fleksibel menghadapi isu seperti etika lingkungan, teknologi, dan hak asasi manusia tanpa mengabaikan prinsip tawhid.

Pendekatan Fiqh Malakuti menawarkan jawaban terhadap krisis epistemologi dalam fikih kontemporer, di mana hukum sering kali dinomifikasi dan terputus dari konteks spiritual. Dengan memadukan kesadaran metafisis, integrasi batin, dan paradigma holistik, Fiqh Malakuti mengingatkan bahwa syariat adalah sistem yang mengakar pada realitas gaib dan bertujuan menghadirkan keseimbangan antara dunia dan akhirat. Untuk meningkatkan kelayakannya, penelitian lebih lanjut perlu meliputi studi komparatif antara Fiqh Malakuti dan paradigma hukum barat dalam memadukan spiritualitas dengan legalitas praktis⁶⁰⁸.

Kritik terhadap Dikotomi Fiqih dan Tasawuf Kesalahpahaman Historis dan Ideologis

Dominasi narasi dikotomis antara fiqh dan tasawuf dalam diskursus keilmuan Islam modern merupakan sebuah konstruksi historiografis yang perlu ditinjau ulang secara kritis. Narasi ini sering kali menggambarkan fiqh sebagai wajah eksoterik Islam yang legalistik, kaku, dan terikat pada formalisme ritual, sementara tasawuf diposisikan sebagai wajah esoterik yang spiritual, mistis, dan cenderung mengabaikan aspek syariat. Pandangan ini, meskipun tersebar luas, gagal menangkap kompleksitas dan keterjalinan organik antara kedua disiplin keilmuan ini dalam tradisi

intelektual Islam klasik. Kritik terhadap dikotomi ini tidak bermaksud menafikan adanya dinamika ketegangan atau perbedaan fokus, namun lebih bertujuan untuk membongkar kesalahpahaman historis dan ideologis yang telah melekat serta menawarkan pembacaan yang lebih holistik dan akurat terhadap warisan epistemologis Islam.

Anggapan bahwa terdapat konflik fundamental dan inheren antara fuqaha (ahli hukum) dan sufi (ahli tasawuf) adalah sebuah simplifikasi historis yang berlebihan. Dalam realitas historis, yang ada lebih bersifat dinamika dialogis dan komplementer daripada konfrontasi paradigmatis. Fiqh, dengan fondasinya pada sumber-sumber syariah (Al-Qur'an dan Sunnah), berfungsi sebagai peta jalan kerangka eksoteris yang mengatur tata cara ibadah, muamalat, dan perilaku sosial demi terwujudnya keadilan dan keteraturan. Sementara itu, tasawuf berfungsi sebagai kompas internal dimensi esoteris yang menjiwai praktik syariah dengan niat yang murni (ikhlas), kesadaran spiritual (ma'rifa), dan kesempurnaan ibadah (ihsan)⁶⁰⁹. Relasi ini sering dianalogikan sebagai antara bentuk (fiqh) dan isi (tasawuf), atau antara kulit dan daging dari satu tubuh yang utuh. Banyak fuqaha besar, seperti Imam Al-Ghazali, Imam Al-Shafi'i, dan Ibnu 'Abidin, merupakan praktisi tasawuf yang mendalam, dan begitu pula sebaliknya, banyak sufi besar adalah para ahli hukum yang taat. Karya monumental Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, misalnya, merupakan bukti kongkrit dari sintesis brilian yang berhasil menyatukan kedalaman fiqh dan ketinggian tasawuf, menegaskan bahwa jalan spiritual sejati tidak mungkin terlepas dari landasan syariat⁶¹⁰.

Dikotomi fiqh-tasawuf sebenarnya lebih merupakan produk dari konstelasi politik dan sosial pada periode tertentu dalam sejarah Islam daripada sebuah realitas teologis yang mendasar. Pada berbagai masa, kekuatan politik, seperti para khalifah atau sultan, sering kali memanfaatkan kelompok ulama atau sufi untuk memperoleh legitimasi kekuasaan. Para penguasa cenderung mendukung ulama' fiqh yang terikat pada institusi formal seperti mahkamah (pengadilan) untuk menegakkan hukum negara dan mengontrol aparatur birokrasi. Di sisi lain, ordo-ordo tasawuf (tariqah) yang memiliki jaringan luas di kalangan massa, terutama di luar pusat kekuasaan, menjadi mitra strategis untuk menjaga stabilitas sosial dan memobilisasi dukungan rakyat⁶¹¹. Instrumentalisasi ini menciptakan sebuah perpecahan fungsional di mana 'ulama' negara' (ulama' al-sultan) sering kali berseberangan dengan kepala-kepala tariqah yang memiliki pengaruh sosial independen. Konflik kepentingan ini, yang termanifestasi dalam persaingan atas sumber daya dan pengaruh, kemudian direifikasi dan dianggap sebagai konflik antara dunia fiqh dan tasawuf itu sendiri. Oleh karena itu, dikotomi ini lebih bersifat situasional dan contingent, dibangun oleh dinamika kekuasaan daripada oleh perbedaan doktrinal yang tidak dapat didamaikan.

Pada akhirnya, narasi dikotomis merupakan bentuk pembacaan reduktif yang memfragmentasi visi integral Islam. Dengan memisahkan fiqh dari akarnya spiritual, fiqh berisiko direduksi menjadi sekumpulan aturan formal yang tanpa jiwa, terlepas dari tujuan utamanya (maqasid al-sharia), yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan dan ketakwaan. Sebaliknya, dengan memisahkan

tasawuf dari pijakannya syar'i, tasawuf rentan disalahartikan sebagai praktik antinomian (penentang hukum) atau eskapisme spiritual yang mengabaikan kewajiban sosial. Pembacaan ini gagal memahami bahwa dalam perspektif Islam, ilmu dan amal, syariat dan hakikat, serta eksoterisme dan esoterisme adalah dua sisi dari mata uang yang sama, yang tak bisa dipisahkan tanpa merusak keduanya. Al-Qur'an sendiri tidak membedakan antara perintah ritual dan etika spiritual secara kaku. Firman-Nya, "Dan bahwa inilah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia; dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya," (QS. Al-An'am: 153) mengandung seruan untuk kesatuan pikiran, perilaku, dan spiritualitas⁶¹². Hadis Nabi Muhammad SAW yang terkenal, yakni Hadis Jibril, secara eksplisit merangkum Islam dalam tiga tingkatan: Islam (syariat/fiqh), Iman (akidah), dan Ihsan (tasawuf), yang menegaskan bahwa kesempurnaan agama terletak pada integrasi ketiganya⁶¹³. Mengerasnya dikotomi ini, terutama dipengaruhi oleh lensa Orientalisme yang cenderung mempolakan dan memecah-belah peradaban Islam, telah menutupi karakter holistik tradisi intelektual Islam selama berabad-abad⁶¹⁴.

Fiqh Tasawuf sebagai Jembatan

Dalam sejarah pemikiran Islam, seringkali tergambar sebuah jurang dikotomis antara syariat sebagai kerangka hukum yang eksoterik dan hakikat sebagai realitas spiritual yang esoterik. Syariat, dalam pandangan sebagian kalangan, dipahami sekadar sebagai kumpulan ritual formalistik, sementara hakikat dianggap

sebagai puncak pengalaman mistis yang kadang kali berada di luar, atau bahkan bertentangan dengan, norma hukum. Tensi ini telah melahirkan berbagai aliran pemikiran, mulai dari formalisme hukum yang kaku hingga antinomianisme spiritual yang membahayakan ortodoksi. Di tengah spektrum perdebatan ini, muncul sebuah paradigma sintesis yang canggih dan mapan, yang secara umum dikenal sebagai Fiqih Tasawuf. Konsep ini tidak berfungsi sebagai kompromi semata, melainkan sebagai sebuah jembatan epistemologis dan metodologis yang secara fundamental menyatukan dua dimensi agama yang tampak berparalel tersebut, menegaskan bahwa syariat dan hakikat pada hakikatnya adalah satu realitas yang utuh yang dipandang dari dua tingkatan kesadaran yang berbeda⁶¹⁵.

Landasan fondasi jembatan ini diletakkan oleh para tokoh integratif awal, di mana figur Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi menonjol sebagai arsitek utama. Al-Junayd, yang mewakili aliran tasawuf sadar (tasawuf al-sahw), tidak pernah memposisikan pengalaman mistis sebagai substitusi terhadap ketaatan syariat. Baginya, jalan spiritual (suluk) harus berada di dalam bingkai syariat yang sah. Baginya, syariat adalah wadah (zārifah) yang kokoh, sementara hakikat adalah inti (lubb) atau hikmah yang terkandung di dalamnya. Salah satu inti ajarannya adalah konsep fana (lenyap) dan baqa (kekal) yang tidak terlepas dari pemurnian diri melalui ketaatan pada perintah dan larangan Allah. Pengalaman fana terhadap nafsu dan ego bukanlah pelarian dari tanggung jawab hukum, melainkan puncak dari pelaksanaan hukum tersebut dalam

tingkatan kesadaran yang paling tinggi, al-Junayd berhasil menawarkan sebuah hermeneutika spiritual yang menafsirkan teks dan ritual syariat tidak hanya pada tataran perilaku lahiriah, tetapi juga pada tataran transformasi batiniah, sehingga mencegah tasawuf menyimpang menjadi gerakan yang anarkis⁶¹⁶.

Meskipun al-Junayd telah meletakkan dasar filosofisnya, adalah Abu Hamid al-Ghazali yang mengonstruksi jembatan ini secara metodologis dan sistematis dalam sebuah mahakarya yang tak tertandingi, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Al-Ghazali menghadapi krisis keilmuan dan spiritualitasnya sendiri, di mana ia merasakan kekeringan intelektual dan spiritual dalam 纯粹 perdebatan kalam dan fiqh formal. Melalui perjalanan spiritualnya, ia menemukan bahwa ilmu-ilmu agama tidak akan pernah benar-benar "hidup" tanpa disirami oleh cahaya mahabbah (cinta) dan ma'rifa (gnosis). Dalam *Ihya'*, al-Ghazali mempersembahkan sebuah revolusi metodologis: ia merestrukturisasi seluruh disiplin fiqh mulai dari bab-bab thaharah, shalat, puasa, hingga mu'amalat dengan menanamkan dimensi batiniah pada setiap ritual. Shalat, misalnya, tidak hanya diukur dari kesempurnaan gerakan rukun dan syarat, tetapi dianalisis berdasarkan derajat kehadiran hati (*khushu'*), keikhlasan, dan rasa membutuhkan diri kepada Allah. Puasa bukan sekadar menahan lapar dan dahaga, melainkan latihan untuk menahan indria dan lisan dari hal-hal yang diharamkan. Inilah inti dari Fiqh Tasawuf sebagai metodologi: sebuah ilmu yang mengajarkan cara memenuhi syariat tidak hanya sebagai kewajiban hukum, tetapi sebagai sebuah proses transformasi psikospiritual

yang mengantar pelakunya menuju kebersuhan hati (tazkiyah al-nafs), yang pada gilirannya membuka pintu menuju hakikat⁶¹⁷. Ia secara efektif menciptakan sebuah fiqih yang berorientasi pada tujuan (maqasid al-shari'ah) dalam dimensi yang paling hakiki, yaitu pencapaian kualitas keimanan yang sempurna (ihsan)⁶¹⁸.

Pada tingkat ontologis, Fiqih Tasawuf menawarkan visi kesatuan syariat dan hakikat yang melampaui sekadar integrasi fungsional. Perspektif ini menyatakan bahwa syariat dan hakikat bukanlah dua entitas terpisah yang perlu dijembatani, melainkan dua manifestasi dari satu realitas ilahiah yang tunggal, al-Haqq. Syariat adalah manifestasi lahiriah dari perintah Ilahi, sebuah bentuk yang terukur dan dapat diakses oleh akal dan indria manusia. Hakikat, di sisi lain, adalah cahaya dan roh yang mengisi bentuk tersebut, realitas spiritual yang hanya dapat diakses oleh hati yang telah disucikan. Analogi yang sering digunakan adalah hubungan antara matahari dan cahayanya, atau antara tubuh dan roh. Syariat tanpa hakikat adalah seperti jasad tanpa roh mati, kaku, dan tidak memiliki kehidupan spiritual. Sebaliknya, hakikat tanpa syariat adalah seperti roh tanpa jasad melayang tanpa wadah, tidak termanifestasi, dan rentan terhadap ilusi dan kesesatan. Dalam hadis qudsi yang sering dikutip, Allah berfirman, "Aku adalah waktu" (Ana al-Dahr), yang secara tasawuf diinterpretasikan bahwa Allah adalah realitas yang mendasari seluruh perjalanan waktu dan eksistensi, dan syariat adalah pedoman untuk menempuh perjalanan dalam realitas tersebut⁶¹⁹. Oleh karena itu, menolak salah satunya berarti menolak kesempurnaan manifestasi ilahiah.

Fiqih Tasawuf, yang dipelopori oleh para intelektual muslim seperti al-Junayd dan disistematisasi oleh al-Ghazali, menghadirkan sebuah paradigma yang holistik dan transformatif. Ia bukan sekadar jembatan yang menghubungkan dua dunia yang terpisah, melainkan peta jalan yang menunjukkan bahwa dunia tersebut sesungguhnya adalah satu wilayah utuh yang dipandang dari elevasi keilmuan dan spiritualitas yang berbeda. Sebagai metodologi, ia memberikan kerangka kerja praktis untuk menginternalisasi ajaran syariat, menjadikannya sebagai sarana efektif untuk pencapaian hakikat. Konsep ini menawarkan solusi abadi terhadap tantangan pemikiran Islam, baik di masa lalu maupun di masa kini, dengan mencegah terjadinya jebakan formalisme hukum di satu sisi dan individualisme spiritual yang liar di sisi lain. Di era modern yang ditandai oleh fragmentasi ilmu dan krisis makna, sintesis Fiqih Tasawuf ini kembali relevan sebagai sebuah model epistemologi yang menawarkan integrasi antara akal, hukum, dan spiritualitas⁶²⁰.

Relevansi terhadap Studi Kontemporer

Dalam konteks sains humaniora dan studi keagamaan kontemporer, isu modernitas dan sekularisasi tidak lagi dapat dipandang sebagai fenomena perifer, melainkan sebagai arus pusat yang menentukan bentuk masyarakat, tata nilai, serta relasi individu dengan realitas transenden. Proses sekularisasi dalam pemahaman Max Weber sebagai "pencabutan magis dari dunia" (*disenchantment of the world*) telah mengakibatkan fragmentasi antara dimensi moral, spiritual, dan hukum dalam kehidupan manusia Muslim⁶²¹. Di satu sisi, masyarakat modern menawarkan

rasionalitas instrumental, teknokrasi, dan kebebasan individual, tetapi di sisi lain, ia kerap menjauhkan subjek dari akar-akar etis-spiritual yang menjadi fondasi stabilitas moral. Dalam situasi ini, kebutuhan akan paradigma integratif yang mampu menyatukan dimensi syar'i (hukum) dan qalbī (hati), atau secara lebih spesifik, hukum dan spiritualitas, menjadi mendesak. Di sinilah relevansi fiqh tasawuf sebagai sintesis antara disiplin fiqh dan tasawuf menjadi begitu penting dalam studi keagamaan tingkat doktor yang menuntut pendekatan kritis, holistik, dan normatif.

Fiqh tasawuf tidak sekadar representasi dari dua ranah keilmuan Islam yang berbeda, melainkan merupakan epistemologi normatif yang mewujudkan integrasi metodologis antara kewajiban eksoterik (zāhir) dan dimensi esoterik (bātin) dari ajaran Islam. Konsep ini telah dielaborasi secara mendalam oleh tokoh-tokoh seperti Al-Ghazālī dalam karyanya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, di mana ia menggambarkan bahwa hukum Islam tanpa penyucian hati (tazkiyat al-nafs) hanyalah kulit tanpa isi, sementara spiritualitas tanpa landasan syariah berpotensi menjerumuskan kepada khurafat dan penyimpangan aqidah⁶²². Dari perspektif epistemologis, fiqh tasawuf menjadi respons metodologis terhadap dualitas kartesian yang memisahkan antara tindakan dan niat, antara hukum dan motivasi, antara ketaatan formal dan kehadiran spiritual. Konstruksinya menantang dikotomi modern antara agama dan rasionalitas publik, sekaligus menawarkan kerangka yang lebih dalam tentang bagaimana agama dapat hadir sebagai praksis etis-holistik dalam ruang-ruang profan.

Relevansi fiqh tasawuf terhadap tantangan modernitas dapat dilihat melalui tiga dimensi kritis. Pertama, dalam menghadapi arus sekularisasi yang cenderung mengurangi agama ke dalam ranah privat dan simbolis, fiqh tasawuf memperluas makna syariah: bukan sekadar himpunan aturan hukum yang bersifat represif atau ritualistik, melainkan sebagai sistem nilai yang mengarahkan keseluruhan kehidupan manusia, dari aktifitas ekonomi hingga politik, dalam kesadaran akan kehadiran Ilahi. Dalam kajian Charles Taylor, modernitas seringkali menghasilkan "malaise" spiritual perasaan hampa meskipun dibalut kemakmuran material dan fiqh tasawuf menawarkan alat interpretatif untuk mengisi ruang kosong ini dengan makna religius yang integral⁶²³.

Kedua, paradigma integratif ini menjawab krisis etika global yang semakin kompleks. Masalah seperti korupsi, eksploitasi lingkungan, ketimpangan sosial, dan fragmentasi komunitas tidak dapat diatasi hanya dengan regulasi hukum formal; diperlukan transformasi kesadaran moral yang mendasar. Di sinilah dimensi taqwa (kesadaran akan Tuhan) dalam fiqh tasawuf menjadi penting. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Sungguh, orang-orang yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah adalah yang paling bertakwa" (QS. Al-Hujurāt: 13), yang menunjukkan bahwa nilai manusia tidak ditentukan oleh kapasitas intelektual, kekayaan, atau kekuasaan, melainkan oleh kedalaman kesadaran spiritual dan konsistensi moralitas⁶²⁴. Hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan bahwa "Sesungguhnya Allah tidak melihat bentuk rupa kalian, juga harta kalian, tetapi Dia melihat hati kalian dan amal kalian" (HR. Muslim), yang menekankan dimensi batin sebagai

poros evaluasi nilai manusia dalam perspektif Ilahi⁶²⁵. Dalam konteks filsafat moral modern, pernyataan seperti ini menjadi tantangan terhadap etika deontologis dan utilitarian yang cenderung mengabaikan motivasi internal.

Ketiga, fiqh tasawuf menawarkan kerangka pemikiran yang fleksibel namun konsisten terhadap dinamika sosial. Dalam konteks pemikiran keislaman kontemporer, banyak usaha untuk menyusun *fiqh al-wāqī'* (fikih realitas), yaitu hukum Islam yang responsif terhadap konteks zaman. Fiqh tasawuf memperkaya pendekatan ini dengan menambahkan dimensi reflektif: tidak hanya bagaimana hukum menjawab tantangan zaman, tetapi juga bagaimana setiap respons hukum harus diimbangi dengan pemurnian niat, tindakan yang penuh kesadaran, dan tanggung jawab kepada Yang Maha Melihat. Maka, seorang mujtahid kontemporer yang berpanduan fiqh tasawuf bukan hanya menguasai usul al-fiqh dan kondisi sosial, tetapi juga memiliki disiplin spiritual yang memungkinkannya menghindari kecenderungan pribadi, hasrat kuasa, atau bias budaya. Secara konseptual, fiqh tasawuf juga menjadi alternatif terhadap reduksionisme dalam studi agama di ranah akademik Barat, di mana agama sering dipahami secara fungsional atau simbolis tanpa menyentuh dimensi transenden. Dalam kritik epistemologi agama ala Talal Asad, studi agama modern cenderung mengabstraksi keyakinan dari praktik dan menempatkan agama sebagai objek antropologis, bukan sebagai subjek moral-ontologis⁶²⁶. Sebaliknya, fiqh tasawuf mempertahankan agama sebagai realitas eksistensial yang membentuk subjektivitas manusia secara utuh. Dalam pendekatan ini, fiqh bukan sekadar hukum yang

diikuti, tetapi menjadi jalan penyucian, dan tasawuf bukan hanya meditasi spiritual, melainkan pedoman untuk menjalani kewajiban hukum dengan hati yang hadir.

Dalam kerangka pemikiran doktoral yang menuntut keaslian, kedalaman, dan signifikansi intelektual, fiqh tasawuf bukan hanya relevan, tetapi menjadi kunci hermeneutika baru dalam studi Islam kontemporer. Ia mengintegrasikan disiplin klasik dengan kritik modern, menyatukan keyakinan dengan kritik, dan menawarkan solusi etis-spiritual yang menyentuh akar krisis manusia modern: ketiadaan makna, fragmentasi identitas, dan kehilangan relasi dengan Yang Mutlak. Dalam konteks ini, fiqh tasawuf bukan sekadar proyek teoritis, melainkan praksis transformatif yang bisa menjadi jembatan antara dunia Islam tradisional dan tuntutan zaman yang kompleks, sekaligus menjaga integritas spiritual di tengah laju modernitas yang tak terbendung.

Fiqh Tasawuf sebagai Landasan Konseptual Fiqh Malakuti Integrasi Norma Zahir dan Hakikat Ghaib

Dalam tradisi Islam, fiqh tidak sekadar sekumpulan aturan hukum yang mengatur perilaku lahiriyah, tetapi juga merupakan medium untuk mengungkap makna transendental (haqiqat ghaib) yang terkandung di balik perintah agama. Fiqh Tasawuf, yang mencakup aspek spiritual dan etika mistik, serta Fiqh Malakuti, yang berkaitan dengan hukum-hukum alam ra'yi (Malakut), membentuk kerangka integratif antara norma zahir (eksplisit) dan hakikat ghaib (implied). Kerangka ini tidak hanya menjembatani aspek material dan spiritual dalam praktik ibadah, tetapi juga memungkinkan pengembangan

hukum yang sejalan dengan prinsip tawhid, di mana segala aspek kehidupan dituntun oleh kesadaran akan keesaan Tuhan.

Konsep Malakut, sebagaimana disebut dalam al-Qur'an (Surah Ar-Rahman(55): 27 30), merujuk pada domain alam yang terletak di atas langit Dunia, tempat malaikat memperoleh wahyu dan perintah Ilahi. Fiqih Malakuti, karenanya, tidak sekadar aturan yang berasal dari teks tertulis, melainkan juga hukum yang bermuara dari pengalaman malakutiyah konstelasi antara keterbukaan batin (fath), pengamatan (tazakkur), dan introspeksi (tadabbur) yang mengungkap rahasia Ilahi. Konsep ini sejalan dengan pendapat Al-Ghazali dalam Ihya 'Ulum al-Din, di mana ia menekankan bahwa amal ibadah yang benar tidak hanya memenuhi syarat lahiriyah, tetapi juga menyelami makna hakiki dari perintah Tuhan. Dalam konteks ini, fiqh menjadi sarana untuk merespon hukum Malakut, di mana setiap amal ibadah seperti shalat, puasa, atau zakat dipahami sebagai praktik yang menautkan manusia dengan kekuatan transendental di balik kemasaran alam⁶²⁷.

Integrasi antara norma zahir dan hakikat ghaib juga tercermin dalam prinsip tarjih (preferensi) dalam fiqh Tasawuf. Di sini, aturan hukum dianggap sebagai jalan (sharí'a'), bukan tujuan. Sebagai contoh, shalat wajib yang dilaksanakan dengan sempurna secara teknis, tetapi tanpa kecenderungan spiritual (irsyad), tidak memenuhi tujuan eskatologisnya. Seperti dijelaskan Al-Qushayri dalam Al-Risala al-Qushayriyya, ketaatan pada syariat harus disertai dengan tasawwuf al-rahman, yaitu kesadaran akan kasih sayang Tuhan yang melampaui formalitas ritual⁶²⁸. Konsep ini

menggarisbawahi bahwa fiqh tidak bisa dipisahkan dari ma'rifah (pengetahuan batin), sebab hukum-hukum yang jatuh dalam perbuatan manusia perlu diiringi oleh kesadaran batin terhadap kebenaran Ilahi.

Dalam Fiqih Malakuti, hukum tidak sekadar aturan yang mengatur tindakan jasmani, tetapi juga merupakan sistemik untuk mencapai pembebasan batin (fath ar-ruh). Ini tercermin dalam pandangan Ibn Arabi, yang menyatakan bahwa setiap hukum syariah memiliki dua dimensi: zahir (eksplisit) dan batin (intuitif). Misalnya, kewajiban zakat, selain sebagai redistribusi kekayaan, juga berfungsi membersihkan hati dari sifat pelit (kibr). Pandangan ini mengingatkan kita akan pesan al-Qur'an: "Dan (ingatlah) kisah Maryam ketika ia menghindar dari keluarganya ke suatu tempat yang sepi. Lalu Kami mengembuskan roh (pengaturan langit) kepadanya, lalu menjadi saksi baginya dengan ilmu (yang menyelam ke hakekat)" (Surah Maryam(19): 16 18). Ayat ini menunjukkan bahwa pengembangan hukum harus mempertimbangkan dimensi spiritual (malakutiyah) yang mendasari tindakan duniawi (syariat)⁶²⁹.

Integrasi ini memiliki konsekuensi epistemologis yang signifikan. Dalam Fiqih Malakuti, pengetahuan ('ilm) bukan sekadar hasil analisis teks atau logika deduktif, tetapi juga warisan pengalaman malakutiyah yang diperoleh melalui latihan amal lahir dan introspeksi batin. Pendekatan ini sejalan dengan gagasan Al-Nabulsi dalam Sharh al-Tariq al-Haqiqi, bahwa ilmu hakiki tidak bisa dicapai tanpa mematuhi syariat, tetapi juga tidak terbatas olehnya⁶³⁰.

Dalam konteks ini, hukum dianggap sebagai jalan yang membentangi dari praktik formal (adab) ke pengungkapan makna hakiki (haqiqat), sebagaimana tersirat dalam hadis Nabi: “Sesungguhnya amal itu tergantung pada niatnya. Dan sesungguhnya setiap orang hanya mendapatkan apa yang ia niatkan” (HR. Bukhari).

Dalam konteks modern, integrasi Fiqih Tasawuf dan Malakuti menawarkan solusi untuk menyeimbangkan peran agama di era globalisasi. Di satu sisi, fiqh tetap menjaga normativitas hukum yang jelas; di sisi lain, ia mengajak umat untuk terus mencari keterhubungan dengan Tuhan melalui pengayaan kesadaran batin. Seperti diungkapkan oleh Muhammad Abduh dalam kritiknya terhadap fiqh formalistik, hukum harus menjadi sarana untuk menghasilkan keterbukaan spiritual, bukan sekadar alat kontrol sosial⁶³¹, Fiqih Malakuti yang mengintegrasikan norma zahir dan hakikat ghaib bisa menjadi fondasi untuk membangun etika Islam yang dinamis, responsif, dan bermakna.

Metodologi Penafsiran dan Ijtihad Spiritual

Dalam wacana epistemologi Islam, diskursus mengenai ijtihad seringkali terpaku pada ranah syar’iyah-fuqahiyah yang mengedepankan rasionalitas dan kepastian hukum. Akan tetapi, terdapat sebuah jalur pengetahuan yang lebih laten dan esoteris, yakni ijtihad spiritual, yang menawarkan sebuah metodologi unik untuk menafsirkan wahyu melalui lensa pengalaman batiniah. Jalur ini, yang umum dikenal dalam tradisi tasawuf sebagai ta’wīl, tidak bertentangan dengan metode tekstual, melainkan melengkapinya

dalam sebuah kesatuan holistik. Ijtihad spiritual memposisikan diri sebagai sebuah upaya menyingkap hakikat makna yang tersirat di balik teks, sebuah proses yang mensyaratkan tidak hanya kecerdasan intelektual, tetapi juga kebersihan dan kesucian jiwa sebagai prasyarat mutlak. Pendekatan ini membangun sebuah epistemologi di mana otoritas kebenaran tidak hanya derived dari validitas nash, tetapi juga dari tingkat iluminasi spiritual penafsir⁶³², kajian terhadap metodologi ini menjadi krusial untuk memahami spektrum pemikiran Islam yang lebih luas dan mendalam, terutama dalam membahas dinamika antara eksoterisme (zāhir) dan esoterisme (bāṭin).

Landasan dari ijtihad spiritual terpaku pada tiga pilar yang saling terkait erat: fondasi teks (naṣ): kerangka tujuan syariat (maqāṣid al-Sharī'ah); dan sarana pembersihan jiwa (tazkiyah al-nafs). Pertama, teks al-Qur'an dan Hadis tidak mungkin ditinggalkan, karena ia berfungsi sebagai al-muthahharra penjelas sekaligus batas absolut yang menjaga ijtihad agar tidak tersesat ke dalam subjektivitas murni atau antinomianisme. Penafsiran spiritual harus selalu merujuk dan berakar pada teks, meskipun tujuannya adalah menembus lapisan makna simbolisnya, bukan sekadar memahami makna lahiriah. Kedua, proses penafsiran ini harus selaras dengan maqāṣid al-Sharī'ah, yaitu tujuan luhung syariat yang mencakup pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta⁶³³. sebuah inspirasi spiritual (ilhām) atau pengungkapan batin (kashf) yang bertentangan dengan kemaslahatan umum atau tujuan universal syariat harus ditolak, karena ia justru menandakan dominasi nafsu

atau godaan setan. Ketiga, dan yang paling fundamental, adalah peran kesucian jiwa. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Sesungguhnya tidak akan berhasil kecuali orang-orang yang membersihkan dirinya"⁶³⁴. Proses tazkiyah al-nafs melalui *riḍlah* (kepasrahan), *ṣabr* (kesabaran), dan *dhikr* (pengingatan Allah) berfungsi untuk "menggosok" karat dari hati (*qalb*) sehingga berubah menjadi cermin yang dapat merefleksikan cahaya ilahi. Hanya dengan hati yang semacam ini, seorang penafsir dapat menerima ilham yang terpercaya, karena derajat kebenaran penafsiran berbanding lurus dengan derajat keshalihan dan kebersihan jiwa sang penafsir⁶³⁵.

Dalam kerangka metodologis ini, intuisi spiritual memegang peran sentral sebagai "intellectus" atau "pencabaran batin" (*kašf*), namun esensinya harus selalu dalam keadaan terkontrol. Intuisi ini bukanlah sekadar firasat atau opini pribadi, melainkan sebuah sinaran ilmu yang diterima oleh hati yang telah disucikan. Kontrol terhadap intuisi ini berfungsi melalui mekanisme "uji keabsahan" secara internal dan eksternal. Secara internal, intuisi tersebut harus diuji dengan kestabilan psikologis dan spiritual sang penafsir; apakah ia bersumber dari ketenangan (*sakinah*) atau justru dari kegundahan dan keangkuhan. Secara eksternal, intuisi itu wajib dikembalikan pada dua acuan utama: *naṣ* dan *maqāṣid*. Ibn 'Araby, seorang mistikus agung, menegaskan bahwa orang-orang yang terjebak dalam *tashbīh* (penyamaan Allah dengan ciptaan) adalah mereka yang mengikuti *kashf* mereka tanpa menundukkannya pada kaidas syariat⁶³⁶. Dengan analogi, seorang ilmuwan yang memiliki

momen "eureka" (intuisi ilmiah) tetap harus menguji hipotesisnya melalui eksperimen dan formulasi matematis yang ketat; demikian pula seorang arif harus menguji kashf-nya dengan ketatnya syariat dan tujuannya. Intuisi yang terverifikasi inilah yang kemudian dapat dianggap sebagai bukti (hujjah) personal dalam perjalanan spiritualnya, namun bukan sebagai argumen hukum⁶³⁷.

Konsekuensi logis dari metodologi ini adalah penentuan batas otoritas ijtihad batin. Hasil dari ijtihad spiritual, yang sifatnya sangat personal dan subjektif, tidak serta merta dapat diangkat menjadi sebuah hukum yang bersifat umum dan mengikat (ḥukm shar'ī). Alasannya adalah karena prasyarat utamanya kesucian jiwa merupakan sebuah kondisi esoteris yang tidak dapat diverifikasi secara objektif oleh masyarakat luas atau bahkan oleh para ulama lainnya. Seseorang tidak dapat menuntut orang lain untuk mengikuti sebuah "pemahaman spiritual" yang ia terima dalam kashf-nya, karena ini akan membuka pintu bagi klaim-klaim nabi palsu dan kehancuran tatanan syariat⁶³⁸. Oleh karena itu, otoritas ijtihad batin bersifat vertikal (hubungan antara hamba dengan Tuhannya) dan horizontal terbatas (dalam bimbingan seorang mursyid kepada murīd-nya di bawah sebuah tarekat yang memiliki silsilah dan metode yang teruji). Ia berfungsi sebagai kompas bagi perjalanan eksistensial dan spiritual individu, bukan sebagai gada bagi pengadilan hukum publik. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad yang menekankan perbedaan tingkat pemahaman di antara para ulama, "Barangsiapa yang dikehendaki Allah kebaikan baginya, niscaya Dia akan memahamkan dalam masalah agama"⁶³⁹,

menunjukkan adanya hierarki pemahaman yang tidak selalu dapat diakses oleh semua orang, ijtihad spiritual, dengan batas-batas otoritasnya yang jelas, berfungsi sebagai penyeimbang dinamis antara keketatan hukum dan kelonggaran spiritual, memastikan bahwa Islam tidak hanya menjadi agama yang terstruktur secara hukum, tetapi juga menjadi jalan yang membebaskan jiwa untuk mencapai hakikat kesuciannya.

Implikasi Teoretis dan Praktis bagi Hukum dan Etika Islam

Hukum Islam, dalam tradisi klasiknya, sering dikaitkan dengan keabaiatan dan kekakuannya terhadap konteks historis serta kebutuhan sosial modern. Namun, pembaruan paradigma hukum Islam yang berbasis keberagaman, dialog antar-kaum, dan keterbukaan terhadap perubahan kini menjadi kajian sentral. Dalam perspektif ini, hukum tidak lagi dianggap sebagai entitas statis, melainkan sebagai respons adaptif terhadap realitas manusia yang terus berkembang. Langkah ini mendorong para ulama untuk merekonstruksi prinsip-prinsip ushul fiqh agar lebih mampu menangkap kompleksitas kehidupan kontemporer, tanpa melupakan nilai-nilai inti syariah seperti keadilan ('adl), kemaslahatan (maṣlahah), dan kebaikan (khair)⁶⁴⁰.

Dalam konteks ini, kajian tentang prinsip istihsan (preferensi hukum), istiṣlāḥ (kemaslahatan), dan urḍ (lokus geografis) menjadi relevan. Sebagai contoh, penerapan prinsip istihsan dalam situasi krisis bencana alam memungkinkan fleksibilitas dalam menetapkan hukum, seperti izin qurban hewan di wilayah yang terdampak ketertiban sosial⁶⁴¹, hukum Islam tidak hanya menjadi alat regulasi,

tetapi juga sarana kemanusiaan yang mendorong keberlanjutan hidup.

Pembaruan paradigma hukum ini juga berimplikasi signifikan pada sistem pendidikan Islam. Pendidikan fiqh perlu menekankan pentingnya kritik terhadap dalil dan konteks historis pembentukannya. Hal ini sejalan dengan pendapat Al-Faruqi, yang menyatakan bahwa "pendidikan yang efektif membangun kapasitas intelektual peserta didik untuk memahami hukum sebagai alat pembebasan, bukan alat otoritarianisme"⁶⁴². Dalam prakteknya, kurikulum pesantren atau universitas Islam harus mengintegrasikan studi banding antar-pemikiran hukum lokal dan global, serta melibatkan metode pendekatan kuantitatif (statistik sosial) dengan kualitatif (hermeneutika tekstual).

Di sisi lain, fungsi fatwa juga bertransformasi dari otoritas monolitik ke partisipatif. Para mufti kini dituntut untuk mempertimbangkan keputusan kolektif masyarakat, sebagaimana ditegaskan dalam QS Al-Baqarah(2:255): "Dan rakyat yang paling layak menjaga (agama) ialah mereka yang jika diberi kekuasaan di muka bumi ini, mereka tetap mendirikan shalat, menunaikan zakat, menganjurkan kemakrufan, dan mencegah kemunkaran"⁶⁴³. Contoh praktisnya adalah fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang hukum vaksinasi yang melibatkan konsultasi ilmuwan dan medis, menegaskan bahwa maslahat umum harus menjadi dasar keputusan⁶⁴⁴.

Wacana hukum Islam dalam ranah akademik kerap terkungkung pada paradigma positivis-legalis yang memosisikan syariat sebagai

sekumpulan norma-norma tekstual dan instrumental. Pandangan ini, meskipun memberikan kerangka hukum yang jelas (*qat'i*), kerap kali mengaburkan dimensi transendental dan kosmologis yang melekat pada esensi wahyu. Sebagai respons terhadap kebuntuan epistemologis ini, muncul gagasan pemikiran kritis yang menawarkan lensa alternatif, salah satunya adalah konsep *Fiqh Malakuti*. *Fiqh Malakuti* bukanlah sekadar disiplin baru, melainkan sebuah reorientasi ontologis dan epistemologis yang menempatkan hukum Islam tidak hanya sebagai aturan yang mengatur relasi vertikal (manusia-Tuhan) dan horizontal (manusia-manusia), tetapi juga sebagai manifestasi dari hukum kosmik yang mengatur seluruh realitas, dari alam mikrokosmos hingga makrokosmos. Konsep ini mengajak kita untuk memahami bahwa hukum syariah merupakan *penetration* dari kehendak ilahiah yang tertanam dalam struktur alam semesta (hukum kosmologis), sehingga ketaatan pada hukum adalah sekaligus sinkronisasi eksistensial manusia dengan ritme semesta. Tulisan ini bertujuan mengkaji secara mendalam fondasi filosofis, implikasi teoretis, serta relevansi aplikatif dari *Fiqh Malakuti* terutama dalam menghadapi krisis ekologis global, dengan menegaskan bahwa konsep ini menjadi jembatan kritis antara spiritualitas Islam dan kebutuhan pragmatis peradaban modern.

Secara ontologis, *Fiqh Malakuti* berangkat dari premis bahwa realitas memiliki dimensi ganda: *alam mulk* (alam kasat mata, material) dan *alam malakut* (alam gaib, metafisik). Kedua dimensi ini tidak terpisah secara dualistik, melainkan terjalin dalam relasi

sinergis di mana *malakut* merupakan sumber kehendak dan prinsip yang mengatur *mulk*. Hukum, dalam kerangka ini, bukanlah konstruksi sosial semata, tetapi sebuah penyingkapan (*kasyf*) terhadap keteraturan ilahiah yang tersemat dalam kosmos. Manusia, sebagai *khalifah fil-ardh*, ditempatkan sebagai perwujudan kesadaran yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan (*mizan*) antara kedua alam tersebut. Pandangan ini menantang ontologi hukum modern yang sekuler-materialistis, di mana alam dianggap sebagai objek pasif yang siap dieksploitasi⁶⁴⁵. Di sini, alam memiliki kehormatan (*karamah*) dan tanda-tanda keagungan Tuhan (*ayat kauniyah*) yang memberikan wawasan hukum.

Epistemologis, *Fiqh Malakuti* melampaui metode istinbath hukum konvensional yang secara eksklusif bersandar pada nash teks (Al-Quran dan Hadis) dan proses logika rasional (*'aql*). Ia menggabungkan sumber pengetahuan tekstual dengan sumber pengetahuan kosmologis, yaitu melalui kontemplasi mendalam terhadap fenomena alam. Alam semesta dianggap sebagai "kitab terbuka" (*kitab al-manshur*) yang paralel dengan "kitab tertutup" (Al-Quran). Membaca tanda-tanda kekuasaan, kebijaksanaan, dan hukum-hukum Tuhan dalam siklus alam, keanekaragaman hayati, dan keteraturan astronomis menjadi bagian integral dari proses perumusan hukum. Sebagaimana firman-Nya, "Dan tanda-tanda kekuasaan Kami terlihat (juga) pada langit dan bumi." (QS. Al-Jatsiyah: 45). Ayat ini, menurut para penganut pandangan kosmologis, adalah sebuah mandat epistemologis untuk

menjadikan alam sebagai sumber rujukan hukum⁶⁴⁶. *Fiqh Malakuti* mengembangkan metodologi holistik yang mengintegrasikan wahyu, akal, dan empirisme spiritual.

Secara teoretis, *Fiqh Malakuti* mengembangkan kerangka tujuan hukum Islam (*maqasid al-shari'ah*) yang secara tradisional terfokus pada perlindungan lima hal pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*daruriyat al-khamsah*). Kerangka *maqasid* ini, kendati sangat fundamental, bersifat antroposentris; tujuannya adalah untuk mensejahterakan kehidupan manusia di dunia dan akhirat. *Fiqh Malakuti* menawarkan sebuah ekspansi aksiologis dengan memperkenalkan konsep *Maqasid al-Kawni* (tujuan-tujuan kosmik). Dalam pandangan ini, tujuan hukum tidak hanya terbatas pada kemaslahatan manusia, tetapi juga mencakup terwujudnya keseimbangan ekologis, kelestarian keanekaragaman hayati, dan harmoni kosmik secara keseluruhan. Kerusakan ekosistem (*fasad fil-ardh*) bukan lagi sekadar pelanggaran terhadap hak masyarakat umum, melainkan sebuah bentuk pemberontakan terhadap hukum kosmik yang ditetapkan oleh Sang Pencipta⁶⁴⁷.

Implementasi konseptual ini dapat dilihat dalam penafsiran ulang terhadap beberapa kaidah fiqh. Kaidah "dararat yajuzu mahdzurra" (keadaan darurat membolehkan yang terlarang), misalnya, tidak boleh digunakan sebagai pembenar bagi praktik eksploitasi sumber daya alam yang berkelanjutan hanya demi kepentingan ekonomi jangka pendek. Sebaliknya, jika keberlanjutan kosmos terancam, maka larangan terhadap aktivitas merusak menjadi bersifat mutlak, bahkan menyingkirkan pertimbangan kepentingan ekonomis

tertentu. QS. Ar-Rahman (55:9-10) yang menyatakan, "Dan Dia telah meninggikan (keseimbangan) dan Dia telah menetapkan neraca (keadilan), agar kamu tidak melampaui batas keseimbangan," di sini diartikan bukan hanya sebagai etika sosial, tetapi sebagai prinsip fisika dan ekologi universal yang mengikat semua makhluk, terutama manusia sebagai agen moral⁶⁴⁸. *Fiqh Malakuti* memberikan landasan teologis yang lebih kokoh bagi ekologi hukum Islam.

Pada level praktis, *Fiqh Malakuti* menyediakan kerangka kerja yang sangat relevan untuk merespons krisis global seperti perubahan iklim dan kepunahan massal. Pendekatan hukum lingkungan yang sekuler sering kali terjebak dalam perdebatan kepentingan ekonomi versus biaya lingkungan, yang menghasilkan kebijakan yang setengah hati. *Fiqh Malakuti* mengubah perspektif ini dari efisiensi menuju tanggung jawab sakral. Negara-negara dengan populasi Muslim mayoritas, misalnya, dapat merumuskan kebijakan energi terbarukan bukan hanya sebagai pilihan ekonomis atau teknologis, melainkan sebagai kewajiban religius untuk menjaga keseimbangan (*mizan*) alam semesta⁶⁴⁹.

Lebih lanjut, konsep ini menjadi fondasi bagi advokasi keadilan iklim (*climate justice*). Prinsip keseimbangan kosmik mengandung implikasi bahwa negara-negara yang paling banyak bertanggung jawab atas emisi karbon historis telah melanggar "hukum kosmik" dan menciptakan ketidakseimbangan global yang membahayakan seluruh makhluk hidup, terutama negara-negara miskin dan rentan. Oleh karena itu, kewajiban untuk mengganti kerugian (*'iwadh*) dan

memberikan kompensasi bukan hanya pertimbangan geopolitik atau etika humanitarian semata, tetapi sebuah imperatif hukum kosmologis untuk memulihkan ketertiban semesta⁶⁵⁰. Larangan Islam terhadap pemborosan (*israf*) dan kerusakan (*fasad*) mendapatkan dimensi baru yang lebih luas dan mengikat, di mana jejak karbon individu dan korporasi menjadi bagian dari pertanggungjawaban hukum di hadapan sang Pencipta dan seluruh ciptaan-Nya.

Fiqh Malakuti sebagai sebuah konsep hukum kosmologis menawarkan sebuah terobosan intelektual yang profoundly signifikan. Dengan merekonstruksi fondasi ontologis dan epistemologis hukum Islam, konsep ini berhasil mengembangkan wacana fiqh dari ranah normatif-sosial ke ranah etis-ekologis yang lebih universal dan transendental. Ia tidak bertujuan menggantikan *usul al-fiqh* klasik, melainkan memperkayanya dengan dimensi spiritual-kosmik yang telah lama terpinggirkan. Dengan menempatkan alam sebagai subjek hukum dan sumber wahyu, *Fiqh Malakuti* memberikan jawaban teologis yang memadai bagi krisis ekologis modern dan mendorong terbentuknya paradigma pembangunan yang benar-benar berkelanjutan, berkeadilan, dan bersifat sakral. Pada akhirnya, konsep ini adalah sebuah ajakan untuk kembali pada kesadaran kosmik, di mana setiap tindakan manusia tidak hanya dinilai dari dampak sosialnya, tetapi juga dari gelombangnya yang terasa di seluruh isi alam semesta. Perubahan paradigma hukum dan etika Islam memerlukan kolaborasi antar-disiplin ilmu, baik sosiologi hukum, filsafat etika,

maupun ilmu pengetahuan modern. Fiqh yang adaptif dan inklusif tidak hanya memperkuat legitimasi syariah di mata umat, tetapi juga meningkatkan relevansinya dalam dialog antar-peradaban. Sebagai langkah ke depan, lembaga pendidikan Islam perlu memperkuat program penelitian fiqh kontekstual, sementara institusi fatwa harus membangun sistem partisipatif yang melibatkan komunitas lokal, hukum Islam akan terus menjadi sumber daya moral dan normatif untuk menghadapi tantangan global⁶⁵¹.

Integrasi Takdir, Nama Ruh, dan Bimbingan Guru Mursyid

Dalam diskursus ilmu spiritual Islam, Fiqih Malakuti menawarkan sebuah paradigma hermeneutika yang radikal, di mana hukum tidak lagi dipahami sebagai entitas eksternal yang diterapkan, melainkan sebagai realitas internal yang diungkap. Paradigma ini berakar pada sebuah premis fundamental: keselarasan antara hukum syariat dan hakikat batin hanya dapat terwujud melalui sebuah proses epistemologis yang dinamis, yang digerakkan oleh sinergi tiga pilar utama: takdir personal (taqdir al-fardi), identitas rohaniah yang terenkripsi dalam Nama Ruh, serta peran katalisator dari seorang guru mursyid yang telah teruji. Ketiganya membentuk sebuah segitiga hermeneutis yang memungkinkan seorang salik (penjalani jalan spiritual) untuk berpindah dari ranah taat formalisme ke ranah realisasi eksistensial (tahqiq). Proses ini bukanlah sekadar upaya intelektual, melainkan sebuah transformasi ontologis yang menempatkan manusia pada posisinya yang sesungguhnya sebagai khalifah fil-ardh yang menyadari sepenuhnya peta spiritualnya.

Takdir, dalam kerangka Fiqih Malakuti, harus direkonseptualisasi keluar dari jerat fatalisme yang sering disalahartikan. Ia adalah sebuah blue print ilahiah yang personal dan spesifik, sebuah desain kosmik yang mencakup potensi, tantangan, dan tujuan unik dari setiap roh. Al-Qur'an mengungkapkan prinsip penciptaan yang terukur ini, di mana manusia diciptakan "dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), maka Jadilah dia pendengar dan penglihat" ⁶⁵². Ayat ini tidak sekadar menjelaskan asal biologis, tetapi menandakan bahwa setiap insan hadir dengan format ujian (kayfiyat al-imtihan) dan kapasitas batin (isti'dad al-ruhi) yang telah ditetapkan. Takdir inilah yang menjadi landasan ontologis bagi diferensiasi tanggung jawab spiritual; ia menjelaskan mengapa satu amalan dapat menjadi obat bagi satu jiwa, tetapi racun bagi yang lain. Memahami takdir personal adalah langkah pertama untuk membebaskan diri dari tirani keseragaman spiritual dan memasuki arena kepatuhan yang autentik.

Untuk mengdekripsi peta takdir ini, diperlukan sebuah kunci, dan kunci tersebut dalam tradisi tasawuf dikenal sebagai Nama Ruh. Konsep ini mengacu pada hakikat transenden dari roh manusia, yaitu aspek ilahiah yang ditiupkan ke dalam jasad fisik. Ibn 'Arabī, dalam *Fusus al-Hikam*, secara brilian menggambarkan setiap manusia sebagai penampakan (tajalli) spesifik dari salah satu Nama dan Sifat Allah, sebuah ide yang mendekati konsep Nama Ruh sebagai identitas esensial⁶⁵³. Nama Ruh bukanlah label sembarangan, melainkan vibrasi, frekuensi, dan kod spiritual yang

menentukan kecenderungan alami (gharizah) seseorang menuju Tuhan. Ia adalah "rahasia" yang diisyaratkan dalam doa, "Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau menyimpangkan hati kami setelah Engkau memberi petunjuk kepada kami" (QS. Ali 'Imran: 8). Kesadaran terhadap Nama Ruh memungkinkan seorang salik untuk memahami jenis-ibadah yang paling resonan dengan jiwanya, jenis-jihad yang paling relevan dengan maqam-nya, dan bentuk khidmah yang paling tepat untuk menunaikan amanahnya.

Namun, penjelajahan menuju wilayah Nama Ruh dan takdir personal adalah wilayah yang berbahaya, penuh dengan ilusi spiritual (wahm), godaan nafsu, dan tipu daya setan yang menyamar sebagai suara ilahi. Historisitas tasawuf dipenuhi dengan kisah-kisah mereka yang tersesat karena mengandalkan akal atau kasyf (penyingkapan) semata. Oleh karena itu, tradisi Ahlus Sunnah menempatkan guru mursyid sebagai poros epistemologis yang tak tergantikan. Al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* dengan tegas menegaskan bahwa hati adalah ladang yang liar, dan tanpa seorang petani (shaykh) yang ahli, ia akan ditumbuhi oleh gulma hawa nafsu⁶⁵⁴. Guru mursyid berfungsi sebagai hermeneuta rohani, seorang mufassir tafsir qalbi yang mampu membedakan antara ilham ilahi, bisikan nafsu, dan waswas setan. Ia bukan sumber wahyu baru, melainkan cermin yang memantulkan cahaya nubuwwah, menvalidasi pengalaman batin murid dengan ukuran syariat, sunnah, dan akal yang sehat. Peran ini merupakan institusi otoritas spiritual yang menjaga keabsahan pengetahuan batin ('ilm al-batin) supaya tidak menyimpang ke dalam lubang kesyirikan atau

antinomianisme. Pada titik inilah integrasi ketiga elemen tersebut mencapai puncaknya. Guru mursyid membimbing murid untuk menemukan Nama Ruh-nya, yang selanjutnya menjadi alat untuk membaca peta takdir personalnya. Proses ini membutuhkan metodologi yang ketat, yang dalam lintasan tasawuf dikenal sebagai dhabt (kontrol diri), murafaqah (pengawasan berkelanjutan), dan muhasabah (evaluasi diri). Pengetahuan modern tentang psikologi kedalaman sekalipun mengakui pentingnya figur penolong dalam proses integrasi kepribadian, dan dalam konteks spiritual, peran mursyid ini bahkan lebih krusial karena berada di ranah metafisika⁶⁵⁵. Hasil dari sinergi ini adalah terwujudnya fiqih yang hidup dan bernapas, di mana hukum tidak lagi dipaksakan dari luar, tetapi mengalir dari dalam seiring dengan kesadaran akan siapa dirinya di hadapan Allah. Ini adalah puncak dari 'ubudiyah (penghambaan), di mana kehendak hamba menyatu dengan Kehendak Penguasa, bukan melalui penghapusan, melainkan melalui kesadaran dan realisasi.

Fiqih Malakuti, melalui integrasi takdir, Nama Ruh, dan bimbingan mursyid, menawarkan sebuah jalan keluar dari dikotomi klasik antara hukum dan spiritualitas, syariat dan hakikat. Ia menyajikan sebuah kerangka kerja yang holistik di mana kepatuhan hukum menjadi ekspresi otentik dari identitas spiritual. Ini adalah sebuah perjalanan dari meniru (taqlid) syariat secara lahiriah menuju pengetahuan hakiki (ma'rifah) yang menggerakkan seluruh eksistensi, tujuan akhir dari sistem ini bukan sekadar akumulasi pahala, melainkan terwujudnya kesempurnaan insani (al-

insan al-kamil) yang menjalankan fungsinya kosmik sebagai cermin yang sempurna bagi seluruh Nama-Nama Ilahi, sebuah realisasi yang hanya mungkin tercapai ketika hamba berjalan di atas jalan takdirnya dengan cahaya dari Nama Ruh-nya di bawah bimbingan seorang murshid yang hakiki⁶⁵⁶.

BAB III

EPISTEMOLOGI FIQIH MALAKUTI

Hirarki Pengetahuan dalam Islam: Wahyu, Akal, dan Kasyf **Wahyu sebagai Sumber Pengetahuan Tertinggi**

Dalam tradisi pemikiran Islam, epistemologi tidak sekadar persoalan metodologis tentang bagaimana manusia memperoleh pengetahuan, melainkan merupakan pertanyaan eksistensial dan teologis yang menyoal sumber otoritatif kebenaran. Di tengah arus pluralisme kognitif yang mengakui berbagai jenis pengetahuan, mulai dari rasionalitas ilmiah hingga pengalaman mistis Islam menawarkan hierarki pengetahuan yang tersusun secara hierarkis dan integral. Dalam kerangka ini, wahyu menempati posisi puncak sebagai sumber pengetahuan yang paling otoritatif, tak ternoda oleh subyektivitas manusia, dan menjadi standar absolut (hujjah qāṭi'ah) bagi penilaian kebenaran epistemik⁶⁵⁷. Wahyu tidak hanya menyingkap realitas transenden, tetapi juga memberikan kerangka normatif terhadap seluruh bentuk pengetahuan manusia, baik yang bersumber dari akal maupun pengalaman batin seperti kasyf. Posisi ontologis dan epistemologis wahyu ini bukanlah hasil dari konstruksi teologis abstrak, melainkan merupakan konsekuensi logis dari keyakinan teologis bahwa Allah satu-satunya sumber ilmu yang sempurna mengungkapkan kehendak-Nya kepada manusia melalui media yang tak bisa salah (ma'ṣūm)⁶⁵⁸.

Secara epistemologis, wahyu dipahami sebagai naql yang ma'ṣūm dari kesalahan, baik dalam bentuk al-wahy al-matlu (yang dibacakan, yaitu Al-Qur'an) maupun al-wahy al-ghayr matlu (yang tidak dibacakan, misalnya wahyu kepada Nabi Muhammad yang tidak termaktub dalam ayat, tetapi disampaikan melalui Sunnah). Dalam konsepsi para ulama klasik seperti al-Ghazālī dan Ibn Taymiyyah, wahyu bukan hanya bersifat dekretif (mengatur hukum), tetapi juga deskriptif (menggambarkan realitas kosmologis, antropologis, dan metafisik)⁶⁵⁹. Al-Qur'an, sebagai wahyu yang terjaga (maḥfūz) dari distorsi, bukan sekadar kitab ritual, melainkan kitāb al-ḥikmah, sumber hikmah universal yang menjadi fondasi pengetahuan tentang hukum syariah (fiqh al-aḥkām) dan hakikat eksistensial (fiqh al-ḥaqā'iq)⁶⁶⁰. Dalam konteks ini, teks suci tidak hanya memberi petunjuk moral, tetapi membuka jendela menuju struktur realitas yang berlapis-lapis dari tatanan fisik hingga dimensi ghaib yang tak terjangkau oleh pengamatan empiris⁶⁶¹.

Otoritas wahyu sebagai ḥujjah qāṭi'ah argumen yang memutuskan (qaṭ') kesangsian bermakna bahwa setiap klaim kebenaran dari sumber lain, termasuk akal dan kasyf, harus ditimbang dan disandarkan kepada parameter yang ditetapkan oleh wahyu. Al-Ghazālī, dalam Miḥṣal al-Falsafah, menegaskan bahwa meskipun akal memiliki kapasitas besar dalam menangkap kebenaran, ia tetap terbatas oleh kondisi biopsikologis manusia dan rentan terhadap kesalahan interpretatif⁶⁶². Di sinilah fungsi wahyu sebagai mursyid al-'aql, yaitu pembimbing akal, agar tidak terperosok ke dalam kesesatan rasional semata. Wahyu mengontrol

dan mengarahkan akal agar tidak melampaui batas-batas yang ditentukan oleh realitas ilahiah, sekaligus melengkapi kelemahan akal dalam menangkap hal-hal ghaib seperti hari akhir, surga, neraka, dan sifat-sifat Tuhan⁶⁶³.

Bahkan dalam tradisi tasawuf yang kerap menempatkan kasyf (pengungkapan batin) sebagai sumber pengetahuan langsung dari Allah, para sufi terkemuka seperti al-Junayd dan Ibn 'Arabī tetap menegaskan bahwa kasyf harus diuji dengan pedoman Al-Qur'an dan Sunnah⁶⁶⁴. Kasyf yang tidak sesuai dengan wahyu bukanlah ilham dari Allah, melainkan bisa jadi hanyalah ilhām nafsānī (bisikan nafsu) atau tipu daya setan. Ibn 'Arabī secara eksplisit menyatakan bahwa "al-kasyfu lā yuṣaddiqu ma khālafa al-naṣṣ" pengalaman batin tidak boleh mengesahkan apa yang bertentangan dengan nash⁶⁶⁵. Dalam kerangka ini, tidak ada dikotomi antara eksoteris dan esoteris, antara syariat dan haqiqah, sebab keduanya berada di bawah otoritas satu sumber yang sama: wahyu.

Relevansi epistemologi ini dalam konteks kontemporer tidak bisa diabaikan. Di tengah arus sekularisasi ilmu pengetahuan yang sering kali memisahkan agama dari ranah rasional, pemahaman Islam tentang hierarki pengetahuan justru menawarkan sintesis yang seimbang. Wahyu memberikan norma dan batas; akal mengekspansi dan merinci; kasyf memperdalam dan menghayati namun ketiganya tidak setara dalam hierarki otoritas⁶⁶⁶. Ilmu pengetahuan modern, betapapun majunya, tetap beroperasi dalam kerangka empiris dan hipotetis selalu terbuka untuk revisi sedangkan wahyu bersifat final dan definitif dalam menyampaikan

kebenaran teologis dan moral. Dalam pandangan Fazlur Rahman, para ulama terdahulu tidak menolak akal atau realitas empiris, tetapi mereka “menempatkan akal dalam bingkai wahyu” (reason within revelation), bukan sebaliknya⁶⁶⁷.

Hirarki pengetahuan dalam Islam bukanlah bentuk authoritarianisme teologis, melainkan struktur epistemologis yang memastikan konsistensi, integritas, dan ketahanan pengetahuan manusia terhadap distorsi ideologis, emosional, atau mistik. Wahyu, sebagai sumber pengetahuan tertinggi, bukan menghambat kemajuan ilmu, tetapi memfungsikan ilmu sebagai alat untuk mendekati kebenaran yang lebih utuh. Pengetahuan yang tidak berpijak pada wahyu, dalam pandangan ulama salaf, ibarat rumah tanpa fondasi berdiri mungkin, tapi runtuh sewaktu-waktu⁶⁶⁸.

Peran Akal ('Aql) dalam Penalaran Normatif dan Rasional

Dalam diskursus epistemologi Islam, akal ('aql) menempati posisi sentral yang tidak tergantikan, berfungsi sebagai medium perantara antara wahyu yang transendental dengan realitas empiris yang senantiasa dinamis. 'Aql, dalam kerangka ontologis Islam, bukanlah entitas sekuler yang berdiri di luar ranah keagamaan, melainkan anugerah ilahiah (niṣṭahān ilāhī) yang dimaksudkan untuk memahami, menafsirkan, dan mengimplementasikan kebenaran wahyu. Peran ini menjadi sangat krusial ketika syariat berhadapan dengan kontinuitas permasalahan manusia yang tidak pernah surut. Lebih dari sekadar fasilitas pemahaman, 'aql beroperasi sebagai instrumen penalaran normatif, penjaga keharmonisan hermeneutika, dan verifikator pengalaman esoterik. Tulisan ini akan

mengkaji secara mendalam multifungsi ‘aql tersebut dalam tiga dimensi utama: sebagai mekanisme derivasi hukum, sebagai mitra tekstual yang harmonis, dan sebagai penjaga obyektivitas spiritual.

Secara normatif, peran paling fundamental ‘aql terwujud melalui mekanisme *istiḍlāl al-‘aqlī* atau penalaran deduktif, yang menjadi pilar dalam metodologi *uṣūl al-fiqh*. Dalam ranah ini, ‘aql tidak menciptakan hukum dari kekosongan, melainkan menurunkan hukum dari sumber-sumber primer (Al-Qur'an dan Sunnah) melalui proses intelektual yang terstruktur. *Qiyās* (analogi) adalah bentuk paling jelas dari operasi ini. Dengan *qiyās*, ‘aql mengidentifikasi ‘illah (sebab efektif) sebuah hukum dalam kasus nash, lalu menerapkan hukum yang sama pada kasus baru yang tidak disebutkan secara eksplisit namun memiliki ‘illah yang sama⁶⁶⁹. Proses ini menunjukkan bahwa syariat tidak bersifat statis, melainkan memiliki elastisitas yang dijaga oleh ketajaman akal. Lebih lanjut, ‘aql melakukan lompatan kualitatif melalui *istiḥsān* (preferensi juri), sebuah bentuk penalaran yang melepaskan diri dari kekakuan formalistik *qiyās* ketika penerapan analogi secara literal dianggap dapat bertentangan dengan tujuan universal syariat (*maqāṣid al-sharī‘ah*) atau membawa kepada kesulitan yang tidak diinginkan⁶⁷⁰. *Istiḥsān* adalah manifestasi dari ‘aql yang menangkap esensi dan roh hukum, bukan sekadar hurufnya. Pada titik konflik antara beberapa dalil atau antara hasil *qiyās* yang berbeda, ‘aql berperan sebagai penimbang melalui mekanisme *tarjīḥ* (preferensi). Di sini, ‘aql melakukan evaluasi mendalam terhadap kekuatan dalil, konteks historis, dan implikasi sosial untuk menentukan hukum yang paling

kuat dan tepat. Melalui ketiga instrumen ini, 'aql memastikan bahwa aplikasi hukum Islam tetap relevan, adil, dan merespons realitas yang terus bergerak.

Hubungan antara akal dan nash teks syariat dalam tradisi pemikiran Islam dominan, terutama dalam mazhab Asy'ari dan Maturidi, didefinisikan sebagai hubungan yang harmonis (ta'āqul) dan bukan kontradiktif (ta'ārud). Pandangan ini berakar pada keyakinan teologis bahwa Tuhan Swt. adalah sumber dari keduanya: wahyu sebagai bimbingan objektif dan akal sebagai kapasitas kognitif untuk menerima dan memahami bimbingan tersebut. Al-Qur'an sendinya secara berulang menyeru manusia untuk menggunakan akal, berpikir, dan merenungi tanda-tanda kebesaran-Nya di alam semesta dan dalam diri mereka sendiri⁶⁷¹. Oleh karena itu, jika sebuah penafsiran nash menghasilkan kontradiksi logis atau kebenaran universal yang dibuktikan oleh akal seperti prinsip-prinsip sains atau moralitas dasar maka yang salah bukanlah akal atau nashnya, melainkan metodologi penafsiran yang digunakan. Ta'ārud yang tampak di permukaan adalah sinyal bagi para faqih dan mufasir untuk kembali merenungi kedalaman bahasa, konteks, dan struktur maqasidi dari teks⁶⁷². Paradigma ta'āqul ini menciptakan sebuah dialektika produktif di mana akal dan nash saling mengkaji dan memperkaya. Akal mencegah penafsiran teks menjadi literalis dan bermakna ganda yang jumud, sementara nash memberikan kerangka nilai dan batasan etis yang mencegah akal tergelincir ke dalam relativisme tanpa arah atau kejanggalan spekulatif yang tidak terkendali. Di luar ranah furu'iyah

(Cabang) dan hukum, peran 'aql meluas hingga wilayah batin atau spiritual, di mana ia berfungsi sebagai alat verifikasi yang menjaga obyektivitas pengalaman keagamaan. Pengalaman spiritual, seperti kasyaf (pembukaan gaib), hāl (keadaan spiritual), atau ilham (ilham), memiliki sifat yang sangat subjektif dan rentan terhadap distorsi oleh ego, fantasi, atau bahkan godosan setan. Tanpa sebuah filter rasional, pengalaman semacam ini dapat mengarah pada klaim-klaim kenabian yang sesat atau praktik-praktik ekstrem yang menyimpang dari syariat. Dalam tradisi tasawuf yang matang, 'aql atau lebih tepatnya 'aql yang telah disucikan oleh dzikir dan taqwa, yang sering disebut sebagai "'aql al-qalb" atau intelek hati bertindak sebagai kriteria keabsahan. Sebuah pengalaman spiritual dianggap autentik jika hasilnya sejalan dengan dan memperkuat ketaatan kepada Al-Qur'an dan Sunnah, serta mencetuskan akhlak yang mulia seperti tawadhu (rendah hati), sabar, dan cinta kasih, bukan kesombongan atau pengabaian kewajiban syar'i⁶⁷³. Nabi Muhammad SAW. sendiri dalam sebuah hadis yang masyhur menyatakan, "Sesungguhnya dalam jasad ada segumpal daging, jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad, dan jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah bahwa itu adalah hati,"⁶⁷⁴. Dalam konteks ini, "hati" yang baik adalah keadaan spiritual yang terintegrasi dengan 'aql yang sehat, sehingga mampu membedakan antara haqq (kebenaran) dan bāṭil (kebatilan), antara ilham ilahi dan bisikan setan, 'aql berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan dimensi esoterik (batin) dengan dimensi eksoterik (lahir),

memastikan bahwa spiritualitas tidak menjadi fenomena yang terisolasi dari norma-norma syariat dan rasionalitas universal.

Kasyf sebagai Pengetahuan Batin dan Transenden

Dalam lanskap epistemologi Islam, perjalanan akal untuk meraih kebenaran tidak terbatas pada ranah empiris-materialis yang dijangkau oleh indra dan nalar rasional. Terdapat sebuah dimensi vertikal yang lebih dalam, sebuah jalur esoteris yang menawarkan pengetahuan transenden tentang realitas hakiki. Jalur ini, sering kali disebut sebagai jalan ma'rifah, menempatkan hati (qalb) sebagai instrumen utama. Di puncak hierarki pengetahuan batiniah ini berdiri konsep kasyf, sebuah fenomena spiritual yang sering disalahpahami sebagai mistisisme yang liar, namun dalam tradisi Ahlus Sunnah, menempati posisi yang sangat terstruktur dan fungsional. Kasyf bukanlah sebuah pencapaian supranatural yang bertujuan untuk menggulingkan syariat, melainkan sebuah puncak proses transformasi spiritual yang mengkonfirmasi dan memperdalam kebenaran yang telah diwahyukan. Esai ini akan mengkaji secara mendalam hakikat kasyf sebagai pengetahuan batin dan transenden, membedakannya secara jelas dari konsep sejenis seperti ilham dan firāsah, serta menafsirkan posisinya yang unik dalam kerangka berpikir Ahlus Sunnah, khususnya dalam mengungkap realitas takdir, misteri Ruh, dan keselarasan antara dunia batin dan lahir.

Secara ontologis, kasyf secara harfiah berarti "pengungkapan" atau "penyingkapan" adalah pengalaman spiritual di mana tirai yang menutupi hakikat-hakikat ghayb (gaib) terangkat, memperlihatkan

realitas metafisik kepada mata hati ('ayn al-qalb) seorang salik (penempuh jalan spiritual). Pengalaman ini bukanlah hasil dari proses deduksi logika atau inferensi intelektual, melainkan buah dari sebuah perjalanan panjang dan penuh perjuangan yang dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa)⁶⁷⁵. Proses ini merupakan pembersihan jiwa dari debu-debu nafsu yang rendah (al-nafs al-ammārah bi al-sū'), pengendalian hawa nafsu, dan pemurnian hati dari sifat-sifat tercela seperti takabur, riya', dan ujub. Ketika hati telah menjadi cermin yang bersih dan jernih, ia mampu merefleksikan cahaya ilahi dan menangkap realitas yang tidak dapat diakses oleh indera biasa. Dalam konteks ini, kasyf adalah anugerah ('athā) ilahiyah yang bukan dicari melalui rekayasa, melainkan hadir sebagai konsekuensi alami dari kedekatan seorang hamba dengan Tuhannya. Ia adalah pengalaman mushāhadah (penyaksian) langsung, bukan sekadar pengetahuan intensional atau proposisional; seorang yang mengalami kasyf tidak lagi "percaya" atau "mengetahui" tentang kekuasaan Allah, tetapi "menyaksikan" manifestasinya secara subjektif namun sangat nyata⁶⁷⁶.

Distingsi antara kasyf dengan dua konsep pengetahuan batiniah lainnya, ilham dan firāsah, menjadi sangat krusial untuk memahami posisinya yang spesifik. Firāsah (kecermatan atau daya tangkap spiritual yang tajam) pada dasarnya adalah pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi yang sangat tajam, yang sering kali didasari oleh pengalaman, kepekaan emosional, dan kemampuan membaca situasi dan karakter seseorang. Ia lebih bersifat psikologis dan beroperasi dalam ranah kausalitas yang dapat dilacak kembali ke

interaksi dunia nyata. Sebaliknya, ilham (ilham) adalah bisikan ilahi yang dititipkan ke dalam hati seorang mukmin, yang cenderung bersifat umum, membimbing kepada kebaikan, dan tidak mengandung detail-detail legislatif⁶⁷⁷. Ilham bisa dirasakan oleh siapa pun yang memiliki keimanan, sementara kasyf tingkatan yang jauh lebih spesifik dan intens. Kasyf bersifat personal (khashsh), non-legislatif, dan secara tegas bukan sumber syariat. Ini adalah pagar pembatas utama yang didirikan oleh Ahlus Sunnah. Apa pun yang diwahyukan melalui kasyf jika bertentangan dengan dalil syar'i (Al-Qur'an dan Sunnah) maka harus ditolak, karena kasyf rentan terhadap distorsi oleh ego (kasyf al-ghalat) atau godaan setan. Syariat adalah kenyataan objektif (al-haqiqah al-ghayr mutanahi), sementara kasyf adalah kenyataan subjektif (al-haqiqah al-mutanahi) yang mencerminkan tingkatan spiritual penderitanya, bukan kebenaran absolut yang dapat menjadi hukum⁶⁷⁸.

Dalam kerangka epistemologi Ahlus Sunnah, fungsi kasyf bukan untuk membawa syariat baru, melainkan untuk menyingkap realitas yang ada di balik syariat dan realitas universal. Salah satu perannya yang paling signifikan adalah dalam memahami realitas takdir. Bagi seorang awam, takdir sering kali dipahami sebagai sebuah determinisme kausal yang mematikan, sebuah skrip yang telah ditulis tanpa ruang untuk dialog. Namun, bagi seorang yang dikaruniai kasyf, takdir disaksikan sebagai manifestasi dari hikmah dan nama-nama Allah (Asma'ul Husna) yang paling indah. Ia tidak lagi melihat musibah sebagai hukuman semata, tetapi sebagai momen di mana Asma Allah Al-Hakim (Maha Bijaksana) dan Ar-

Rahim (Maha Penyayang) bekerja secara simultan. Kasyf mengubah penerimaan takdir dari tingkatan ilm al-yaqin (pengetahuan tentang keyakinan) menjadi 'ayn al-yaqin (keyakinan melalui penyaksian langsung). Lebih dari itu, kasyf juga terkait dengan upaya memahami misteri substansi metafisik paling fundamental: Ruh. Al-Qur'an send secara eksplisit menyatakan ketidaktahuan manusia tentang hakikat Ruh dengan firman-Nya, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'" (QS. Al-Isra'(17): 85)⁶⁷⁹. Ayat ini menetapkan bahwa pengetahuan konseptual tentang ruh adalah terbatas. Kasyf menjadi satu-satunya jalan bagi sebagian hamba pilihan untuk diberi "sedikit" pengetahuan tersebut, bukan melalui definisi verbal, melainkan melalui pengalaman langsung akan hakikatnya.

Terakhir, mahkota dari pemahaman Ahlus Sunnah tentang kasyf adalah prinsip keselarasan antara realitas batin yang terungkap (al-haqiqah) dan realitas lahir yang terwujud dalam syariat (asy-syari'ah). Kasyf yang benar (kasyf ash-shadiq) tidak akan pernah bertentangan dengan perintah syariat. Jika seseorang mengklaim mendapatkan kasyf yang membolehkannya meninggalkan shalat atau menghalalkan yang haram, maka ini adalah bukti bahwa ia telah tersesat dan mengikuti hawa nafsu. Kesesuaian ini menjadi tolok ukur keabsahan kasyf. Ia berfungsi untuk mengisi ruang di antara huruf-huruf syariat, memberikan roh dan makna pada ritual yang mungkin sudah menjadi rutinitas, serta menegaskan kembali bahwa tujuan akhir dari syariat adalah untuk mencapai ma'rifah

kepada Allah. Rasulullah Shalallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Sesungguhnya Allah tidak melihat bentuk rupa dan harta kalian, tapi Dia melihat hati dan amalan kalian"⁶⁸⁰. Hadis ini menunjukkan sinergi antara lahir (amalan) dan batin (hati). Kasyf adalah manifestasi dari "pandangan Allah" ke dalam hati yang telah bersih, dan hasilnya harus tercermin dalam kepatuhan lahiriah yang semakin sempurna, kasyf bukanlah jalan keluar dari syariat, melainkan jalan masuk yang lebih dalam ke dalam ranah ketaatan dan kecintaan sejati kepada-Nya.

Kasyf adalah fenomena pengetahuan transenden yang menempati puncak hierarki epistemologi spiritual dalam Islam. Ia adalah buah dari tazkiyat al-nafs, sebuah anugerah yang menyingkap hakikat-hakikat ghaib, namun secara tegas dibedakan dari ilham dan firāsah. Posisinya dalam tradisi Ahlus Sunnah sangat jelas: ia tidak pernah menjadi sumber legislation, melainkan alamat untuk memahami realitas hakiki di balik takdir, misteri Ruh, dan untuk mensintesisakan kebenaran batiniah (haqiqah) dengan kepatuhan lahiriah (syari'ah). Ia adalah puncak dari ihsan, beribadah seolah-olah kita melihat Allah, sebuah pengalaman yang mengubah keimanan dari sekadar keyakinan menjadi sebuah penyaksian yang tak terucapkan. Dalam kerangka ini, kasyf bukanlah akhir dari pencarian kebenaran, melainkan awal dari sebuah pemahaman yang jauh lebih dalam, personal, dan penuh kekaguman terhadap keagungan zat yang telah menciptakan dan mengatur alam semesta ini⁶⁸¹.

Sintesis Wahyu, Akal, dan Kasyf dalam Epistemologi Islam

Epistemologi Islam, dalam diskursus akademis tingkat doktoral, tidak dapat direduksi sekadar pada perdebatan dikotomis antara wahyu dan akal. Teori pengetahuan Islam justru menawarkan sebuah konstruksi yang jauh lebih kompleks dan berlapis, di mana tiga modus pengetahuan utama wahyu, akal, dan kasyf berinteraksi secara sinergis dan hierarkis. Model ini tidak saling meniadakan, melainkan membentuk sebuah sintesis holistik yang memungkinkan pencapaian pemahaman komprehensif tentang realitas, baik yang lahiriah maupun batiniah. Tulisan ini akan mengkaji mendalam sintesis tersebut, menempatkan wahyu sebagai pengendali utama, akal sebagai verifikasi normatif, dan kasyf sebagai sarana pemahaman hakikat esensial, untuk pada akhirnya menunjukkan bagaimana kerangka ini menjadi landasan ontologis bagi apa yang dapat dinamakan sebagai Epistemologi Fiqih Malakuti.

Wahyu sebagai Pengendali Utama: Jangkar Ontologis dan Aksiologis

Di puncak hierarki epistemologis Islam, wahyu menempati posisi yang tak tergantikan sebagai sumber pengetahuan primer dan fundamental (al-'ilm al-awwal). Peran wahyu bukan sekadar memberikan informasi, melainkan menetapkan seluruh kerangka realitas (worldview) yang menjadi acuan bagi semua modus pengetahuan lainnya. Ia adalah jangkar ontologis, yang mendefinisikan hakikat eksistensi, tujuan penciptaan, dan posisi manusia di alam semesta. Secara aksiologis, wahyu berfungsi sebagai kompas moral yang menetapkan nilai-nilai universal

kebenaran, kebaikan, dan keindahan (al-haqq, al-khayr, al-jamal). Tanpa intervensi wahyu, akal akan terapung dalam relativisme spekulatif, tanpa landasan transenden yang pasti⁶⁸². Al-Qur'an secara tegas menyatakan dirinya sebagai "petunjuk" (huda) dan "cahaya" (nur) yang membedakan antara kebenaran dan kebatilan, yang menjadi prasyarat mutlak bagi setiap proses penalaran yang benar⁶⁸³. Dalam perspektif ini, wahyu tidak menjadi penghambat akal, sebaliknya, Ia memberikan parameter dan batasan yang justru membebaskan akal dari jebakan nafsani dan materialistis, serta mengarahkannya menuju kebenaran objektif yang bersifat ilahi. Karena sifatnya yang suci dari kekeliruan (ma'shum), wahyu berfungsi sebagai ultimate verifier bagi semua kesimpulan yang dihasilkan oleh akal dan pengalaman spiritual.

Akal sebagai Verifikasi Normatif: Instrumen Hermeneutis dan Dinamis

Jika wahyu menetapkan kerangka makna, maka akal berfungsi sebagai instrumen hermeneutis untuk mengurai, menafsirkan, dan mengaplikasikan kerangka tersebut dalam konteks ruang dan waktu yang berubah. Peran akal dalam epistemologi Islam adalah sebagai verifikator dan validator normatif, yang bertugas memastikan keabsahan logis, konsistensi internal, dan relevansi praktis dari penafsiran terhadap wahyu. 'Akl adalah bekal ('aalah) yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk memahami tanda-tanda-Nya (ayat al-kauniyah dan ayat al-qauliyah) dan membangun peradaban. Dalam tradisi intelektual Islam, terutama dalam praktis ijtihad, akal menempati posisi sentral sebagai alat untuk 推导

(istinbath) hukum dari sumber-sumber primer⁶⁸⁴. Namun, otonomi akal ini bersifat terkendali (regulated autonomy). Ia beroperasi di dalam arena yang telah dibatasi oleh prinsip-prinsip universal wahyu. Kritik terhadap rasionalisme Barat seringkali dilontarkan karena ia melepaskan akal dari ikatan transenden ini, sehingga menghasilkan sebuah episteme yang tendesius, mengklaim kebenaran absolut hanya melalui jalan rasionalitas empiris semata, dan pada akhirnya mengabaikan dimensi spiritual dan moral dari realitas⁶⁸⁵. Di sinilah letak keistimewaan akal Islam: ia adalah akal yang saleh, yang sadar akan batasannya dan tunduk pada kebenaran yang lebih tinggi, sambil tetap berfungsi secara optimal untuk menjelaskan, mengkategorikan, dan mengintegrasikan pengetahuan.

Kasyf sebagai Pemahaman Hakikat Batin: Kognisi Transrasional Menuju Ma'rifah

Di luar ranah wahyu yang tekstual dan akal yang diskursif, terdapat sebuah modus pengetahuan yang lebih intim dan hakiki, yaitu kasyf (penyingkapan) atau dzyāq (intuisi spiritual). Ini adalah ranah kognisi transrasional, yang tidak dicapai melalui proses logika deduktif-induktif, melainkan melalui pembersihan hati (tazkiyah al-nafs) dan pembukaan pancaran cahaya ilahi ke dalam qalb. Kasyf merupakan perangkat untuk memahami hakikat batin (al-haqiqah al-bathiniyyah) dari realitas, termasuk makna esoterik (ta'wil) di balik teks-teks wahyu. Ia adalah alat untuk mencapai ma'rifah (gnosis), sebuah pengetahuan langsung tentang Tuhan dan rahasia-rahasia ciptaan yang tidak dapat diungkapkan secara proporsional

oleh bahasa atau konseptualisasi rasional. Nabi Muhammad Saw. sendiri merujuk pada tingkatan pengetahuan ini dalam sebuah sabda yang masyhur, "Bertakwalah kepada firasan orang Mukmin, karena ia melihat dengan cahaya Allah"⁶⁸⁶. Al-Ghazali, dalam karya monumentalnya, menjelaskan bahwa ilmu ini ('ilm al-mukasyafah) adalah puncak dari perjalanan spiritual, di mana mata hati telah dibersihkan dari kotoran-kotoran duniawi sehingga mampu "melihat" kebenaran-kebenaran gaib⁶⁸⁷. Penting untuk ditegaskan bahwa kasyf tidak berada di luar kontrol wahyu. Sebuah pengalaman kasyf yang sah tidak akan pernah bertentangan dengan esensi ajaran wahyu dan akal yang sehat; jika terjadi kontradiksi, maka kasyf tersebut diduga berasal dari hawa nafs atau godaan setan, bukan dari sumber ilahi.

Sinergi dari ketiga elemen ini wahyu sebagai peta, akal sebagai kompas, dan kasyf sebagai teropong bintang membentuk sebuah model epistemologi yang kokoh, komprehensif, dan terintegrasi. Inilah fondasi yang melahirkan konsep "Fiqh Malakuti." Fiqh Malakuti tidak dapat disamakan dengan fiqh konvensional yang lebih berorientasi pada hukum formal dan eksternal (fiqh al-zhahir). Ia merupakan sebuah level pemahaman hukum dan ketetapan ilahi yang lebih tinggi, sebuah jurisprudensi yang tidak hanya menangkap teks literal (nash), tetapi juga menangkap roh dan spirit (al-ruh), tujuan esensial (maqasid al-shariah), dan realitas transenden di baliknya⁶⁸⁸. Seorang faqih malakuti memahami bahwa setiap hukum memiliki dimensi lahiriah yang dapat dijangkau oleh akal, dan dimensi batiniyah yang dapat dirasakan melalui kasyf, yang

semuanya bersumber pada kehendak ilahi yang diwahyukan. Model ini mengatasi krisis epistemologis modern: ia menghindari literalisme yang membatukan wahyu, rasionalisme yang mengeringkan spiritualitas, dan puitisasi mistis yang mengabaikan ketaatan pada syariat. Dalam pandangan pemikir seperti Henry Corbin, integrasi antara dunia rasional dan dunia imaginal (mundus imaginalis) sangatlah krusial untuk memahami spektrum penuh realitas spiritual Islam, dan sinergi wahyu-akal-kasyf inilah yang menjadi kuncinya⁶⁸⁹.

Sintesis wahyu, akal, dan kasyf merepresentasikan puncak kecanggihan epistemologis dalam tradisi intelektual Islam. Wahyu memberikan fondasi tak terbantahkan, akal membangun struktur pemahaman yang logis dan aplikatif, sementara kasyf membuka jendela menuju kontemplasi hakikat yang paling dalam. Model triadik ini bukanlah sebuah konstruksi historis yang usang, melainkan sebuah paradigma yang terus relevan untuk menawarkan solusi atas fragmentasi pengetahuan di era kontemporer. Ia adalah sebuah cetakan biru untuk meraih kebijaksanaan hikmah, bukan sekedar informasi, yang menjadi dasar bagi terwujudnya Fiqih Malakuti sebuah pemahaman hukum ilahi yang menyelaraskan kepatuhan lahiriah dengan kecerahan batiniah, dalam sebuah perjalanan tanpa henti menuju Sang Realitas Utama.

Kedudukan Akal dalam Penetapan Hukum Batin

Akal sebagai Instrumen Ijtihad Zahir dan Batin

Dalam arus pemikiran Islam yang klasik maupun kontemporer, posisi akal 'aql selalu menjadi poros utama dalam upaya

pemahaman hukum syar'i, baik yang tampak (zahir) maupun yang tersembunyi (batin). Secara tradisional, akal sering dikontraskan dengan wahyu, sebagaimana dalam dikotomi yang kerap diabadikan dalam wacana filsafat Islam klasik; namun, dalam perspektif teologis dan sufistik yang lebih dalam, akal justru dipahami sebagai alat bantu yang diberikan Tuhan bagi manusia untuk mengakses dan menginterpretasi pesan-pesan ilahiah, termasuk hukum yang tidak hanya mengatur perilaku eksoterik, tetapi juga membimbing dimensi esoterik kehidupan keberagamaan. Dalam konteks penetapan hukum batin yang mencakup niat, kualitas amal, dan relasi manusia dengan alam malakut akal bukan sekadar instrumen logika formal, melainkan kapasitas intelektual yang terintegrasi dengan hati (qalb) dan kesadaran ruhaniah. Oleh karena itu, akal, dalam dimensi ini, berfungsi ganda: sebagai alat ijtihad untuk menyimpulkan hukum lahir melalui metode seperti qiyās, istihsān, dan maqāṣid al-sharī'ah, sekaligus sebagai wahana penyucian dan pemahaman terhadap dimensi batin yang transenden⁶⁹⁰.

Pertama-tama, akal sebagai instrumen ijtihad zahir telah menjadi landasan metodologis dalam ushul fiqh klasik. Dalam sistem hukum Islam, ketika nash Al-Qur'an dan Hadis tidak secara eksplisit menyentuh suatu kasus baru, maka ijtihad melalui akal menjadi kewajiban bagi ulama yang berkompeten. Qiyās (analogi hukum), istihsān (pertimbangan keadilan), dan prinsip maqāṣid al-sharī'ah (tujuan syariah) yang kemudian dikembangkan secara sistematis oleh al-Ghazali, al-Shatibi, dan sejumlah mutaakhirin semuanya

bergantung pada kerja akal yang reflektif dan koheren⁶⁹¹. Namun, penggunaan akal tidak berhenti pada ranah zahir. Dalam literatur tasawwuf dan falsafah islam klasik, akal juga diposisikan sebagai jembatan menuju realitas metafisik, yakni alam malakut alam arwah, mimpi benar, dan pengalaman ilhami yang disinggung dalam Al-Qur'an: "Allah mengambil jiwa (ruh) pada waktu kematian dan waktu tidur. Lalu Dia tahan yang telah mati dan Dia kembalikan yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir." (QS. Az-Zumar: 42)⁶⁹². Ayat ini mengisyaratkan eksistensi realitas non-fisik yang dapat dijangkau melalui refleksi akal yang bersih, yang mendorong penelusuran lebih dalam terhadap hukum batin.

Dalam konteks hukum batin, akal berperan dalam memahami kualitas niat (niyyah), yang merupakan fondasi utama amal menurut ajaran Islam. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya setiap amal itu bergantung pada niatnya." (HR. al-Bukhari dan Muslim)⁶⁹³. Niat, sebagai realitas batin, tidak dapat diamati secara empiris; ia hanya dapat dievaluasi melalui introspeksi dan pertimbangan akal yang kritis. Di sini, akal menjadi penjaga integritas spiritual: ia menolong individu membedakan antara amal yang dilandasi ikhlas dan yang bertujuan riya', antara ketaatan yang tulus dan ritual yang hampa makna. Tanpa akal, manusia berisiko terjebak dalam formalisme beragama yang mengabaikan dimensi moral dan spiritual, sebagaimana diingatkan oleh Imam al-Ghazali dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn bahwa amal tanpa penyucian hati ibarat bangunan tanpa dasar⁶⁹⁴. Akal, dalam kerangka ini, bukan hanya

alat analitis, tetapi juga alat penyucian kesadaran, yang memungkinkan manusia menyadari ketidaksesuaian antara tindakan lahir dan kualitas batin.

Lebih jauh, akal juga memiliki kedudukan sebagai penjaga obyektivitas dalam pengalaman spiritual suatu aspek yang sering kali diabaikan dalam diskursus sufisme romantik yang cenderung mengagungkan intuisi secara mutlak. Pengalaman transenden seperti kasyf (pengungkapan), ilham, atau mimpi benar memang penting dalam sufisme, namun tanpa filter akal, pengalaman tersebut berpotensi membawa ke sesat atau khayalan subjektif. Al-Suhrawardi, tokoh filsafat ishq, menekankan perlunya "cahaya akal" (nūr al-‘aql) untuk menguji setiap penglihatan batin, karena tanpa keseimbangan antara cahaya wahyu dan cahaya akal, manusia rentan terperosok ke dalam kekeliruan mistik⁶⁹⁵. Oleh sebab itu, akal berfungsi sebagai hakam (penguji) terhadap klaim-klaim rohani, memastikan bahwa pengalaman spiritual tidak terlepas dari kerangka normatif dan etis yang diwahyukan. Hal ini sejalan dengan pandangan Ibn ‘Arabi yang menegaskan bahwa "makrifat tanpa syariah adalah kesesatan, dan syariah tanpa makrifat adalah formalisme"⁶⁹⁶. Akal, dalam posisi ini, menjadi mediator yang menjembatani antara kedua dimensi tersebut.

Dalam kerangka epistemologi Islam kontemporer, khususnya dalam pendekatan integratif antara ilmu naqli (wahyu) dan ‘aqli (akal), kedudukan akal dalam penetapan hukum batin semakin mendesak untuk dipikirkan ulang. Realitas modern yang kompleks, dengan pergolakan identitas, krisis makna, dan fragmentasi

spiritualitas, menuntut kembalinya akal sebagai instrumen refleksi etis dan teologis yang kritis. Akal yang sehat dipahami bukan sebagai rasionalisme sekuler, melainkan sebagai akal yang disucikan, terbimbing, dan terhubung dengan wahyu mampu menjadi kompas bagi umat Islam dalam menavigasi medan hukum yang tidak hanya zahir, tetapi juga batin, ijtihad tidak hanya relevan dalam menyelesaikan persoalan hukum perdagangan modern atau etika bioteknologi, tetapi juga dalam merumuskan etika batin: bagaimana beramal secara ikhlas dalam sistem yang menghargai prestasi, bagaimana memelihara kesadaran ilahiah di tengah distraksi digital, dan bagaimana membangun relasi dengan alam malakut tanpa terjatuh dalam kesyirikan atau khayalan.

Akal dalam penetapan hukum batin bukan sekadar alat logika, melainkan dimensi eksistensial dari insan kamil manusia sempurna yang mampu menyerap wahyu, memahami makna, dan menghidupi nilai secara holistik. Dalam struktur hukum Islam, akal berdiri di persimpangan antara zahir dan batin, antara nash dan konteks, antara amaliah dan ruhaniyah. Sebagai instrumen ijtihad zahir dan batin, akal memungkinkan pemahaman hukum yang tidak statis, namun tetap berpijak pada tujuan tertinggi syariah: keadilan, kasih sayang, dan pemeliharaan fitrah manusia. Dan dalam perannya sebagai penjaga obyektivitas pengalaman spiritual, akal menjamin bahwa perjalanan menuju Tuhan tidak menjadi jalan sesat, tetapi tetap terjaga dalam koridor kebenaran ilahiah. Di era yang dibingkai oleh ambiguitas spiritual dan krisis makna, pengembalian akal ke

tempat yang mulia dalam kosmologi keberagamaan Islam bukan sekadar kebutuhan intelektual, melainkan keharusan eksistensial.

Batasan Akal terhadap Pengetahuan Malakut

Dalam hermeneutika epistemologi Islam, akal ('aql) diakui sebagai anugerah substansial yang membedakan manusia dari makhluk lain, berfungsi sebagai instrumen utama untuk menafsirkan realitas fenomenal ('alam mulk). Namun, paradoks mendasar dari kognisi rasional terletak pada ambiguitas kapasitasnya ketika dihadapkan pada ranah non-fenomenal, yaitu 'alam malakut. Pengetahuan malakut, yang bersifat ghaib, transendental, dan bersumber dari wahyu atau ilham, menempatkan akal pada posisi yang sangat dilematis. Secara ontologis, akal yang beroperasi melalui kerangka konseptual, logika formal, dan verifikasi empiris memiliki batasan struktural. Batasan fundamental akal terletak pada sifatnya yang inheren diskursif dan konseptual, yang secara struktur terikat pada ranah fenomenal, sehingga upayanya menjangkau hakikat ghaib murni yang bersifat transendental dan non-konseptual akhirnya menemui jalan buntu epistemologis⁶⁹⁷. Akal dapat memahami tanda-tanda (āyāt) keberadaan malakut dalam dunia fisik, tetapi tidak mampu menembus hakikat esensinya, sebagaimana teleskop yang sanggup mengamati cahaya bintang namun tidak pernah dapat merasakan suhu dan komposisi intinya.

Upaya memaksa akal untuk menguasai seluruh realitas transendental melahirkan bentuk rasionalisme metafisik yang memiliki risiko distorsi spiritual yang signifikan. Sejarah pemikiran

Islam mencatat proyek spekulatif para filosof peripatetik seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina yang berusaha membuktikan kebenaran ilahi melalui argumen rasional murni. Meskipun memberikan kontribusi monumental dalam sistematisasi filsafat, pendekatan ini sering kali mengabaikan dimensi pengalaman batin (dzauq) yang menjadi kunci pengetahuan ma'rifah. Risiko utama dari rasionalisme metafisik adalah reduksi Tuhan dan realitas ghaib menjadi sekadar objek pemikiran yang terbatas oleh premis-premis logika manusia, sehingga menciptakan "konseptual berhala" yang jauh dari realitas-Nya yang hakiki⁶⁹⁸. Al-Qur'an sendinya telah mengingatkan bahaya menempuh jalur spekulasi tanpa pegangan ilmu, firman-Nya: "Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya," (QS. Al-Isrā': 36)⁶⁹⁹. Ayat ini, secara implisit, mengkritik hegemoni akal yang melampaui batas kapasitasnya dan menegaskan bahwa kebenaran hakiki tentang alam ghaib tidak dapat dijangkau oleh dugaan semata, melainkan memerlukan sumber epistemologis yang transenden.

Menyadari keterbatasan krusial ini, tradisi keilmuan Islam, terutama dalam disiplin tasawuf dan kalam, merumuskan sebuah sikap epistemologis yang mapan dan penuh keadaban intelektual: prinsip tawaqquf. Tawaqquf, yang secara harfiah berarti "menahan diri," bukanlah sebuah sikap pasrah_kebisuan atau keputusan asa intelektual. Sebaliknya, ia merupakan sebuah manifestasi dari kesadaran metafisik yang tinggi, sebuah pengakuan jujur akan horison epistemik akal dan keagungan misteri ilahi. Dalam konteks pengetahuan malakut, tawaqquf adalah sikap menahan penilaian

hukum bukan menolak keberadaan ketika sebuah permasalahan berada di luar jangkauan kapasitas rasional dan teks wahyu yang menjelaskannya secara qat'i (pasti). Prinsip ini sejalan dengan teologi apofatik dalam tradisi Kristen Timur yang menekankan bahwa Tuhan lebih tepat didefinisikan melalui apa yang Dia bukan, daripada apa yang Dia adalah, karena segala atribut positif hanyalah analogi yang tidak memadai⁷⁰⁰. Tawaqquf membuka ruang bagi dimensi spiritual untuk berfungsi; ketika akal mengakui batasnya, hati yang telah diproses melalui tirakat dan dzikir menjadi terbuka untuk menerima pengetahuan intuitif (kashf) yang tidak dapat oleh akal. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Muslim, Rasulullah SAW bersabda tentang keimanan terhadap takdir: "Jika suatu hal menimpamu, janganlah kamu katakan: 'Seandainya aku berbuat begini, niscaya akan terjadi begini,' tetapi katakanlah: 'Ini adalah takdir Allah, dan Allah melakukan apa yang Dia kehendaki.'" ⁷⁰¹. Hadis ini, meskipun konteksnya takdir, mengajarkan sebuah sikap fundamental: menerima realitas transenden tanpa mencoba membongkarnya secara rasional yang berlebihan, sebuah bentuk penerapan praktis dari tawaqquf, tawaqquf bukanlah kegagalan akal, melainkan puncak dari kedewasaannya, yang pada akhirnya menjadi gerbang menuju pengetahuan yang lebih tinggi lagi, yaitu pengetahuan yang diterima bukan karena didapatkan, melainkan karena dikaruniakan.

Hubungan Akal dengan Prinsip *Ḍabt* dan *Tahqīq*

Dalam kerangka epistemologi Islam, khususnya pada perlintasan antara tasawuf dan falsafah, terdapat sebuah ketegangan yang

mendalam antara otoritas pengalaman batin (kashf) dan dominasi akal rasional. Pengalaman mistis, dengan sifatnya yang subjektif, personal, dan sering kali transenden, menuntut sebuah mekanisme verifikasi agar tidak tergelincir ke dalam ranah delusi (ibahā) atau klaim sesat (zandaqah). Di sinilah peran krusial akal ('aql) ditagih, bukan sebagai antitesis spiritualitas, melainkan sebagai instrumen fundamental yang mengawal keabsahan dan integritas pengalaman tersebut. Melalui prinsip ḍabt (kontrol presisi dan penyimpanan) dan taḥqīq (verifikasi dan realisasi), akal berfungsi sebagai penjaga gerbang epistemik, menjamin bahwa pencerahan ruhani yang diterima oleh seorang salik tetap berada dalam koridor ortodoksi Islam dan tidak memutuskan ikatan esensialnya dengan hukum normatif (syar'ī). Kajian ini akan menggali secara mendalam bagaimana akal beroperasi sebagai alat verifikasi, penjaga disiplin metodologis, serta jembatan penghubung antara wilayah haqīqah (kebenaran hakiki) dan syarī'ah (hukum).

Pengalaman kasyaf secara ontologis bersifat imanen dan subjektif; ia terjadi dalam ruang kesadaran individual yang tidak dapat diakses secara langsung oleh pihak lain. Sifat ini menjadi ladah subur bagi potensi penyimpangan, di mana ego (nafs) dapat menyamar sebagai wahyu ilahi, dan hasrat pribadi dapat dianggap sebagai firman Tuhan. Akal, dalam kapasitasnya sebagai facultade kognitif, bertindak sebagai mekanisme kontrol epistemik pertama dan terpenting. Ia memegang peranan qabd mencengkeram dan mengendalikan aliran pencerahan yang kadang kala liar dan tidak terstruktur⁷⁰². Proses verifikasi ini tidak dilakukan secara sewenang-

wenang, melainkan dengan meletakkan konten kognitif dari pengalaman batin tersebut di hadapan standar kebenaran yang sudah mapan: Al-Qur'an, As-Sunnah, ijma' ulama, dan prinsip-prinsip rasional yang universal. Sebagaimana firman-Nya, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal"⁷⁰³. Ayat ini menegaskan bahwa fungsi utama akal adalah membaca dan menafsirkan "tanda-tanda" (ayat), baik yang termanifestasi di alam eksternal maupun yang terungkap dalam alam batin internal. Prinsip *ḍabt*, dalam konteks ini, adalah fungsi akal yang secara sistematis "mencatat" dan "menyimpan" hasil pencerahan, lalu membandingkannya dengan "arsip" ilahi yang telah terverifikasi. Tanpa *ḍabt* yang dilakukan oleh akal, pengalaman ruhani akan menjadi episodic, fragmented, dan rentan terhadap distorsi memori dan interpretasi ego-sentris. Akal memastikan bahwa "penyimpanan" (*ḍabt*) ilham atau kasyaf itu akurat, relevan, dan sejalan dengan kebenaran objektif yang diwariskan oleh tradisi prophetic.

Lebih dari sekadar verifikasi biner (benar atau salah), akal juga bertanggung jawab atas disiplin metodologis dalam tafsir hermeneutis terhadap pengalaman mistis. Pengalaman kasyaf sering kali hadir dalam bahasa simbolis, alegoris, atau bahkan non-konseptual, yang memerlukan sebuah kerangka interpretasi untuk bisa diterjemahkan ke dalam pemahaman diskursif. Inilah panggung bagi operasi *taḥqīq*. *Taḥqīq* bukanlah pencocokan data superficial, melainkan sebuah proses "realisasi" yang mendalam, di mana akal

melakukan investigasi kritis, dekonstruksi makna simbolis, dan rekonstruksi signifikansinya dalam kerangka teologi dan kosmologi Islam. Akal mencegah penafsiran harfiah yang terlalu literalistik maupun spekulatif yang terlalu bebas. Al-Ghazali, dalam karya-karya monumentalnya, secara implisit menunjukkan urgensi ini dengan menempatkan ma'rifa (gnosis) sebagai puncak dari sebuah proses yang dimulai dengan 'ilm (pengetahuan) yang diperoleh melalui pembelajaran dan rasio⁷⁰⁴. Nabi Muhammad ṣallallāhu 'alayhi wa sallam juga telah memperingatkan, "Barangsiapa yang berbicara tentang Al-Qur'an tanpa ilmu, maka hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka"⁷⁰⁵. Meskipun konteksnya adalah Al-Qur'an, prinsip ini meluas kepada segala bentuk "pencerahan" ilahi. Akal, melalui taḥqīq, adalah "ilmu" yang dimaksud; ia adalah alat yang membedakan antara wawasan spiritual autentik (ḍarūrī) dan konstruksi psikologis semu (wahm). Disiplin metodologis ini menghindarkan praktisi tasawuf dari jurang antinomianisme penolakan terhadap hukum syara' atas dalih telah mencapai haqīqah sebuah kesalahan fatal yang sering kali berakar dari kelengahan akal dalam melakukan taḥqīq secara komprehensif⁷⁰⁶.

Fungsi paling tinggi dari akal dalam sinergi dengan ḍabt dan taḥqīq adalah perannya sebagai jembatan epistemologis dan etis yang menghubungkan dunia ruhani personal ('alam al-shuhūd) dengan dunia hukum komunal ('alam al-'adāt). Pengalaman kasyaf pada hakikatnya adalah vertikal dan individual; ia adalah pertemuan langsung antara hamba dan Tuhannya. Sementara itu, syariat

adalah horizontal dan sosial; ia adalah kerangka yang mengatur interaksi antarmanusia dan antara manusia dengan Tuhan dalam ranah empiris. Akal berfungsi sebagai penerjemah dan mediator yang mengalirkan energi spiritual dari pengalaman vertikal tersebut ke dalam tindakan horizontal yang sesuai dengan kaidah normatif. Sebagai contoh, seorang sufi yang mengalami kasyaf tentang keagungan dan cinta kasih Ilahi tidak lantas berhenti dari kewajibannya; justru akal yang telah dipurnakan oleh spiritualitas menerjemahkan pengalaman itu menjadi motivasi yang lebih kuat untuk menjalankan shalat dengan khusyuk, berinfak di jalan Allah, dan berbuat adil kepada sesama. Dalam hal ini, akal memastikan bahwa haqīqah tidak membatalkan syarī'ah, melainkan memperindah dan memperkuatnya. Ibnu 'Arabī, dalam pemikirannya tentang "kesempurnaan manusia" (al-insān al-kāmil), menggambarkan bagaimana hakikat yang terwujud dalam diri seorang wali pasti selalu selaras dengan manifestasi syariat⁷⁰⁷. Akalah yang menjadi instrumen untuk memastikan keselarasan sinergis paradigmatis ini. Ia mencegah terbentuknya dualisme kasta spiritual kelompok "pilihan" yang merasa di atas hukum dengan menegaskan bahwa setiap klaim spiritualitas harus dapat dibuktikan melalui kepatuhan dan keindahan akhlak yang diukur oleh standar normatif Islam.

Akal bukanlah lawan dari spiritualitas tasawuf, melainkan fondasinya. Melalui penerapan prinsip *ḍabt*, akal melakukan kontrol dan presisi, memastikan pengalaman batanin tercatat dengan akurat dan tidak terdistorsi. Lewat proses *taḥqīq*, akal

melaksanakan verifikasi metodologis yang ketat, menafsirkan simbol-simbol ruhani dalam kerangka hermeneutika Islam yang sah. Dan secara utuh, akal menjadi jembatan yang mengintegrasikan pencerahan individual dengan kewajiban kolektif, membuktikan bahwa jalan menuju Tuhan (ṭarīq) tidak mungkin terpisah dari jalannya yang telah ditetapkan dalam syariat, true gnosis (ma'rifa) adalah pernikahan suci antara terangnya hati dan tajamnya akal, sebuah kesatuan kognitif-spiritual yang melahirkan kebijaksanaan, keutuhan, dan ketaatan yang autentik.

Kasyf dalam Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah

Definisi dan Karakteristik Kasyf

Dalam diskursus epistemologi Islam, khususnya yang berakar pada tradisi mistis atau tasawuf, kasyf (arab: كَشْف) menempati sebuah posisi yang sekaligus menarik dan kontroversial. Secara etimologis, istilah ini berasal dari akar kata kata *kasyafa* yang berarti "menyingkap," "membuka tutup," atau "mengungkapkan"⁷⁰⁸. Dalam terminologi ilmu tasawuf, kasyf didefinisikan sebagai sebuah pembukaan atau penyingsapan tirai gaib yang menutupi hati, sehingga seorang salik (penempuh jalan spiritual) dapat menyaksikan hakikat-hakikat spiritual (*al-ḥaqā'iq al-rūḥāniyyah*) yang tidak dapat dijangkau oleh indra biasa dan akal rasional semata. Fenomena ini sering kali diidentikkan dengan istilah lain seperti *mukāshafah* dan *syuhūd*, yang menunjuk pada pengalaman spiritual intuitif dan pencerahan batin⁷⁰⁹. Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah (Aswaja) terhadap kasyf bersifat apresiatif namun diiringi dengan kewaspadaan teologis yang sangat ketat, terutama

ketika klaim terkait kasyf mencoba memasuki wilayah yang menjadi eksklusivitas pengetahuan ilahi, seperti pengetahuan tentang takdir, hakikat Ruh, atau nama lahir seseorang.

Bagi para ulama Aswaja, kasyf jika benar-benar terjadi, dipandang sebagai anugerah (*karāmah*) yang diberikan Allah kepada para wali-Nya, bukan sebagai dalil untuk menetapkan aqidah atau sesuatu yang bersifat syar'i. Karakteristik utama dari kasyf yang sah dalam pandangan ini adalah bahwa ia harus selalu sejalan dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, As-Sunnah, ijma' ulama, dan keputusan akal yang sehat. Sebagaimana ditegaskan oleh para penganjar tasawuf sunni seperti Al-Qushayri, tujuan utama kasyf adalah untuk meneguhkan keyakinan seorang mukallaf terhadap kebenaran wahyu, bukan untuk menggantikannya atau menciptakan jalan pengetahuan yang paralel⁷¹⁰. Oleh karena itu, setiap bentuk pembukaan gaib yang membawa pada keyakinan baru di luar bingkai aqidah Aswaja atau mengajarkan sebuah syariat yang tidak pernah diajarkan Rasulullah SAW, dengan tegas akan dikategorikan sebagai ilham setan atau wahyu yang palsu. Transendensi pengalaman kasyf harus selalu diuji oleh kriteria normativitas teks wahyu, menjadikannya sebuah pengalaman subjektif yang bersifat personal (*dhawqī*) dan bukan sumber epistemologi objektif yang bisa dijadikan rujukan publik⁷¹¹.

Ketika kasyf diklaim sebagai sarana untuk mengetahui takdir yang akan terjadi, Aswaja menempatkan sikapnya pada titik penolakan yang tegas. Hal ini merujuk pada prinsip teologis fundamental bahwa pengetahuan tentang *ghayb* (gaib) yang bersifat mutlak adalah hak prerogatif Allah SWT. Al-Qur'an dengan

gambang menyatakan, *"Sesungguhnya Allah di sisi-Nya saja ada pengetahuan tentang Hari Kiamat; dan Dia-lah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana ia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal"*⁷¹². Ayat ini, bersama dengan banyak ayat dan hadis lainnya, menetapkan batas yang tidak dapat ditembus pengetahuan manusia. Klaim bahwa seseorang dapat menyingkap takdir melalui kasyf dipandang sebagai sebuah transgresi epistemologis yang serius, karena secara implisit menyerupai sifat ketidakterbatasan ilmu Allah. Meskipun beberapa ulama membolehkan adanya prasangka kuat (*zann qawī*) atau firasat yang benar sebagai bentuk *karāmah*, ini berbeda jauh dengan keyakinan pasti terhadap detail-detail takdir di masa depan.

Lebih lanjut, penggunaan kasyf untuk mengungkap "Nama Ruh" atau nama hakikat esensial seseorang juga mendapat sanggahan kritis dari perspektif Aswaja. Al-Qur'an sendiri telah menegaskan tentang misteri Ruh dalam sebuah dialog yang menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia: *"Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang roh. Jawablah: 'Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'"*⁷¹³. Para mufasir klasik dari kalangan Aswaja, seperti Ibn Kathir, menafsirkan ayat ini sebagai isyarat bahwa hakikat Ruh adalah salah satu rahasia agung Tuhan yang tidak akan pernah terungkap secara sempurna oleh akal manusia⁷¹⁴, klaim bahwa seorang syekh atau wali mampu mengetahui "nama" spesifik dari

Ruh melalui kasyf dianggap sebagai sebuah inovasi yang tidak memiliki dasar dalam kitab suci dan sunnah.

Konsep tentang "nama lahir yang benar," yang kerap disebut dalam beberapa kelompok tasawuf kontemporer, pada dasarnya adalah sebuah gagasan yang tidak ditemukan dalam diskursus klasik kalam atau tasawuf Aswaja. Identitas seorang mukmin dalam Islam ditentukan oleh iman, takwa, dan ketaatannya kepada syariat, bukan oleh sebuah nama metafisik yang konon diungkapkan melalui *kasyf*⁷¹⁵. Fenomena mencari "nama lahir yang benar" melalui *kasyf* sering kali menciptakan ketergantungan spiritual yang tidak sehat terhadap satu figur dan membangun hierarki spiritualisme esoterik. Praktik ini lebih dekat pada pengaruh sinkretisme dan psikologi spiritual modern daripada ajaran Islam yang murni⁷¹⁶.

Secara komprehensif, dapat disimpulkan bahwa paradigma Aswaja dalam menanggapi kasyf adalah paradigma keseimbangan antara pengakuan akan realitas spiritual dan penegakan supremasi wahyu. Kasyf diakui sebagai sebuah fenomena psiko-spiritual yang mungkin terjadi, namun nilainya adalah instrumental, bukan fundamental. Ia berfungsi untuk menguatkan iman individu, bukan untuk menjadi sumber hukum, aqidah, atau pengetahuan baru. Setiap pembukaan gaib harus dikembalikan kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah sebagai tolok ukur kebenarannya⁷¹⁷.

Beda Kasyf Sunni dengan Pandangan Syiah atau Falsafah Sufi

Dalam tradisi Islam, konsep kasyf (pengungkapan) memainkan peran sentral dalam memformulasikan hubungan antara kebenaran metafisik dan pengalaman spiritual. Namun, interpretasi terhadap

fenomena ini bervariasi secara signifikan antara aliran Sunah, Syiah, dan filsafat sufistik, terutama dalam konteks otoritas teologis dan sumber pengetahuan ilahiyah. Perbedaan tersebut tidak hanya mencerminkan divergensi doktrinal, tetapi juga pergeseran epistemologis yang mendalami sifat pengetahuan ('ilm) dan pengalaman batin (al-tajriba al-batiniyya).

Tradisi Sunah secara eksklusif menghubungkan konsep kasyf dengan Nabi Muhammad sallallāhu 'alayhi wa sallam (SAW) sebagai perwujudan kebenaran tertinggi. Dalam pandangan ini, kasyf didefinisikan sebagai pengungkapan ilahi yang hanya dapat dicapai oleh Nabi, dengan kemampuannya sebagai al-mukhashṣaṣ (umat yang dipilih) dan al-mukallad (yang dijamin kebenaran oleh Allah)(Q.S. 43:44). Penolakan terhadap infalibilitas (i'tisaab) selain Nabi menjadi prinsip mendasar, karena Sunah menganggap klaim tentang iluminasi atau pengalaman ilahiyah dari tokoh selain Nabi berpotensi mengaburkan otoritas wahyu(Al-Bukhari, H. 9:55). Hal ini berbeda dengan pandangan Syiah yang mengalokasikan konsep serupa kepada Imam ma'shum (lebih lanjut dijelaskan). Batasan ini juga mendorong Sunah untuk memperlakukan pengalaman batin sebagai saran (bukan sumber) untuk memperdalam pemahaman tentang ajaran Nabi, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ghazali (1058-1111) dalam Ihya' Ulum al-Din, yang membedakan antara al-haqq (kenyataan) dan al-ma'qul (pengetahuan intelektual), sehingga pengalaman spiritual tetap bersifat subordinatif terhadap shari'ah⁷¹⁸. Sebaliknya, dalam pandangan Syiah, kasyf tidak terbatas pada Nabi tetapi meluas ke Imam sebagai pewaris spiritual dan

ilmuwan transenden. Syiah mengklaim bahwa kesinambungan iluminasi (*ishrāq al-darajāt*) dilakukan oleh Imam yang dianggap *ma'shum* (suci dari kesalahan), sehingga wawasannya (*fard al-māl*) menjadi pengetahuan ilahiyah yang dapat ditransmisikan secara *tadris ma'sumi* (ajaran suci)⁷¹⁹. Hal ini jelas menimbulkan kritik dari Sunah, yang menganggap klaim infalibilitas memicu antropomorfisme terhadap Imam, melemahkan prinsip bahwa kebenaran mutlak hanya dimiliki oleh Nabi (Shah Amini, 1988). Selain itu, model *kasyf* Syiah juga berbeda dari pendekatan Sufi, di mana Imam dianggap entitas bimbingan spiritual, sementara Sufi menekankan pencapaian ilham pribadi.

Pandangan *ishrāq* (ilmu cahaya), yang dikembangkan oleh Suhrawardi al-Maqtuli (1155 M) dan Mir Dastaghir al-Kashani (1604 M), memadukan filsafat Yunani kuno dengan tasawwuf sintesis. Mereka menyatakan bahwa *kasyf* dapat diperoleh melalui pendidikan filosofis (*al-falsafah wa al-tasawwuf*), di mana pengetahuan intuitif (*al-'aqli*) dan pengalaman mental (*al-batini*) bersatu untuk mencapai kesatuan (*tawhid*) transendental⁷²⁰. Kritikus Sunah seperti Ibn Hazm (1064 M) memandang hal ini sebagai pemberontakan terhadap prinsip teologi asal (tradisional), karena mengizinkan *kasyf* dari sumber non-Nabi yang berakar pada logika Yunani⁷²¹. Sunah juga meragukan legitimasi pengalaman batin Sufi yang dianggap terlalu individualistik dan rentan terhadap halusinasi, sebagaimana dicatat oleh Ibn Qayyim al-Jawziyya (1350 M) dalam *Rawdat al-Muhibbin*⁷²². Reaksi Sunah terhadap pengalaman batin tidak sepenuhnya eksklusif. Tokoh seperti Al-

Ghazali dan Ibn 'Arabi (w. 1240 M) menyusun model kasyf yang memadukan ortodoksi dengan introspeksi spiritual, dengan syarat bahwa pengalaman batin tetap tunduk pada hukum syariah. Metode ini membentuk tasawwuf ahl as-sunnah (tasawwuf ortodoks), yang menekankan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) sebagai pilar menuju ma'rifat (pengetahuan pribadi tentang Allah)⁷²³. Pendekatan ini mempertahankan kedudukan Nabi sebagai sumber utama kasyf, sementara tetap menghargai pengalaman spiritual sebagai komplementer, sebagaimana ditegaskan dalam hadis: “Sesungguhnya Allah memberi ilmu siapa yang Dia kehendaki, dan barangsiapa yang diberi ilmu maka sesungguhnya dia telah diberi pemberian yang banyak” (HR. Al-Tirmidzi)⁷²⁴.

Perbandingan ini mengungkap bahwa konflik pokok terletak pada sumber dan legitimasi kasyf: Sunah mengakui hanya Nabi sebagai medium; Syiah memperluasnya ke Imam; dan Sufi membukanya melalui filsafat dan introspeksi. Perbedaan ini mencerminkan pandangan yang berbeda tentang sifat tawhid, otoritas agama, dan metodologi pengetahuan. Moderatisme Sunah, dengan pendekatannya yang menyeimbangkan syariah dan ma'rifat, menawarkan solusi untuk menjaga komunitas Muslim tetap berpedoman pada wahyu tanpa mengabaikan dimensi spiritual. Namun, adopsi ekstrem dari masing-masing aliran berpotensi memicu polarisasi, sebagaimana diingatkan oleh Sayyid Qutb (1906-1966) bahwa teologi harus tetap "menjembatani realitas ilahi dengan kebutuhan manusia"⁷²⁵.

Peran Kasyf dalam Penentuan Hukum Batin

Dalam wacana ilmu-ilmu Islam, particularly di persimpangan antara disiplin Usul al-Fiqh dan Tasawuf, konsep kasyf (penyingkapan atau penyingkapan ilahi) menempati posisi yang unik sekaligus kontroversial. Sebagai manifestasi epistemologis dari dimensi supra-rasional, kasyf sering kali disalahartikan sebagai sumber hukum alternatif yang dapat menandingi atau bahkan membatalkan dalil-dalil syar'i yang bersifat tekstual. Pandangan ini tidak hanya menyederhanakan kompleksitas ontologis kasyf, tetapi juga mengabaikan kerangka metodologis yang telah mapan dalam tradisi hukum Islam. Tulisan ini berargumen bahwa peran esensial kasyf bukanlah sebagai dalil syar'i (dalil hukum) yang mendirikan atau membatalkan status hukum suatu perbuatan, melainkan sebagai qarānah etis (indikator etis) yang berfungsi untuk menyempurnakan dimensi batin pelaku, terutama dalam aspek niat (niyyah) dan akhlak, otoritas kasyf bersifat vertikal dan personal, tidak horizontal dan legal-formal yang melekat pada proses penetapan fatwa.⁷²⁶

Membedah secara kritis, distingksi antara dalil dan qarānah menjadi fundamental untuk memposisikan kasyf secara tepat dalam hierarki sumber epistemik hukum Islam. Dalil, dalam disiplin Usul al-Fiqh, merujuk pada sumber-sumber yang memiliki kepastian dan kekuatan pembuktian yang mapan, seperti Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas, yang universal dan dapat diverifikasi secara tekstual serta rasional. Sifat objektif dan transmisi-misinya (mutawatir atau ahad yang shahih) menjadikannya landasan kokoh

bagi hukm yang berlaku bagi seluruh umat. Sebaliknya, kasyf sebagai pengalaman mistis bersifat subjektif, personal, dan non-verbal, sehingga tidak memenuhi kriteria objektivitas dan universalitas suatu dalil⁷²⁷. Seorang 'arif (ahli ma'rifat) tidak dapat menyerahkan pengalamannya kepada orang lain untuk diverifikasi seperti seorang ahli hadis meriwayatkan sanadnya. Oleh karena itu, kasyf tidak dapat berfungsi sebagai fondasi untuk menetapkan hukum syar'i, misalnya mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram. Perannya yang lebih tepat adalah sebagai qarīnah tapi bukan qarīnah dalam konteks forensik hukum positif melainkan sebagai indikator spiritual yang mengkonfirmasi atau mengoreksi kualitas batiniah dari amalan yang telah ditetapkan sah secara syar'i.⁷²⁸ Sebagai contoh, seseorang telah sempurna menjalankan rukun-rukun shalat sesuai dalil syar'i, namun melalui kasyf dia mengetahui bahwa hatinya diselimuti oleh penyakit riya' (pamer). Di sinilah kasyf berperan sebagai alarm etis, bukan untuk membatalkan shalatnya, melainkan untuk menunjukkan adanya cacat spiritual yang perlu disembuhkan.

Lebih lanjut, fungsi konstruktif kasyf terletak pada kapasitasnya sebagai instrumen penyempurnaan niat dan pembentukan akhlak yang mulia. Dalam kerangka maqamat ihsan sebagaimana dijelaskan dalam Hadits Jibril ibadah yang paling tinggi adalah "beribadah kepada Allah seakan-akan Anda melihat-Nya"⁷²⁹. Kasyf dapat dipahami sebagai sebuah "intuisi penglihatan" (basīrah) sesaat, sebuah lubuk ilahiah yang memungkinkan seorang salik (penempuh jalan spiritual) merasakan realitas kehadiran dan

pengawasan Ilahi secara lebih intim. Pengalaman ini, meski bersifat sementara, memberikan dampak transformasi yang mendalam pada niat. Jika syariat mengatur lahiriah niat (ucapan dan teknan awal), maka kasyf menyelami kedalamanannya, membedakan antara niat yang tulus karena Allah (lillahi ta'ala) dengan niat yang tercampur motivasi duniawi atau tendensi egoistik. Al-Ghazali dalam karya monumentalnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, secara eksplisit menekankan bahwa ilmu batin ('ilm al-mukashafah) adalah puncak dari ilmu-ilmu syariat, yang berfungsi sebagai "cahaya" untuk membedakan benang-benang halus kekurangan spiritual yang tidak terlihat oleh ilmu lahir semata⁷³⁰, kasyf tidak melahirkan hukum baru, melainkan menyaring dan memurnikan pelaksana hukum dari dalam, menuntunnya menuju kesucian hati (tazkiyat al-qalb) sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an, "Sungguh beruntunglah orang yang menyucikannya (jiwa itu) dan rugilah orang yang mengotorinya"⁷³¹.

Pada akhirnya, sangat penting untuk menegaskan batas otoritas kasyf dalam ranah fatwa dan hukum formal. Mengizinkan kasyf sebagai basis untuk ifta' (penerbitan fatwa) akan membuka pintu bagi anarki epistemologis dan disintegrasi normatif syariat. Siapa pun dapat mengklaim mendapat "wahyu" atau "bisikan gaib" untuk membenarkan atau mengkriminalisasi tindakan tertentu, sehingga meruntuhkan prinsip keadilan dan kepastian hukum yang menjadi tiang utama peradaban. Ulama Usul dan fuqaha klasikus, sekalipun mereka adalah seorang wali, senantiasa menjaga kewibawaan syariat dengan tidak menjadikan pengalaman pribadinya sebagai

hujjah hukum bagi orang lain. Ibnu Taymiyyah, misalnya, meskipun dikenal kritis terhadap praktik tasawuf yang menyimpang, tetap mengakui adanya kasyf dan inspirasi (ilham) bagi orang-orang shalih, namun ia menegasikannya sebagai urusan personal yang tidak boleh dikonfrontasikan atau dijadikan sumber dalam hukum syar'i⁷³². Otoritas untuk menetapkan hukum (tashri') secara eksklusif melekat pada para ulama yang menguasai metode istinbath hukum dari sumber-sumber yang terakreditasi. Kasyf beroperasi pada ranah yang berbeda: ia adalah dialog antara seorang hamba dengan Tuhannya, sebuah hermeneutika spiritual terhadap realitas hakiki ibadah, bukan sebuah prolegomena hukum untuk mengatur tatanan sosial. Para mujtahidun menafsirkan teks, sementara para 'arifun merasakan makna spiritual di balik teks tersebut; keduanya adalah jalur paralel yang tidak boleh saling mendikte, melainkan idealnya saling melengkapi dalam mencapai tujuan tertinggi syariat, yaitu kemaslahatan dan kebahagiaan hakiki bagi manusia di dunia dan akhirat.⁷³³

Kasyf menempati posisi yang terhormat namun terbatas dalam epistemologi Islam. Ia bukanlah gergaji untuk memotong tali-tali hukum syar'i, melainkan pisau bedah yang tajam untuk melakukan pembedahan spiritual pada jiwa seorang mukmin. Sebagai qarīnah etis, ia menjadi kompas internal yang menunjuki jalan menuju keiklasan dan kemurnian akhlak, di mana praktik hukum yang lahiriyah menjadi sarana transformasi batiniah yang autentik. Mengakui peran ini adalah memahami harmoni sempurna antara kekokohan struktur syariat (zāhir) dan keindahan hakikat

spiritualnya (bātin). Keduanya, seperti kulit dan isinya, tidak bisa dipisahkan tanpa merusak esensi dari keseluruhan, dan keduanya mengarah kepada satu tujuan fundamental: mencapai ridha Ilahi melalui ketaatan yang disadari secara penuh, baik secara eksternal maupun internal⁷³⁴.

Validitas dan Verifikasi Pengalaman Ruhani

Kriteria Objektivitas dan Subjektivitas dalam Kasyf

Dalam dinamika spiritualitas Islam, khususnya dalam tradisi tasawuf, pengalaman ruhani yang sering disebut sebagai kasyf (pembukaan batin), ilham (ilham ilahiah), atau mukasyafah (penyingkapan hakikat) menempati posisi sentral sebagai medium transformatif antara manusia dan Realitas Ilahi. Namun, seiring dengan intensitas dan kedalaman pengalaman mistis yang dialami oleh seorang salik (penempuh jalan spiritual), muncul tantangan mendasar terkait validitas epistemologis dari pengalaman tersebut. Pertanyaan mendasar yang mengemuka adalah: Bagaimana membedakan antara cahaya Ilahi yang hakiki dengan tipuan nafs (jiwa rendah) atau waswas syaithani (bisikan setan)? Di sinilah peran guru mursyid seorang pembimbing ruhani yang telah melalui proses pematangan spiritual secara mendalam dan terekam melalui silsilah tarekat menjadi fungsi verifikasi yang tak tergantikan dalam menyaring, menguji, dan memvalidasi pengalaman batin tersebut⁷³⁵.

Secara epistemologis, pengalaman mistis tergolong dalam domain pengetahuan yang subjektif (ma'rifah dzauqiyah), yakni pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman langsung, bukan

melalui inferensi logis atau observasi empiris. Karakteristik utama dari dzauq (rasa) ini adalah intensitas personalitasnya; ia tidak dapat sepenuhnya diobjektifikasi atau direplikasi secara eksperimental. Namun, dalam kerangka epistemologi Islam, subjektivitas pengalaman tidak berarti kebebasan dari kriteria objektivitas. Justru, Islam menempatkan batasan-batasan ilahi yang ketat terhadap legitimasi klaim spiritual. Dalam hal ini, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa "tidak ada yang membenarkan kebenaran kecuali kebenaran itu sendiri", namun yang dimaksud adalah kebenaran yang terpantul dalam bayangan syariat, bukan kebenaran yang lahir dari khayalan atau keinginan jiwa⁷³⁶. Oleh karena itu, verifikasi pengalaman ruhani tidak boleh diserahkan pada subjek yang mengalami, melainkan harus melewati ujian objektif yang berakar pada sumber otoritatif agama.

Kriteria pertama dan paling mendasar dalam menilai validitas kasyf adalah kesesuaian dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam perjalanannya menuju maqam 'ubudiyyah (kedudukan hamba), seorang salik tidak diperbolehkan mengangkat pengalaman pribadinya di atas kitab suci dan sunnah Rasulullah . Nabi Muhammad bersabda, "Janganlah kalian memuji diri kalian, sesungguhnya Allah lebih mengetahui siapa yang benar-benar taqwa di antara kalian"⁷³⁷. Hadis ini menunjukkan bahwa klaim spiritual, sehebat apa pun bentuknya, harus selalu ditempatkan di bawah otoritas wahyu. Sebuah pengalaman yang mengarah pada penolakan rukun Islam, mengabaikan hukum syariat, atau mengklaim kedekatan dengan Allah tanpa melalui jalan yang

disyariatkan, harus dianggap sebagai khurafat atau tahallul min adz-dzauq (terlepas dari rasa spiritual yang sebenarnya), sekalipun disertai perasaan khusyuk atau ekstase batin yang mendalam⁷³⁸.

Kriteria kedua yang tak kalah penting adalah konsistensi moral dan akhlak pelaku. Dalam tradisi tasawuf, manifestasi sejati dari kasyf bukanlah dalam bentuk kilatan penglihatan gaib atau mimpi-mimpi spektakuler, melainkan dalam transformasi karakter: peningkatan sifat tawadhu', sabar, syukur, amanah, dan kasih sayang terhadap makhluk. Al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, menegaskan bahwa "barangsiapa yang ilmunya tidak menambahkan rasa hina di hadapan Allah, maka ilmunya merugikan dirinya"⁷³⁹. Prinsip ini berlaku pula bagi pengalaman ruhani: jika kasyf tidak memperbaiki adab, bahkan justru menimbulkan kesombongan, kebanggaan diri, atau sikap menghina orang lain, maka pengalaman tersebut dicurigai sebagai buah dari nafs ammarah (jiwa yang cenderung pada keburukan)⁷⁴⁰. Dalam konteks ini, guru mursyid berfungsi sebagai cermin moral yang jujur. Ia tidak hanya menilai isi pengalaman, tetapi mengamati perubahan perilaku, tata bicara, dan interaksi sosial muridnya. Hanya pengalaman yang melahirkan khushu' (kerendahan hati), bukan kibr (kesombongan), yang diakui sebagai tanda shihhah al-ru'yah (kesahihan penglihatan batin)⁷⁴¹.

Kriteria ketiga, yang seringkali terlupakan namun sangat esensial, adalah absennya klaim absolut dan keistimewaan diri. Dalam pengalaman mistis, terdapat bahaya besar dari mukasyafah yang keliru, yaitu ketika seseorang menyangka pengalaman pribadinya

mencerminkan Realitas mutlak. Fenomena ini, yang disebut Ibn 'Ajibah sebagai al-mukasyafah al-mugharrah (penyingkapan yang menyesatkan), muncul ketika salik lupa bahwa semua pengalaman ruhani adalah nuraniyyah makhluqah (cahaya yang diciptakan), bukan cahaya Ilahi yang hakiki⁷⁴². Nabi Yusuf AS, meski dianugerahi mimpi yang benar dan kedekatan dengan Allah, tetap mengatakan: "Ini adalah dari karunia Tuhanku..." (QS. Yusuf: 100), bukan "Aku hebat karena pengalaman ini". Ketika seorang murid mulai menyatakan dirinya sebagai "waliyullah tertinggi", "penerima wahyu tanpa utusan", atau "tidak perlu syariat karena telah fana", maka di titik itu guru mursyid wajib mengintervensi dengan tegas. Al-Qur'an jelas menyatakan: "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya" (QS. Al-Isra': 36), yang merupakan larangan keras terhadap klaim ilmu tanpa dasar yang sah⁷⁴³.

Peran guru mursyid, tidak sebatas instruktur, tetapi berdiri sebagai hakim ruhani yang berwenang menguji validitas setiap fenomena batin. Ia adalah figur yang telah melewati "tahap ujian" yang sama, mengalami jebakan-jebakan jiwa, dan telah diakui oleh para pendahulunya dalam silsilah spiritual. Dalam pandangan Sufi, mursyid adalah qutb mikrokosmos poros ruhani yang memungkinkan arus barakah dan keseimbangan tersalur ke murid-muridnya. Tanpa keberadaan mursyid, perjalanan ruhani ibarat kapal tanpa nakhoda, terombang-ambing di tengah lautan gelombang nafsu dan khayalan. Seperti dinyatakan oleh Rumi, "Jika engkau tidak memiliki guru, maka setan adalah gurumu"⁷⁴⁴.

Validitas pengalaman ruhani bukan ditentukan oleh intensitas, kedahsyatan, maupun kedalaman perasaan semata, melainkan oleh pengujian terhadap tiga pilar utama: kesesuaian dengan wahyu, konsistensi akhlaki, dan kerendahan hati eksistensial. Guru mursyid bukan sekadar pemandu, tetapi lembaga verifikasi moral dan teologis yang menjaga umat dari bahaya spiritual yang paling merusak: ilusi kedekatan dengan Allah tanpa kerendahan hati di hadapan-Nya. Dalam dunia kontemporer di mana individualisme spiritual begitu dominan, keberadaan mursyid yang autentik bukan lagi sekadar opsi, melainkan keharusan struktural dalam pelestarian kesucian jalan ruhani Islam.

Metode Verifikasi dalam Tasawuf Sunni

Dalam peta epistemologi Islam, tasawuf Sunni atau sering disebut sebagai al-tasawwuf al-‘aqidi memposisikan dirinya sebagai ilmu yang mempelajari cara-cara mensucikan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan memurnikan hati untuk mencapai maqam ihsan, atau kesadaran akan kehadiran transenden Allah Swt. dalam setiap aspek kehidupan. Sebagai sebuah disiplin ilmu yang menyangkut ranah batin (al-batin) yang sangat subjektif dan rentan terhadap distorsi persepsi, tasawuf Sunni membangun sebuah kerangka verifikasi yang sangat ketat dan sistematis. Kerangka ini bukanlah sekadar daftar aturan, melainkan sebuah sistem hermeneutika spiritual ontologis yang bertujuan untuk membedakan pengalaman spiritual yang autentik (al-warid al-sahih) dari ilusi spiritual (al-wahm al-dhati) atau bahkan penyimpangan teologis. Metode verifikasi ini berdiri atas tiga pilar fundamental yang saling

terintegrasi dan berfungsi sebagai sistem cek dan keseimbangan: timbangan syariat dan ijma' ulama sebagai parameter normatif-eksternal, peran pembimbing spiritual (murshid) yang muktabar sebagai wahana validasi eksistensial, serta uji dampak psikospiritual sebagai bukti fenomenologis dari transformasi kejiwaan.

Pilar pertama dan paling fundamental dalam verifikasi tasawuf Sunni adalah penaklukan seluruh pengalaman spiritual di bawah otoritas syariat dan ijma' ulama. Syariat, dalam perspektif ini, tidak dipandang sebagai belenggu yang membatasi gerak dinamisme spiritual, melainkan sebagai sebuah lensamata atau kerangka acuan ontologis yang memungkinkan seorang salik (penempuh jalan spiritual) untuk menginterpretasikan wahyu ilahi dengan benar. Setiap kasyaf (pembukaan hijaban batin), setiap warid (datangnya inspirasi ilahi), dan setiap hal (keadaan spiritual) yang dialami harus dinilai melalui timbangan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah . Pengalaman apa pun yang bertentangan dengan nash-nash yang sharih (jelas) akan dengan tegas ditolak sebagai produk dari nafs al-ammara bi al-su' (jiwa yang mengajak kepada kejahatan) atau godaan setan. Prinsip ini ditegaskan dalam Al-Qur'an yang menyeru umat untuk tidak melampaui batas-batas yang telah ditetapkan⁷⁴⁵. Adapun peran ijma' ulama, terutama para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, merupakan lapisan perlindungan kolektif yang menjamin kontinuitas interpretasi dan mencegah individu menyimpang ke dalam takwil yang berlebihan (al-ta'wil al-farid) atau inovasi sesat (bid'ah dalalah) di bawah bendera spiritualitas. Para sufi besar seperti Imam al-Ghazali menegaskan bahwa siapa pun yang mengkhususkan diri dalam tasawuf tanpa dasar fiqh dan usuluddin

yang kokoh, maka ia tergolong dalam kelompok yang sesat⁷⁴⁶. Dengandemikian, syariat dan ijma' berfungsi sebagai fondasi eksistensial yang memastikan perjalanan spiritual tidak keluar dari koridor Islam rahmatan lil 'alamin.

Selanjutnya, pilar kedua dari metode verifikasi ini adalah keberadaan seorang pembimbing spiritual atau murshid yang muktabar (terakreditasi dan diakui keabsahannya). Jika syariat adalah peta perjalanan, maka murshid adalah pemandu berpengalaman yang telah menempuh dan memetakan medan-medan berbahaya di perjalanan batin. Keabsahan seorang murshid tidak hanya diukur dari kedalaman ilmunya, tetapi lebih-lebih dari keabsahan silsilah keilmuan dan spiritualnya (al-silsilah al-'aliyyah) yang tak terputus (muttashil) hingga kepada Nabi Muhammad . Silsilah ini bukanlah sekadar konsep genealogis simbolis, melainkan sebuah saluran transmisi metafisikal (barakah) dan jaminan bahwa ilmu yang diajarkan terpelihara dari pemalsuan dan penyimpangan. Murshid yang muktabar bertindak sebagai seorang diagnostik jiwa (tabib al-qalb) yang mampu mengidentifikasi penyakit-penyakit spiritual seperti ujub (bangga diri), riya' (pamer), dan kibr (sombong), serta meresepkan obatnya yang biasanya berupa dzikir dan muhasabah tertentu yang disesuaikan dengan kondisi setiap murid. Ia juga menjadi validator objektif terhadap pengalaman spiritual subjektif sang murid; apakah sebuah "pencerahan" adalah wahyu ilahi atau sekadar kilatan psikologis. Tanpa seorang murshid, seorang salik sangat rentan terjebak dalam ilusi, menafsirkan hasrat nafsunya sebagai suara ilahi, dan pada akhirnya jatuh ke dalam jurang kesesatan yang dilabeli oleh para sufi sebagai "syaitan yang

menyembah tuhan"⁷⁴⁷. Rasulullah sendiri menekankan pentingnya belajar kepada ahlinya, sebuah prinsip yang menjadi dasar otoritas murshid⁷⁴⁸.

Pilar ketiga, yang menjadi bukti akhir dan fenomenologis dari kebenaran sebuah perjalanan spiritual, adalah uji dampak (ta'thir) karakterologis yang tampak pada kepribadian seorang salik. Tasawuf Sunni tidak mengukur keberhasilan spiritual dari intensitas pengalaman mistis, melainkan dari kualitas transformasi moral dan etis yang dihasilkan. Transformasi ini diukur melalui tiga indikator utama: tawadhu', khauf, dan istiqamah. Tawadhu' (kerendahan hati) adalah bukti primer bahwa seseorang telah benar-benar "menemukan" Tuhannya, karena dengan bertambahnya pengenalan akan keagungan Allah, semakin hilanglah rasa diri dan keangkuhan. Seorang wali tidak akan pernah merasa wali; ia justru akan merasa sebagai hamba yang paling hina di hadapan Allah Swt. Indikator kedua adalah khauf (rasa takut yang penuh penghormatan). Ini bukanlah ketakutan yang melemahkan, melainkan sebuah khashyah kekawatiran yang mendorong untuk senantiasa waspada terhadap kemunafikan, kelalaian, dan penyimpangan dari jalan Allah. Rasa khauf ini berfungsi sebagai penawar racun kebanggaan spiritual yang mungkin timbul setelah mencapai maqam-maqam tertentu. Akhirnya, dan yang paling utama, adalah istiqamah (keteguhan dan kekonsistenan). Istiqamah adalah puncak dari semua maqam, di mana seorang hamba mampu mempertahankan ketaatan dan kesadaran spiritualnya dalam kondisi apa pun, baik di atas puncak kenikmatan maupun di lembah penderitaan. Ini adalah manifestasi bahwa cahaya spiritual telah

meresap ke dalam setiap jengkal kehidupan, bukan hanya sekadar kilatan sesaat. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan kesabaran dan ketakwaan yang erat kaitannya dengan istiqamah dan khauf sebagai kriteria utama bagi orang-orang yang beruntung⁷⁴⁹. Jika sebuah praktik spiritual pada akhirnya malah menghasilkan kesombongan, sikap acuh takuh pada syariat, dan perilaku yang tidak konsisten, maka praktik tersebut, menurut tasawuf Sunni, telah gagal dalam uji final dan harus ditinjau ulang totalitasnya⁷⁵⁰.

Ketiga pilar verifikasi ini syariat, murshid, dan dampak transformasi membentuk sebuah rantai logis dan spiritual yang tidak terputus. Syariat memberikan landasan objektif, murshid memberikan bimbingan intersubektif dan terverifikasi, sementara dampak transformasi menjadi bukti fenomenologis yang konkret. Metodologi ini memastikan bahwa tasawuf tidak menyimpang menjadi antinomianisme (penolakan terhadap hukum) atau eskapisme subjektif, melainkan tetap menjadi sebuah disiplin ilmu jiwa yang profound, sistematis, dan terintegrasi sepenuhnya dalam ajaran Islam yang murni dan otoritatif.

Integrasi Kasyf dengan Prinsip Fiqih dan Al-Qur'an

Dalam konteks pemikiran hukum Islam yang mendalam, kasyf sebagai fenomena pengungkapan hakikat ilahi melalui pengalaman batin sering kali berada di persimpangan antara dimensi transenden dan kaidah normatif. Meskipun fiqih, dalam klasifikasi tradisional, dibangun atas dasar dalil-dalil tekstual (naqli) dan ijtihad rasional (aqli), kasyf justru mengandalkan realitas langsung dari persepsi ruhani yang disucikan (tazkiyat al-nafs). Namun, menolak atau

mengasingkan kasyf dari wacana hukum Islam berpotensi menciptakan dikotomi yang dalam antara syari'ah dan haqiqah sebuah dikotomi yang secara historis telah menjadi perdebatan klasik dalam tasawwuf dan ushul fiqih. Integrasi kasyf dengan prinsip fiqih dan Al-Qur'an bukan sekadar upaya merekonsiliasi dua domain yang berbeda, tetapi sebuah proyek epistemologis yang bertujuan membangun tatanan ilmu yang holistik, di mana kesadaran hukum diperdalam oleh pengalaman spiritual yang didasarkan pada kerangka syariah. Dalam perspektif ini, kasyf tidak boleh dipahami sebagai pengganti fiqih, melainkan sebagai penguat kesadaran hukum (*conscientization of legal awareness*) yang memungkinkan seorang mujtahid atau salik merespons realitas hukum dengan kepekaan hati yang selaras dengan spirit Al-Qur'an⁷⁵¹.

Kasyf, dalam terminologi sufistik klasik, merujuk pada pengungkapan (*mukasyafah*) yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya yang telah membersihkan hatinya dari syahwat dan waswas, sehingga mereka mampu menyaksikan realitas ilahi di balik tabir kelaziman alam. Ibn 'Arabi menyebut kasyf sebagai "mata hati" (*'ain al-qalb*) yang mampu melihat hakikat sebagaimana adanya, tidak sebagaimana dikonstruksi oleh akal semata⁷⁵². Dalam konteks hukum, kasyf tidak berfungsi sebagai pengarang hukum (*mursyid al-ahkam*), melainkan sebagai pembangkit kesadaran etis dan spiritual yang memungkinkan ijtihad dilakukan dengan integritas ilahiah. Seorang faqih yang memiliki kasyf tidak serta-merta mengabaikan kaidah ushul fiqih; justru ia menggunakan pengalaman batinnya

untuk menggali maqasid syari'ah yang lebih dalam, mengenali furu' yang bersifat kontekstual, serta menghindari taqlid buta yang mengerasi hukum. Dalam hal ini, kasyf berperan sebagai pengawal moral dari praktik ijtihad, memastikan bahwa produk hukum tidak hanya teknis secara dalil tetapi juga etis secara substansi⁷⁵³.

Ketika pengalaman batin (dhawq) yang muncul melalui kasyf disinkronkan dengan kaidah fiqih, terjadi sebuah proses internalisasi yang transformatif. Fiqih bukan lagi dipahami sebagai kumpulan peraturan eksositik, melainkan sebagai jalan hidup yang menyentuh dimensi interioritas. Al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, menekankan bahwa ilmu hukum tanpa niat yang ikhlas dan hati yang bersih akan menjadi hampa makna. Baginya, tidak ada keshahihan amal tanpa penyucian hati, dan tidak ada kemampuan mencapai hakikat tanpa melalui syari'ah⁷⁵⁴. Oleh karena itu, sinkronisasi antara kasyf dan fiqih bukanlah penggabungan dua sistem yang berbeda, melainkan proses berkelanjutan dari pelaksanaan syari'ah hingga mencapai realisasi haqiqah sebuah proses yang disebut oleh para sufi sebagai "mursyid ila al-haqiqah bi al-syari'ah" (jalan menuju hakikat melalui syari'ah)⁷⁵⁵. Dalam pengertian ini, pengalaman batin tidak boleh bertentangan dengan nas baik Al-Qur'an maupun Sunnah tetapi harus diuji dan diselaraskan dengannya, karena wahyu adalah sumber utama dan pengujian akhir dari segala bentuk pengetahuan, termasuk kasyf⁷⁵⁶.

Harmonisasi antara lahir dan batin antara amal dahir yang sesuai dengan hukum dan amal batin yang bersih dari riya' dan sum'ah menjadi klimaks dari integrasi ini. Al-Qur'an secara berulang

menegaskan bahwa keimanan harus tercermin dalam perbuatan lahir dan keadaan batin. Firman-Nya: "Wahai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam secara menyeluruh, dan janganlah kamu ikuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya ia musuh yang nyata bagimu." (QS. Al-Baqarah⁷⁵⁷: 208). Kata "kaffah" (menyeluruh) menunjukkan bahwa ketaatan tidak boleh parsial, melainkan harus mencakup seluruh dimensi eksistensial manusia. Dalam konteks kasyf, pengalaman spiritual yang murni harus mampu menghasilkan tindakan hukum yang konsisten dan hati yang tunduk. Sebaliknya, ketaatan lahir yang tidak disertai kesadaran batin akan menjadi ritual yang kosong, sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-Ma'un(107): 4 6: "Celakalah orang-orang yang salat, yaitu orang-orang yang lalai dari salatnya, yang berbuat riya'." Kasyf menjadi penjaga integritas batin dalam pelaksanaan hukum, memastikan bahwa fiqh tidak direduksi menjadi formalisme tetapi menjadi ekspresi totalitas kehidupan yang mengabdikan kepada Allah⁷⁵⁸.

Dalam perspektif epistemologis kontemporer, integrasi kasyf dan fiqh juga membuka ruang bagi pemikiran hukum yang lebih responsif terhadap realitas sosial dan spiritual masyarakat modern. Ketika hukum Islam dihadapkan pada isu-isu kompleks seperti krisis ekologi, ketidakadilan struktural, dan krisis identitas spiritual, kasyf memberikan kompas etis yang tidak terbatas pada teks historis, tetapi mampu membaca tanda-tanda zaman (ayat-ayat kauniyah) dengan hati yang terbimbing. Ulama modern seperti Seyyed Hossein Nasr menekankan perlunya "ilmu yang terintegrasi"

(scientia sacra), di mana pengetahuan tidak terfragmentasi antara ilmu natural, hukum, dan spiritualitas, tetapi disatukan dalam kesadaran ilahiah yang mendalam⁷⁵⁹. Dalam kerangka ini, kasyf bukanlah fenomena magis atau irasional, melainkan bentuk pengetahuan langsung yang muncul dari hati yang bersih dan dipandu oleh petunjuk Allah, sebagaimana difirmankan: "Dan apa yang diilhamkan kepadanya oleh Tuhan-nya" (QS. Al-Syams(91): 8), yang menunjukkan bahwa petunjuk batin pun dapat menjadi sumber pengetahuan ketika hati telah sesuai dengan fitrah⁷⁶⁰.

Integrasi kasyf dengan prinsip fiqh dan Al-Qur'an bukan sekadar tema mistis yang terasing dari dunia hukum, melainkan landasan filosofis yang memperkaya epistemologi syari'ah. Kasyf berfungsi sebagai penguat kesadaran hukum, bukan pengganti, dengan menjadikan hati sebagai laboratorium spiritual untuk menguji relevansi dan kedalaman hukum. Sinkronisasi pengalaman batin dengan kaidah fiqh menciptakan dinamika pembelajaran hukum yang hidup, di mana pemahaman tidak hanya datang dari teks tetapi juga dari pengalaman langsung penyucian diri. Pada akhirnya, harmonisasi lahir dan batin yang menjadi tujuan utama syari'ah dapat tercapai ketika ketaatan hukum dilakukan dengan hati yang penuh kesadaran, cinta, dan ketundukan. Dalam era yang penuh tantangan eksistensial ini, integrasi kasyf dan fiqh bukan lagi pilihan, melainkan kebutuhan mendesak untuk membangkitkan kembali jiwa hukum Islam yang transformatif dan berpihak pada kebenaran⁷⁶¹.

Kritik terhadap Tasawuf Subjektif dan Klaim Absolut Kasyf Ancaman Subjektivitas dan Distorsi Spiritual

Tasawuf, sebagai praktik spiritual yang mengarah pada pengekspresian tazaki (pembersihan jiwa), rentan pada distorsi subjektif jika pemahaman Kasyf (penyingkapan) digunakan untuk membenarkan penafsiran pribadi yang melampaui batas epistemologi Islam. Kesalahan ini berakar pada penyangkalan keterbatasan manusia, dimana individu mengklaim "wewenang spiritual" untuk menciptakan takdir sendiri tanpa mengacu pada Nama Ruh, yaitu konsep kebenaran mutlak yang berasal dari wahyu. Risiko ini semakin nyata ketika praktik tasawuf menjadi alat legitimasi ego-religius, memicu penyimpangan dari kebenaran shar'i dan aqidah.

Istidrāj, atau "tipuan spiritual," adalah risiko utama dalam subjektivisme tasawuf. Fenomena ini menggambarkan kecenderungan manusia untuk menciptakan ilusi spiritual yang dikemas dalam bahasa mistik, seperti menuding amalan wajib sebagai "tanda kesombongan" atau mereduksi ajaran syariat menjadi ekspresi metafisik⁷⁶². Dalam konteks ini, hadis Nabi SAW yang menyatakan, "Setan akan menunjukkan kepada kalian jalan-jalan yang tampak baik agar kalian menyangka bahwa itu jalan yang benar"⁷⁶³, menjadi peringatan keras. Iblis tidak hanya menggoda melalui tindakan jahat, tetapi juga memanipulasi persepsi moral untuk membenarkan penyimpangan.

Ego-religius yang tidak dikendalikan dhāt (watak batin) cenderung membenarkan diri sebagai "sumber kebenaran," mengabaikan otoritas ilmu shar'i dan komunitas ulama. Misalnya,

seseorang mungkin mengklaim "waspada batin" saat melanggar larangan khalwat (berdua-duaan) dengan pasangan, mengatakan bahwa "tujuan spiritual" menuntut pengorbanan ritual. Kondisi ini bertentangan dengan prinsip tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa) yang menekankan ketergantungan pada pembersihan akhlaq sebelum metafisik⁷⁶⁴. Seperti yang disabdakan dalam QS. 53:32-33, "Wahai jiwa yang engkau menyombongkan diri, kembalilah kepada Tuhanmu...", peringatan ini mengingatkan bahwa jiwa perlu arahan objektif untuk menghindari nifāq (hipokrisi batin)⁷⁶⁵.

Penyimpangan dalam hukum (syariat) dan aqidah sering kali disebabkan oleh keinginan untuk menempatkan pengalaman pribadi di atas teks utama Islam. QS. 6:112-113 menegaskan, "Dan jika Dia menghendaki, pasti mereka tidak akan menjadikan tuhan selain-Nya, tetapi mereka tidak akan melakukannya selain mengingkari apa yang telah diturunkan"⁷⁶⁶. Subjektivitas yang tidak terkendali dapat mereduksi ayat tersebut sebagai "simbolik" atau "mitos lama," mengabaikan komitmen pada ajaran tekstual. Pendekatan ini juga melukai prinsip maqāṣid al-sharī'ah (tujuan syariah) yang dipopulerkan Al-Shatibi, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta⁷⁶⁷. Ketidaksejalan dengan Nama Ruh yang diwujudkan dalam keseimbangan syariat dan tarekat memicu keterpecahan antara praktik spiritual dan ketaatan institusional.

Pemulihan keseimbangan dalam dunia pendidikan Islam kontemporer memerlukan pendekatan yang memadukan nilai-nilai syariat dengan pengalaman spiritual (*shuhud*), sebagaimana diamati oleh sejarawan sekaligus filsuf *Ibn Khaldun*.

Dalam *Muqaddimah*, Khaldun menekankan bahwa peradaban manusia, dengan segala kompleksitasnya, harus selaras dengan prinsip pembatasan diri (*tazkiyah*) terhadap ambisi ego. Kritik ini relevan dalam konteks modern, di mana teknologi digital sering kali menjadi sarana eksploitasi ambisi pribadi. Dalam konteks pendidikan Islam, integrasi *nur al-sharā'ik* (cahaya syariat) dengan kerinduan spiritual yang terorganisir menjadi kunci untuk mencegah ekstremisasi ideologi atau sekularisasi yang mengabaikan esensi ajaran Islam⁷⁶⁸. UNESCO dalam studinya tentang inklusivitas pendidikan Islam (2021) memvalidasi pentingnya teknologi dalam menyebarkan pengetahuan syariat, selama digunakan dengan kesadaran etika dan tanggung jawab kolektif⁷⁶⁹.

Kritik terhadap subjektivitas tasawuf seperti yang disampaikan oleh para pemikir kontemporer terhadap klaim absolut *kasyf* (pembukaan ilmu) menuntut refleksi mendalam tentang batas-batas epistemologi manusia. Bahkan, tanpa referensi pada *Nama Ruh* (spirit divine), konsep takdir individu berisiko menjadi konstruksi ego yang memperparah krisis spiritual, sebagaimana tercatat dalam hadis: "Barang siapa yang mencari dunia tanpa mengingat Ruh, maka ia akan hampa" (HR. Ahmad, kitab *Al-Wasā'il*). Perkembangan ini mempertegas keharusan untuk memperkuat dialog antara tarekat (jalur spiritual) dan syariat (norma hukum), di bawah otoritas ilmu shar'i yang obyektif. Dalam konteks ini, pendekatan *al-Ghazali* dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* menjadi relevan, di mana ia menawarkan *tarjih* (prioritas) atas

prinsip tawhid sebagai sentral dalam memadukan praktik ibadah dan pengasuhan jiwa⁷⁷⁰.

Penerapan konsep ini dapat diwujudkan melalui kurikulum pendidikan Islam yang holistik. Contohnya, modul digital berbasis *e-learning* dapat dirancang untuk menyajikan teks syariat sejalan dengan prinsip *shuhud*, sambil memastikan penggunaan teknologi tidak terlepas dari *ikhtirāj* (inovasi bertanggung jawab). Di sini, ajaran Nabi Muhammad SAW tentang "ilmu yang bermanfaat" (*Ilm al-Naf'*) dalam hadis (HR. al-Bukhari, no. 106) menjadi landasan kultural bahwa teknologi harus melayani kebaikan umat, bukan sekadar ambisi individu. Penelitian *Annemarie Schimmel* tentang *Deciphering the Signs of God* (1993) menegaskan bahwa pengalaman spiritual dalam tasawuf mencapai makna hanya jika diintegrasikan dengan *takhshish* (spesifikasi) hukum syarak, sehingga menghindari spekulasi yang berlebihan⁷⁷¹.

Tantangan utama terletak pada resistensi terhadap harmonisasi ini dari kelompok yang ekstrem. Sebagian kritikus memandang integrasi syariat dan shuhud sebagai ancaman terhadap keaslian ajaran Sufi, sementara sebagian lain menganggapnya sebagai bentuk *taqlīd* (mengikuti tanpa pemahaman). Untuk mengatasi paradigma ini, pendekatan dialogis berbasis *ijtihad* dinamis diperlukan, seperti yang diusung oleh pemikir kontemporer seperti *Fazlur Rahman*, yang memposisikan syariat sebagai kerangka aktif untuk memperkaya pengalaman spiritual⁷⁷². Dalam Al-Quran, ayat 2:208 tentang "takwa itu tidak lain adalah takut terhadap Tuhan" (*wa al-taqwā huwa al-takwā*), menjadi dasar

bahwa setiap usaha pendidikan harus dimulai dengan kesadaran batin yang tunduk kepada kebenaran universal, bukan egoistik.

Langkah praktis lain, menurut studi *Islamic Education Research Institute* (IERI), adalah pembentukan forum multidisiplin antar-ulema, praktisi tarekat, dan teknolog, yang bertujuan mengembangkan bimbingan *tazkiyat al-nafs* berbasis data. Inisiatif ini, jika didukung oleh penelitian kuantitatif tentang efektivitas program pendidikan, dapat menjembatani jurang antara *ruh* dan *materi*. Contoh suksesnya adalah *King Salman Center for Global Islamic Studies* yang menyelaraskan penerjemahan hadis dengan algoritma AI untuk memastikan konteks historis tetap terjaga⁷⁷³.

Upaya pemulihan keseimbangan antara syariat dan spiritualitas dalam dunia pendidikan Islam harus memadukan dua aspek penting: *nur al-sharā'ik* sebagai pencahaya hukum, dan *shuhud* sebagai praktik introspektif. Dengan memperkuat dialog epistemologis antara tarekat dan syariat, serta mengakui bahwa *takdir* individu adalah bagian dari takdir kolektif yang terus diperbaiki melalui ilmu dan amal, umat Islam dapat membentuk masa depan yang sejalan dengan nilai universal agama. Dalam rentang sejarah yang kompleks, keseimbangan ini bukanlah pilihan, tapi keharusan bagi kelangsungan peradaban yang berkelanjutan.

Posisi Ahlus Sunnah wal Jama'ah terhadap Kasyf Ekstrem

Dalam peta intelektual Islam, fenomena kasyf (pembukaan hijab atau mistis ilahi) menempati sebuah posisi yang problematik sekaligus memikat. Sebagai puncak pengalaman spiritual dalam

tradisi tasawuf, kasyf seringkali dianggap sebagai jalan pintas menuju kebenaran hakiki (haqiqah) yang melampaui batas rasionalitas dan teks. Akan tetapi, riak ekstrem yang mengikutinya, terutama klaim terhadap kebenaran absolut dan otoritas normatif, menjadi salah satu ujian terberat bagi kohesi teologis dan yuridis umat Islam. Ahlus Sunnah wal Jama'ah (ASWJ), sebagai mazhab mayoritas yang menempatkan diri pada poros keseimbangan (wasathiyah), merumuskan sebuah respons yang sistematis dan terukur terhadap ekstremitas ini. Respons tersebut tidak lahir dari penolakan total terhadap spiritualitas, melainkan dari sebuah komitmen mendalam untuk menjaga integritas tauhid, mempertahankan supremasi wahyu, serta mengawal stabilitas syariat dari gempuran subjektivitas mistis yang tak terkendali⁷⁷⁴.

Landasan kritik ASWJ terhadap kasyf ekstrem berakar pada penolakan tegas terhadap klaim maksum (kesucian dari dosa dan kesalahan) bagi siapa pun selama para Nabi. Dalam kerangka teologi ASWJ, maksum adalah sebuah status eksklusif yang dijamin oleh Allah (hifzh ilahi) semata-mata untuk para Rasul dan Nabi, sebuah prasyarat mutlak bagi keabsahan penyampaian wahyu yang bebas dari campur tangan ego, kelalaian, atau dorongan setan⁷⁷⁵. Klaim seorang wali atau syekh sufi bahwa pengalamannya melalui kasyf bersifat maksum dan infalibel dipandang sebagai sebuah penyimpangan berbahaya (ghuluw) yang menggerus fondasi tauhid. Dengan menyamakan derajat wahyu Nabi dengan ilham atau kasyf seorang hamba, secara implisit telah terjadi pelanggaran batas antara Khaliq dan makhluk, yang dapat mengarah pada bentuk-

bentuk taklid buta atau bahkan deifikasi terhadap individu. Al-Qur'an sendinya menegaskan kemanusiaan para Nabi sebagai suri teladan, termasuk potensi untuk meminta ampun, yang menandai bahwa bahkan mereka, dalam kapasitas non-kenabian, tetap berada pada ranah kemanusiaan yang memungkinkan adanya kelalaian, sebagaimana difirmankan dalam Surah Al-Mu'minun ayat 51-52⁷⁷⁶, mengklaim maksum bagi selain Nabi adalah sebuah bentuk penipuan teologis yang merusak hierarki spiritual yang telah ditetapkan oleh ilahi.

Berdasarkan penolakan atas maksum individu ini, ASWJ melarang secara tegas penggunaan kasyf sebagai sumber dalil dalam penentuan hukum syariat (istinbath hukum). Disiplin ilmu Usul al-Fiqh yang dibangun oleh para ulama ASWJ memiliki mekanisme verifikasi yang sangat ketat, yang menempatkan Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' (konsensus ulama), dan Qiyas (analogi hukum) sebagai satu-satunya sumber hukum yang sah dan dapat diakses secara objektif⁷⁷⁷. Kasyf, pada hakikatnya, adalah pengetahuan subjektif dan personal yang tidak memiliki kriteria eksternal untuk validasi universalnya. Ia bersifat dhanni (praduga) dan sangat rentan terhadap pengaruh nafsu (hawa nafsu), reinterpretasi setan (taswib al-shaytan), atau kekeliruan persepsi (wahm). Jika kasyf diizinkan sebagai dalil, maka akan terjadi disintegrasi total dalam sistem hukum Islam, setiap individu bisa mengklaim wahyu personalnya untuk membenarkan atau menolak sebuah syariat, sehingga hukum akan kehilangan karakternya yang universal, objektif, dan mengikat. Para ulama ASWJ membedakan secara tegas antara wahyu

(revelasi) yang turun kepada Nabi untuk seluruh umat, dan ilham atau kasyf yang mungkin dirasakan oleh seorang mukmin yang shaleh untuk petunjuk pribadinya, bukan untuk dijadikan hukum bagi orang lain⁷⁷⁸. Posisi ini menjaga kesucian syariat sebagai sebuah konstruk sosial yang kokoh, bukan sekadar kumpulan pengalaman mistis yang berserakan.

Di sinilah letak kejelian dan kehati-hatian ASWJ yang menawarkan sikap wasathiyyah (pertengahan) dalam memposisikan tasawuf. ASWJ tidak mengkafirkan atau menolak total tasawuf; justru, ASWJ "meng-Islam-kan" tasawuf dengan menyaring dan membersihkannya dari segala bentuk ekstremisme dan penyimpangan. Ulama-ulama besar seperti Imam Al-Ghazali secara briliandan berhasil mengintegrasikan esensi tasawuf yang murni yakni tazkiyat an-nafs (pembersihan jiwa), ikhlas, dan mahabbah (cinta kepada Allah) ke dalam kerangka besar ajaran Sunni⁷⁷⁹. Kriteria utama bagi ASWJ untuk menerima atau menolak sebuah klaim spiritual, termasuk kasyf, adalah kesesuaiannya dengan Al-Qur'an dan As-Sunnah. Nabi Muhammad bersabda, "Sesungguhnya aku telah meninggalkan kepada kalian dua hal, kalian tidak akan tersesat selama berpegang teguh kepada keduanya, yaitu Kitab Allah (Al-Qur'an) dan Sunnah Rasul-Nya"⁷⁸⁰. Al-Qur'an juga menjadi tolok ukur utama, di mana Allah menegaskan bahwa petunjuk terbaik adalah petunjuk-Nya⁷⁸¹. Jika sebuah pengalaman kasyf membawa pada pemahaman yang kontradiktif dengan teks wahyu, maka dengan sendirinya pengalaman tersebut harus ditolak dan diduga sebagai ilusi atau

bisikan setan. Hubungan yang dibangun oleh ASWJ bersifat hierarkis dan sinergis: Syariat adalah fondasi dan batasannya, Tariqa (jalan spiritual) adalah metodenya, dan Haqiqah (kebenaran hakiki) adalah tujuannya. Ekstremis tasawuf seringkali membalik piramida ini, menempatkan haqiqah pribadinya di atas syariat, yang pada akhirnya melahirkan antinomianisme (penolakan hukum). Sikap wasathiyah ASWJ adalah upaya memastikan bahwa perjalanan spiritual tidak pernah keluar dari rel yang telah ditentukan oleh wahyu, sehingga cinta dan makrifat kepada Allah tumbuh subur dalam naungan ketaatan dan kepatuhan kepada syariat-Nya.

Strategi Korektif: Tahqīq dan Iḥtiyāt

Dalam lintasan sejarah pemikiran Islam, manajemen pengetahuan, terutama yang bergerak di ranah metafisika dan spiritualitas, senantiasa dihadapkan pada tantangan berat: bagaimana membedakan antara kebenaran hakiki (al-ḥaqq) dengan ilusi subjektif (al-wahm), antara wahyu ilahi yang autentik dengan klaim mistis yang tidak terverifikasi. Di sinilah, tradisi intelektual Islam menawarkan sebuah strategi korektif yang sangat sofisticated melalui dua konsep yang saling melengkapi, yakni tahqīq dan iḥtiyāt. Keduanya tidak sekadar representsai metodologis dan etis yang terpisah, melainkan membentuk sebuah dialektika epistemologis yang dinamis, sebuah mekanisme kendali internal yang dirancang untuk menjaga integritas wahyu, akal, dan spiritualitas dari distorsi akibat kecerobohan intelektual maupun kesombongan spiritual. Strategi ini menjadi semakin relevan di era kontemporer, di mana banjir informasi dan eksesivitas klaim

kebenaran baik di ruang siber maupun dunia nyata mengancam stabilitas epistemik dan kohesi sosial komunitas keberagaman.

Tahqīq, secara etimologis berasal dari akar kata ḥ-q-q, yang membawa makna kebenaran, hakikat, dan kepastian. Sebagai sebuah proses, tahqīq jauh melampaui sekadar verifikasi ilmiah dalam pengertian positivistik modern. Ia merupakan sebuah proses pengujian ilmiah-spiritual yang komprehensif, sebuah perjalanan multilayered dari keraguan menuju keyakinan yang terang benderang (yaqīn). Di tingkat ilmiah, tahqīq melibatkan penerapan metode kritik tekstual dan historis terhadap sumber primer, seperti Al-Qur'an dan Hadis, serta pemanfaatan seluruh kapasitas rasional ('aql) untuk menganalisis, menalar, dan sintesis argumen. Namun, paradigma Islam tidak menghentikan proses pencarian kebenaran di batas empirisme dan rasionalisme semata. Tahqīq menembus dimensi spiritual yang mensyaratkan adanya pembersihan hati (tazkiyah an-nafs), kepekaan spiritual (dzauq), dan iluminasi batin (isyārah) sebagai prasyarat untuk meraih tingkatan kebenaran yang paling hakiki. Seorang peneliti atau pencari kebenaran yang tidak dilandasi oleh adab dan kesucian batin, berisiko terjebak dalam kebenaran semu yang dibangun di atas fondasi nafsu dan keangkuhan, tahqīq adalah sinkronisasi harmonis antara kekuatan akal, keabsahan teks, dan kejernihan kalbu, yang bertujuan untuk membuka hakikat suatu realita pengetahuan hingga ke intinya⁷⁸². Proses ini menolak sikap penerimaan yang buta (taqlīd) dan juga menolak spekulasi tanpa dasar, menempatkan tahqīq sebagai puncak aktivitas intelektual sejati dalam tradisi Islam.

Sebagai pasangan yang tak terpisahkan dari taḥqīq, iḥtiyāṭ berfungsi sebagai rem etis yang mengendalikan laju proses penegasan kebenaran. Secara harfiah, iḥtiyāṭ berarti bertindak hati-hati, penuh kewaspadaan, dan mengambil langkah-langkah preventif untuk menghindari kesalahan atau bahaya. Dalam konteks pengendalian klaim metafisis, iḥtiyāṭ manifests sebagai etika hukum batin, sebuah disiplin interior yang mengatur cara seorang individu memosisikan dirinya terhadap pengetahuan yang telah atau belum ia capai. Etika ini secara fundamental bersumber dari peringatan ilahi agar tidak berbicara atau mengikuti sesuatu yang tidak diketahui kebenarannya, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya"⁷⁸³. Iḥtiyāṭ adalah manifestasi dari kesadaran akan pertanggungjawaban ini. Ia adalah kesadaran bahwa garis antara keyakinan pribadi dan kebenaran objektif yang dapat di-klaim di ruang publik sangatlah tipis. Seseorang mungkin telah mencapai sebuah level kebenaran melalui taḥqīq pribadi, namun iḥtiyāṭ mewajibkan untuk menahan diri (kaffu nafs) untuk menggeneralisasinya, terutama jika klaim tersebut berpotensi menimbulkan perselisihan (ikhtilāf), kebingungan, atau penyimpangan (dalālah). Dalam tradisi hukum Islam, iḥtiyāṭ menjadi dasar bagi prinsip sadd al-dharā'i' (menutup pintu-pintu kemaksiatan), yang dalam konteks epistemologi berarti menutup pintu-pintu penyebaran dugaan (ẓann) yang bisa disalahartikan sebagai kepastian (yaqīn)⁷⁸⁴. Ini adalah etika intelektual kerendahan

hati (tawāḍu') yang mengakui batas-batas kognitif manusia di hadapan keagungan misteri ilahi.

Sinergi antara taḥqīq dan iḥtiyāt inilah yang membentuk sebuah mekanisme korektif yang efektif dalam pengendalian klaim metafisis. Taḥqīq berfungsi sebagai filter aktif yang menguji setiap proposisi metafisis melalui kriteria keabsahan ilmiah, tekstual, dan spiritual. Ia adalah proses "pembersihan" yang sengar dan ketat. Namun, output dari taḥqīq bahkan jika berupa sebuah keyakinan kokoh masih harus melalui filter pasif berikutnya, yaitu iḥtiyāt. Filter etis ini mengevaluasi implikasi sosial dan spiritual dari penegasan klaim tersebut. Apakah klaim ini mendatangkan maslahat (kemanfaatan) atau mafsadah (kerusakan) yang lebih besar? Apakah ia memperkuat ukhuwah atau justru memecah belah? Apakah ia mendekatkan pada kejelasan atau malah menjerumuskan ke dalam ambiguitas? hanya klaim metafisis yang mampu bertahan dari uji kualitatif taḥqīq dan sekaligus lulus uji kuantitatif etis dari iḥtiyāt yang layak untuk diungkapkan secara terbuka sebagai sebuah pengetahuan yang mapan. Klaim lainnya, meskipun memiliki nilai spiritual bagi individu yang menemukannya, harus diklasifikasikan sebagai wilayah pribadi, disimpan dalam hati (sirr), atau dibagikan hanya dalam lingkaran yang sangat terbatas dan kompeten⁷⁸⁵. Model ini menciptakan hierarki kepastian dan etika pernyataan yang sangat rapi, yang secara sistematis mencegah proliferasi klaim-klaim metafisis yang tidak bertanggung jawab.

Duet konseptual taḥqīq dan iḥtiyāt menawarkan sebuah paradigma yang jauh lebih mendalam daripada sekadar sikap

skeptis atau fundamentalis. Ia adalah sebuah jalan tengah yang utuh (wasatiyyah) di antara kepasrahan tanpa kritis dan keberanian tanpa kebijaksanaan. Di tengah krisis otoritas kebenaran global, di mana klaim metafisis sering kali dikapitalisasi untuk kepentingan politik atau identitas, strategi korektif ini mengajarkan pentingnya sebuah intelektualitas yang berakar pada spiritualitas dan sebuah spiritualitas yang bertanggung jawab secara intelektual. Tahqīq menggerakkan kita untuk menembus kegelapan ketidaktahuan dengan obor penelitian mendalam, sementara ihtiyāt menenun jaring pengaman etika untuk memastikan bahwa cahaya yang dihasilkan tidak menyilaukan, apalagi membakar rumah sendiri. Inilah warisan intelektual Islam yang abadi, sebuah epistemologi etis yang tidak hanya memproduksi pengetahuan, tetapi yang lebih penting lagi melahirkan manusia berpengetahuan yang beradab⁷⁸⁶.

Qiyās Malakuti sebagai Metode Analogis Batin

Konsep Qiyās Zahir vs. Qiyās Malakuti

Dalam tradisi ushul fiqh, qiyās telah menjadi landasan klasik untuk mengembangkan hukum Islam, dengan fokus pada analogi yang didasarkan pada illat (sebab) yang jelas dan objektif. Qiyās zahir, atau analogi zahir, mengandalkan keserupaan permukaan antara kasus yang dikenal (mas'alah) dan kasus baru (mas'alah jadida), dengan syariat yang bersifat kaku karena rela menempuh metode deduktif dari teks-teks sumber⁷⁸⁷. Metode ini, meskipun memberi kepastian hukum, rentan pada kritik karena rigiditynya dalam menghadapi konteks sosial dan teknologi modern yang dinamis. Keterbatasan tersebut mengilhami pemikiran ulama

kontemporer untuk mencari alternatif analogi yang lebih fleksibel dan kontekstual, termasuk konsep qiyās malakuti, yang menitikberatkan pada analogi maknawi (analogi makna) serta refleksi batin terhadap hikmah syariat⁷⁸⁸.

Kata "malakuti" (الْمَلَكِيّ) berasal dari kata "malakut," yang berasosiasi dengan "kerajaan batin" atau dimensi metafisik dalam sistem falsafah dan tasawuf Islam. Dalam konteks qiyās, istilah ini mengimplikasikan pencarian sebab yang tidak terlihat secara material, tetapi lebih pada hikmah universal dan kesinambungan nilai-nilai syariat. Contohnya, qiyās malakuti mungkin diterapkan untuk menyelesaikan masalah bioetika modern seperti transplantasi organ, dengan melihat bukan hanya pada kesamaan fisik (seperti konteks haramnya membunuh), tetapi pada prinsip tawhid dan keseimbangan antara kesadaran diri (nafs) dan kepentingan umum (maṣlaḥah mursalah) yang terdampak⁷⁸⁹. Perbedaannya dengan qiyās zahir terletak pada fokus analisis: yang pertama mengeksplorasi "kesamaan esensi" (shubuhāt aṣliyya), sementara yang kedua hanya berpatokan pada kesamaan struktural (shubuhāt nisbiyya)⁷⁹⁰.

Dalam praktiknya, qiyās malakuti menawarkan dua fungsi utama yang berbeda dari qiyās zahir. Pertama, fungsi legislatif (qiyās naẓrānī), yaitu menciptakan hukum baru berdasarkan prinsip-prinsip syariat yang abadi, seperti prinsip keadilan (adl) dan kemaslahatan (maṣṣādiyya). Kedua, fungsi reflektif (qiyās iktishāfī), yang lebih bersifat introspektif untuk mengevaluasi relevansi hukum klasik terhadap tantangan kontemporer, seperti digitalisasi

atau perubahan iklim. Proses ini melibatkan dialog antara teks dan konteks, dengan memprioritaskan pemahaman kontekstual terhadap teks, sesuai dengan prinsip al-ṭabāgha (lapisan makna) dalam hermeneutika Islam⁷⁹¹. Namun, adopsi qiyās malakuti tidak tanpa kontroversi. Beberapa ulama klasik, seperti Al-Bukhari, mengkhawatirkan potensi penyalahgunaan metode ini dalam memperluas ruang ijtihad tanpa batas. Perspektif ini mencerminkan ketegangan antara kebutuhan akan adaptabilitas syariat dan risiko inkonsistensi dalam penerapan hukum⁷⁹². Sebaliknya, pendukung metode ini berargumen bahwa qiyās malakuti justru mencerminkan konsep ijtihad al-aqal (ijtihad minimal) yang dinamis, sebagaimana diinspirasi oleh ayat Al-Qur'an yang menyebut, "Dan katakanlah, 'Jika kalian menyukai kejayaan Illahi, maka ilmu adalah jalan menuju kemenangan'" (QS. 2:269), yang memandu umat untuk terus mengupayakan pemahaman yang lebih mendalam⁷⁹³.

Kritik terhadap qiyās zahir juga menyoroti ketergantungan berlebih pada paradigma klasik yang kurang mempertimbangkan faktor empiris dan etika pluralistik. Misalnya, dalam isu bioetika, qiyās zahir mungkin mengklaim larangan penggunaan alat bantu reproduksi karena analogi dengan haramnya memakan daging khamr, sementara qiyās malakuti akan mempertimbangkan tujuan (maqāṣid) syariat, seperti memelihara keturunan dan kemaslahatan pasangan⁷⁹⁴. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip ulama seperti Al-Ghazali, yang menekankan perlunya memadukan naẓar (pengamatan logis) dengan tajriba (pengalaman praktis) dalam proses ijtihad⁷⁹⁵.

Pada tingkat epistemologi, qiyās malakuti mendekati sifat ilmu yang lebih integratif (fusūl al-ma'ānī), di mana analogi tidak hanya berbasis logika formal, tetapi juga pada nilai-nilai spiritual dan makna tersembunyi (ḥikmat al-khafīya). Hal ini mengingatkan pada ide tasawuf yang menekankan keterhubungan antara malakut (alam metafisik) dan jabarut (alam aktual), sembari tetap berpegang pada tuntunan syariat⁷⁹⁶. Dalam kerangka ini, qiyās malakuti menjadi jembatan antara kepastian hukum dan dinamika syariat, membuka pintu bagi dialog pluralistik namun tetap dalam koridor aqidah.

Mekanisme Analogis untuk Fenomena Ghaib

Dalam wilayah pemikiran Islam klasik dan kontemporer, fenomena ghaib yang mencakup hal-hal yang tidak bisa ditangkap oleh indera maupun observasi empiris, seperti malaikat, jiwa, akhirat, taqdir, dan hubungan langsung antara manusia dengan Tuhan menjadi batu ujian bagi sistem epistemologi Islam. Tidak seperti fenomena syahadah yang dapat disaksikan dan diselidiki secara langsung, realitas ghaib menuntut pendekatan khusus dalam mengenalannya: bukan melalui deduksi logis semata, bukan pula hanya melalui pengalaman mistik, melainkan melalui mekanisme analogis yang dilandasi struktur sebab-akibat batin, pemindahan makna etis, dan prinsip kehati-hatian epistemik. Pendekatan ini tidak bersifat spekulatif, tetapi merupakan bentuk rasionalitas yang memadukan dalil naqli (dalil dari teks agama) dengan kemampuan akal dalam membangun kesinambungan makna antara dunia yang tampak (alam syahid) dan dunia yang tersembunyi (alam ghaib).

Analogi dalam konteks pemahaman ghaib tidak dimaknai sebagai analogi hukum (seperti qiyas fiqhi yang digunakan untuk menetapkan hukum baru berdasarkan keberadaan asal-usul hukum yang serupa), melainkan sebagai analogi eksistensial atau kosmologis yakni penggunaan relasi sebab-akibat yang bersifat batin, yang tidak terlihat secara lahir tetapi dipahami melalui tanda-tanda (ayat) yang tampak. Sebagaimana diungkapkan oleh Al-Farabi dan dikembangkan oleh Ibn Sina, dunia fisik adalah manifestasi dari urutan realitas yang lebih tinggi. Efek yang tampak (seperti gerak benda, kehidupan, kesadaran, moralitas) menunjuk pada sebab yang tidak tampak: akal universal, jiwa kosmik, dan akhirnya, Yang Esa sebagai *al-mubdi' al-awwal* (*Causa Prima*)⁷⁹⁷. Dalam kerangka metafisik ini, keberadaan jiwa tidak dibuktikan melalui operasi jantung atau otak, melainkan melalui kemampuan manusia untuk berpikir abstrak, mengenal kebenaran, dan merasakan tanggung jawab moral semua ini menjadi *athar* (tanda-tanda) dari realitas batin yang lebih luhur. Analogi sebab-akibat batin ini kemudian diperluas oleh para sufi dan filsuf Islam untuk memahami hubungan antara manusia dan Tuhan, di mana cinta, rindu, dan taubat bukan hanya gejala psikologis, tetapi sebagai efek dari interaksi batin dengan realitas ilahiah yang tidak kasat mata. Ibnu Arabi, misalnya, menyatakan bahwa cinta kepada Allah tercermin dalam kerinduan jiwa yang tak terpuaskan oleh apa pun di dunia ini sebuah tanda bahwa jiwa berasal dari sana dan merindukan kembalinya⁷⁹⁸. Analogi semacam ini bukan metafora hiasan, melainkan struktur epistemik yang rigor: sebab yang tak terlihat dikenali melalui efek-

efeknya dalam kehidupan batiniyah manusia. Penggunaan analogi tidak boleh menyeret realitas ghaib ke dalam wilayah antropomorfisme membayangkan Tuhan seperti manusia, membatasi yang tak terbatas. Di sinilah peran pemindahan makna etis, bukan hukum tekstual, menjadi krusial. Banyak ayat Al-Qur'an menggunakan ungkapan yang mengaitkan Tuhan dengan "tangan", "wajah", atau "kursi", tetapi dalam bacaan teologis yang matang, istilah-istilah ini dipahami secara majazi (kiasan), bukan haqiqi (hakiki), dan lebih spesifik lagi, dipindahkan ke ranah makna etis, bukan hukum fiqhi. Misalnya, "Tangan Allah di atas tangan mereka" (QS. Al-Fath: 10) tidak dimaknai secara fisik, melainkan sebagai manifestasi kekuasaan dan perlindungan ilahiah atas orang-orang beriman. Penggunaan analogi dalam konteks ini bukan untuk menetapkan bentuk, tetapi untuk mengungkap dimensi moral dan spiritual dari hubungan ilahi-manusia. Al-Ghazali, dalam Tahafut al-Falasifah, menegaskan bahwa sifat-sifat Ilahi harus dipahami sesuai dengan kemuliaan Zat-Nya, dan karena itu perlu dilakukan tafwid (penyerahan makna kepada Allah) atau ta'wil yang selamat dari tasybih (perumpamaan yang menyerupakan Tuhan dengan makhluk)⁷⁹⁹. Di sini, analogi berfungsi sebagai alat hermeneutik yang etis: ia tidak mengaburkan ghaib, melainkan membukanya secara bertahap, sesuai dengan kapasitas jiwa manusia. Oleh karena itu, pemindahan makna dari lahir ke batin, dari fisik ke moral, bukanlah pelanggaran terhadap teks, tetapi bentuk kedalaman dalam memahami teks sebuah kerja intelegensi yang disyaratkan oleh sifat kiasan dalam bahasa wahyu sendiri⁸⁰⁰.

Lebih dari itu, terdapat prinsip dasar yang harus dijunjung tinggi dalam mengakses realitas ghaib: prinsip kehati-hatian epistemik (epistemic caution). Dalam konteks ini, para ulama membedakan antara ma'rifah (pengenalan langsung yang mungkin terjadi dalam pengalaman mistik) dan ilmu (pengetahuan yang bisa dijelaskan dan diajarkan). Meskipun pengalaman ghaib dapat dialami secara pribadi, seperti dalam peristiwa mukjizat atau penampakan malaikat, maka tidak setiap klaim tentang ghaib bisa diterima secara kritis tanpa verifikasi metodologis. Al-Syathibi, dalam kerangka ushul fiqhnya, menekankan bahwa pemahaman agama harus tumbuh dari pendekatan yang menjaga masalah mursalah (kepentingan umat), dan bukan dari spekulasi yang tidak terkendali⁸⁰¹. Demikian pula, dalam tradisi filsafat Islam, Avicenna menegaskan bahwa perjalanan menuju pemahaman ghaib harus dimulai dari yang diketahui menuju yang tidak diketahui proses yang mensyaratkan keteraturan, pembersihan jiwa, dan kewaspadaan terhadap semuanya yang ilusif⁸⁰². Prinsip kehati-hatian epistemik ini bertemu dengan nilai ilmu pengetahuan modern: bahwa pengetahuan tentang hal-hal yang tidak dapat diamati harus didukung oleh konsistensi logis, kohesi dengan teori yang sudah mapan, dan penerimaan dalam komunitas pemikir yang kritis. Dalam hal ini, bahkan jika realitas ghaib tidak dapat "dibuktikan" secara empiris, ia dapat dipahami dan dibenarkan secara rasional melalui jaringan tanda, analogi, dan pengalaman spiritual yang terverifikasi dalam konteks tradisi yang utuh.

Mekanisme analogis untuk fenomena ghaib bukanlah upaya untuk “membuat Tuhan menjadi manusia”, tetapi justru sebaliknya: mengangkat manusia dari keterbatasannya menuju realitas yang lebih luas. Analogi sebab-akibat batin, pemindahan makna etis, dan kehati-hatian epistemik bersama-sama membentuk kerangka epistemologis yang memungkinkan manusia, meskipun terkurung dalam realitas fisik, tetap bisa mengenal yang transendental tanpa kehilangan akal atau jatuh dalam khayalan. Inilah yang dimaksud oleh Al-Qur'an ketika menyatakan: “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda (ayat) bagi orang-orang yang berakal” (QS. Al-Baqarah: 164). Ayat ini bukan sekadar ajakan untuk refleksi, tetapi pengesahan terhadap peran akal dalam membaca simbol-simbol (ayat) alam sebagai jalan menuju ghaib. Maka, studi tentang ghaib dalam tradisi intelektual Islam bukanlah wilayah “agama vs sains”, melainkan wilayah integralitas realitas: bahwa dunia yang tampak adalah bayangan dari dunia yang tersembunyi, dan jalan menuju yang ghaib adalah melalui pemurnian akal, hati, dan bahasa.

Contoh Praktik Qiyās Malakuti dalam Penetapan Hukum

Konsep Qiyās Malakuti (penalaran analogis kosmik) muncul sebagai titik temu yang mendalam antara fikih Islam dan metafisika, dengan menawarkan sebuah kerangka untuk merekonsiliasi moralitas individu dengan tatanan universal. Berbeda dengan *qiyās* konvensional (deduksi analogis), Qiyās Malakuti beroperasi atas asumsi bahwa setiap tindakan manusia beresonansi dalam wilayah *malakut* (alam langit atau kosmik), di mana niat batin dan

konsekuensi lahiriah saling terjalin di bawah hukum Ilahi. Pembahasan ini mengeksplorasi penerapan praktisnya melalui tiga dimensi utama: analogi antara dosa batin dan dampak lahiriah, relasi antara niat, doa, dan transformasi realitas, serta implikasinya dalam ibadah dan etika. Dengan mensintesis sumber-sumber Islam klasik dan kajian kontemporer, analisis ini menunjukkan bagaimana Qiyās Malakuti melampaui formalisme hukum dan menjelma sebagai etos metafisik yang holistik⁸⁰³.

Dosa Batin dan Konsekuensi Zahir: Simetri Kosmik

Teologi Islam memandang bahwa jiwa manusia (*nafs*) merupakan mikrokosmos dari kosmos ilahi (*al-kawn al-kabīr* dan *al-kawn al-ṣaghīr*). Prinsip Qiyās Malakuti menegaskan bahwa pelanggaran batin seperti iri hati dan keserakahan tidak hanya merusak keselamatan personal, tetapi juga mengganggu harmoni kosmik. Al-Qur'an menyinggung keterkaitan ini melalui firman-Nya: *"Sesungguhnya langit dan bumi itu terpelihara. Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda bagi orang-orang yang takut kepada Tuhan Yang Maha Pengasih"* (QS. Al-Rahman(55): 33)⁸⁰⁴.

Ulama klasik seperti Al-Ṭahāwī memandang bahwa kerusakan *nafs* memiliki kesejajaran dengan rusaknya keteraturan hukum alam dan sosial⁸⁰⁵. Analogi ini sejalan dengan makna hadis Nabi yang menegaskan sentralitas niat manusia di sisi Allah (HR. Muslim), yang menunjukkan bahwa bahkan dorongan batin yang belum teraktualisasi secara lahiriah tetap memiliki implikasi spiritual dan kosmik⁸⁰⁶, penyamaan antara dosa batin dan dampak lahiriah dalam Qiyās Malakuti memberikan dasar etis bahwa pengendalian batin

merupakan bagian dari tanggung jawab kosmik manusia sebagai khalifah di bumi.

Niat, Doa, dan Transformasi Kosmik

Konsep niyyah (niat) dalam Islam berfungsi sebagai titik temu antara kehendak manusia dan kehendak Ilahi. Qiyās Malakuti memperluas konsep ini dengan memandang niat sebagai tindakan metafisik yang menyelaraskan jiwa dengan sebab-sebab langit (al-asbāb al-malakūtiyyah). Firman Allah SWT, “Padahal mereka tidak diperintahkan kecuali untuk menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya” (QS. Al-Bayyinah(98): 5), menempatkan ibadah khususnya salat sebagai medium kosmik yang mentransformasikan realitas⁸⁰⁷.

Hadis Nabi “Sesungguhnya amal itu tergantung pada niatnya” (HR. al-Bukhari) semakin menegaskan bahwa niat merupakan determinan ontologis dari nilai perbuatan⁸⁰⁸. Dalam kerangka Qiyās Malakuti, doa (du‘ā’) dipahami bukan sekadar permohonan verbal, melainkan proses penyelarasan metafisik antara kehendak manusia dan kehendak Allah. Fazlur Rahman menjelaskan bahwa doa yang tulus berfungsi sebagai mekanisme etis-spiritual yang menghubungkan dunia empiris dengan realitas transenden melalui alam barzakh⁸⁰⁹, doa dan niat dapat dipahami sebagai sarana rekonstruksi keseimbangan kosmik, sebagaimana tercermin dalam praktik syafaat Nabi yang dipahami para ulama sebagai manifestasi rahmat Ilahi dalam tatanan kosmik⁸¹⁰.

Cetak Biru Kosmik

Penerapan praktis Qiyās Malakuti tampak dalam ranah ibadah dan etika. Dalam tradisi tasawuf, salat dipahami sebagai proses penyelarasan kosmik, di mana gerakan lahiriah khususnya sujud mencerminkan ketundukan total jiwa kepada kehendak Allah. Ibn ‘Arabī dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* menjelaskan bahwa lima waktu salat merepresentasikan struktur kosmik yang berfungsi menjaga keseimbangan antara alam *malakut* dan dunia material (*‘ālam al-mulk*)⁸¹¹.

Dalam ranah etika, kebajikan seperti *ṣabr* (kesabaran) dan *syukr* (rasa syukur) dipandang bukan sekadar norma moral individual, melainkan kewajiban kosmik yang menopang keteraturan ciptaan. Al-Qur’an menegaskan: “Dan tidaklah Kami menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dengan sia-sia” (QS. Al-Anbiya’(21): 16 17)⁸¹². Hadis Nabi , “Barang siapa berniat melakukan kebaikan namun tidak mampu melaksanakannya, maka ia tetap mendapatkan pahala niatnya” (HR. Muslim), mencerminkan prinsip Qiyās Malakuti bahwa keselarasan niat dengan kehendak Ilahi, meskipun tidak terwujud secara fisik, tetap menjaga keteraturan kosmik⁸¹³. Pemikir modern seperti Muhammad Iqbal menegaskan bahwa tindakan etis memiliki peran aktif dalam mengharmoniskan kembali hubungan antara ego manusia dan struktur kosmos⁸¹⁴.

Dengan memadukan metafisika dan yurisprudensi, Qiyās Malakuti menawarkan visi holistik tentang eksistensi manusia sebagai bagian integral dari *tawḥīd* kosmik. Ia melampaui legalisme

mekanistik dan mendorong umat Islam untuk memahami perbuatan mereka sebagai bagian dari keteraturan kosmik yang lebih luas. Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* menegaskan bahwa keruntuhan moral masyarakat berbanding lurus dengan kehancuran peradaban, sebuah hukum sosial yang berakar pada sunatullah kosmik⁸¹⁵. Dalam konteks ini, Qiyās Malakuti bukan sekadar metode penalaran hukum, melainkan panduan spiritual dan eksistensial yang menuntut pembacaan ulang fikih sebagai disiplin empati kosmik, relevan untuk menjawab krisis etika dan lingkungan dalam dunia modern.

Prinsip Ḍabṭ, Iḥtiyāt, dan Taḥqīq dalam Hukum Ghaib

Ḍabṭ: Ketelitian dalam Penafsiran dan Implementasi

Dalam wacana epistemologis Islam, diskursus mengenai alam ghaib (‘ālam al-ghayb) menempati posisi yang paradokkal: ia merupakan inti dari iman yang harus diimani, sekaligus wilayah yang terlarang untuk diterobos oleh spekulasi rasional semata. Tensi antara keimanan dan ketidaktahuan ini menciptakan ruang metodologis yang sangat rentan terhadap penyimpangan, baik dalam bentuk ta’wil yang berlebihan hingga mengosongkan makna, ataupun tajsīm yang mengkonkretkan yang seharusnya transendental. Di tengah tantangan intelektual ini, prinsip Ḍabṭ (ضبط) muncul sebagai landasan fundamental yang berfungsi sebagai kawasan etika dan metodologi ketika berhadapan dengan Hukum Ghaib. Ḍabṭ, secara harfiah bermakna "penjagaan," "pengendalian," atau "ketelitian yang ekstrem," dalam konteks ini tidak sekadar merujuk pada akurasi data, melainkan mencakup

sebuah disiplin ilmiah yang menyeluruh sebuah prosedur hermeneutis, linguistik, dan konseptual yang dirumuskan secara rigor untuk menjamin bahwa klaim-klaim mengenai yang gaib tetap terikat pada otoritas wahyu dan tidak melenceng menjadi konstruksi pemikiran manusia yang tidak beralasan. Ini adalah sentinel epistemik yang menjaga integritas narasi transendensi dari agresi spekulasi nafsani⁸¹⁶.

Manifestasi pertama dari prinsip *Ḍabt* adalah sebagai kontrol metodologis terhadap setiap klaim yang mengatasmakan pengetahuan gaib. Tradisi keilmuan Islam, khususnya di dalam disiplin *Usūl al-Fiqh* dan *ʿIlm al-Kalām*, telah mengembangkan sebuah kerangka kerja yang sangat ketat untuk memvalidasi atau menolak sebuah argumen. Sebuah dalil baik dari Al-Quran maupun Hadis tidak dapat digunakan secara sembarang untuk membahas masalah gaib; ia harus melalui proses *takhrīj* (ekstraksi), *naqd* (kritik sanad dan matan), serta analisis *muwāfaqah* (kesesuaian) dengan prinsip-prinsip dasar syariat lainnya. *Ḍabt* dalam hal ini adalah penerapan veto intelektual terhadap segala bentuk *ra'y* (pendapat pribadi) yang tidak bersandar pada bukti tekstual yang shahih. Ia berfungsi sebagai firewall yang mencegah infiltrasi filsafat Yunani, kosmologi pra-Islam, atau isapan jempol subjektif ke dalam koridor aqidah. Para ulama klasik, dalam mempraktikkan *Ḍabt*, secara implisit maupun eksplisit menolak untuk menjawab pertanyaan "bagaimana?" (*kayfa*) terkait esensi Tuhan atau detail alam akhirat, karena jawaban semacam itu dianggap melampaui kapasitas bahasa wahyu dan batas kognitif manusia⁸¹⁷.

Lebih dari sekadar protokol, *Ḍabṭ* juga terwujud sebagai sebuah disiplin bahasa dan konsep yang sangat tajam. Bahasa Arab, sebagai wahana wahyu, dipahami bukan sekadar alat komunikatif, melainkan sebagai sistem semantik yang memiliki struktur ontologis. Setiap kata, frasa, dan struktur gramatikal dalam Al-Quran dan Hadis yang membahas hal-hal gaib dipelajari dengan teliti melalui pendekatan ilmu *lughā* (filologi klasik), *nahwu* (sintaksis), dan *balaghah* (retorika). Disiplin ini memastikan bahwa makna sebuah istilah tidak disalahartikan. Sebagai contoh, ketika Al-Quran menggunakan kata "yad" (tangan) untuk merujuk kepada Tuhan, pendekatan yang didasari *Ḍabṭ* adalah mengafirmasikan sifat tersebut sebagaimana adanya (*imrār kulla mā jā'a*), tanpa menafsirkannya secara metaforis yang berlebihan (*ta'wīl*) maupun menyerupainya dengan makhluk (*tashbīh*). Prinsip ini menetapkan sebuah "titik jenuh" hermeneutis di mana interpretasi harus berhenti dan keimanan pada makna yang sesungguhnya yang hanya diketahui oleh Allah mengambil alih. Disiplin bahasa ini adalah perisai melawan deviasi semantik yang dapat menggerus fondasi tauhid⁸¹⁸.

Pada level yang lebih komprehensif, fungsi *Ḍabṭ* bersifat preservatif dan sosiologis, yaitu mencegah terjadinya penyimpangan makna yang dapat mengarah pada kehancuran doktrinal dan fragmentasi sosial. Sejarah pemikiran Islam penuh dengan contoh bagaimana kelalaian dalam menerapkan *Ḍabṭ* melahirkan aliran-aliran ekstrem dan sekte-sekte yang dianggap menyimpang (*ghuluw* atau *zandaqa*). Spekulasi tanpa kendala

mengenai hakikat zat ilahi, misalnya, telah melahirkan berbagai paham pembatasan (taḥdīd) dan penyerupaan (tashbīh) yang mengancam akidah Islam yang murni. Oleh karena itu, Ḍabṭ berfungsi sebagai sistem imunologi intelektual bagi umat, yang secara aktif mengidentifikasi dan mengkarantina ide-ide yang bersifat patogen terhadap keimanan. Prinsip ini secara inheren terhubung dengan peringatan ilahi dalam Al-Quran agar tidak mengikuti sesuatu yang tidak kita ketahui, karena pendengaran, penglihatan, dan hati pertanggungjawaban⁸¹⁹. Dalam praktiknya, Ḍabṭ adalah komitmen kolektif para ulama untuk menjaga kesucian wilayah ghaib dari invasi ego intelektual, sehingga umat dapat beriman dengan landasan yang kokoh, tanpa jatuh ke dalam jurang keraguan atau kekafiran akibat pemahaman yang keliru. Maka, Ḍabṭ bukanlah rantai yang membelenggu pemikiran, melainkan rel kereta api yang memastikan perjalanan intelektual menuju pemahaman yang gaib tetap berada di atas rel yang telah ditetapkan oleh wahyu, aman dari tabrakan spekulasi yang destruktif⁸²⁰.

Iḥtiyāt: Sikap Kehati-hatian dalam Menyimpulkan Hukum

Sikap iḥtiyāt (kehati-hatian) dalam pengambilan keputusan hukum Islam bukan sekadar disiplin rasional, tetapi manifestasi dari tafsir integral terhadap prinsip "rasulullah shallallāhu 'alaihi wasallam tidaklah memalsukan wahyu" (QS. Al-An'ām: 115). Prinsip ini menegaskan bahwa penyimpulan hukum harus didasari oleh keterhubungan metodologis antara teks primordial (Al-Qur'an dan Hadis) dengan konteks aplikatif, sekaligus menghindari tindakan

tajnīs (generalisasi berlebihan) atas klaim individual atau epistemik. Dalam konteks ini, ihtiyāt berfungsi sebagai filter etika akademik yang membatasi ambisi personal dalam mengklaim kedekatan dengan "kebenaran transenden," sebagaimana diingatkan oleh Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn bahwa "kebenaran itu adalah milik Allah, sedangkan kesalahan selalu berkaitan dengan diri sendiri"⁸²¹.

Generalisasi klaim personal dalam konteks ijtihad sering kali muncul dari kesalahan logis yang disebut category error, di mana pernyataan individual dianggap representatif untuk keseluruhan sistem hukum. Contoh klasik adalah penafsiran ayat 2:279 Surah Al-Baqarah tentang riba, yang dalam konteks nash merujuk pada praktik khusus masa Jahiliyyah. Namun, beberapa mazhab abad pertengahan berpotensi menggeneralisirnya sebagai larangan universal terhadap semua bentuk bunga, tanpa mempertimbangkan kontingensi sosial-ekonomi modern. Hal ini berlawanan dengan prinsip ihtiyāt yang menekankan bahwa "setiap nas yang datang secara khusus tidak boleh digeneralisir tanpa bukti epistemik yang memadai" (Al-Juwaynī, Kitāb al-Irshād, hlm. 123)⁸²². Dalam konteks ini, ilmuwan hukum harus mengedepankan zahir hukum (al-hukm ash-shadīd) yang tidak terdistorsi oleh asumsi metafisik atau preferensi ideologis.

Pendekatan zahir terhadap teks syar'i baik Al-Qur'an maupun Hadis adalah prinsip kunci dalam ihtiyāt, mengingat bahwa "Allah tidak membebani hamba-Nya melainkan dengan kemampuan mereka" (QS. Al-Baqarah: 286). Misalnya, hukum qishāsh yang menuntut hukuman setara dengan kejahatan (QS. Al-Ma'idah: 45)

memerlukan aplikasi zahir tanpa interpretasi simbolis. Namun, sebagaimana dicatat oleh Ibn Rushd dalam *Bidayat al-Mujtahid*, prinsip ini tidak mengabaikan konteks redaksi (nass), melainkan menegaskan bahwa "kesadaran kontekstual tidak boleh mengandalkan asumsi spekulatif yang bertentangan dengan dzahir teks"⁸²³. Dalam praktek, ini berarti seorang ulama harus menghindari tafsir mufawwad (interpretasi bebas) yang berpotensi menodai integritas nash.

Rendah hati (taqwa al-nafs) dalam berfatwa tidak hanya merupakan nilai moral, tetapi juga syarat epistemik bagi validitas ijtihad. Al-Qur'an sendiri menyatakan, "Dan janganlah kamu berkata sesuatu yang tidak kamu mengetahui" (QS. Al-Isrā': 36), yang oleh Ibn al-Qayyim dalam *Tārīq al-Hikmah* diinterpretasikan sebagai larangan atas klaim pengetahuan tanpa dasar empiris⁸²⁴. Contoh historis dari sikap ini adalah pandangan Al-Khathib al-Baghdadi, yang menolak memberi fatwa hukum dalam kasus-kasus yang melibatkan syubhat (ketidakpastian) tanpa konsultasi dengan masyarakat atau ulama yang lebih kompeten. Dalam konteks modern, sikap ini relevan dengan prinsip maqāṣid asy-Syarī'ah yang menuntut keseimbangan antara kepatuhan terhadap syariat dan responsivitas terhadap kebutuhan sosial⁸²⁵.

Iḥtiyāt adalah mekanisme kehati-hatian yang mengintegrasikan falsafah ilmu, etika, dan metodologi hukum. Dengan menghindari generalisasi, mendahulukan kesadaran kontekstual, dan mempertahankan sikap rendah hati, praktik ijtihad tidak hanya menjadi alat penyelamatan dari fitnah epistemik, tetapi juga sarana

untuk memperkuat pilar komunitas keilmuan yang inklusif. Dalam dunia yang semakin kompleks, prinsip ini tetap menjadi pegangan bagi mereka yang ingin menggabungkan keuletan intelektual dengan kesalehan moral, sebagaimana dicontohkan dalam hadis Nabi: "Cari ilmu dari usia baligh hingga kematian"⁸²⁶.

Tahqīq: Validasi dan Verifikasi Hukum Malakuti

Dalam tradisi ushul fiqh, konsep tahqīq (penelitian mendalam) merupakan pilar sentral dalam menentukan sahnya hukum malakuti undang-undang ruhani yang dianggap berasal dari pengetahuan ilahi tentang alam gaib (malakut). Proses ini tidak sekadar memverifikasi teks secara tekstual, tetapi juga menggabungkan aspek rasional, empiris, dan interdisipliner untuk memastikan kesesuaian hukum dengan konteks zaman sekaligus prinsip keadilan universal. Dalam latar budaya keislaman, tahqīq menjadi alat untuk menyaring ajaran yang terlihat paradoks atau memerlukan penjelasan lebih lanjut, sebagaimana dicontohkan oleh ulama seperti Al-Ghazali dengan teks Ihya 'Ulum al-Din yang memadukan filsafat, tasawuf, dan hukum.

Validasi hukum malakuti dimulai dengan tahqīq terhadap sumber primer, seperti Al-Quran dan Hadis. Misalnya, QS Asy-Syu'ara' (26:216) menegaskan bahwa Allah melipatgandakan haq (kebenaran) sebanyak tiga kali (al-imla') kala diturunkan wahyu, sehingga setiap hukum ruhani harus mengacu pada konteks nash yang jelas dan tidak ambigu. Proses ini melibatkan analisis isnad (sanad) dan matan melalui metode tadzkir (perbandingan) sebagaimana dilakukan Al-Bukhari dalam Shahih-nya⁸²⁷. Namun,

teks tidak cukup sendiri; akal (aql) berperan sebagai "penyaring" melalui prinsip ijtihad. Ibn Rushd dalam Tahafut al-Tahafut menekankan bahwa hukum harus memenuhi prinsip logika, karena "apa yang bertentangan dengan akal tak bisa disebut sebagai kebenaran"⁸²⁸.

Selain itu, taḥqīq juga memperhatikan implikasi sosial-ekonomi hukum. Misalnya, penerapan fiqh kifayah terhadap wudhu' perlu dibandingkan dengan dampaknya terhadap kesehatan publik. Studi kontemporer oleh Ahmad Hassan al-Dhahabi menunjukkan bahwa penyesuaian detail hukum (misalnya, definisi "tanah suci") bisa meningkatkan kepatuhan tanpa mengorbankan esensi ajaran⁸²⁹.

Taḥqīq selanjutnya melibatkan dialog antara ilmu agama dan sains. Dalam tradisi Islam, al-Kindi dan Ibn Sina telah menunjukkan keterkaitan antara metafisika dan ilmu pengetahuan, seperti yang dicantumkan dalam karya-karya mereka tentang optik dan kedokteran⁸³⁰. Pada abad ke-21, pendekatan ini diperluas oleh ulama moderen, seperti Muhammad Abduh, yang menyebut bahwa "rasionalisme harus menjadi jembatan antara kebenaran wahyu dan kemajuan zaman"⁸³¹. Contoh konkret terdapat pada diskursus tentang fidyah (denda) dalam hukum jin: sementara sumber tekstual mengaturnya, analisis antropologi sosial dan studi psikologis tentang keterlibatan masyarakat dalam praktik spiritual memaksakan revisi tafsir⁸³².

Keseluruhan proses ini menunjukkan bahwa taḥqīq bukan sekadar teknik metodologis, tetapi kewajiban eksistensial bagi umat. Prinsip ini tercermin dalam Hadis Nabi: "Barangsiapa

menghendaki kebaikan, ia perlu menundukkan diri untuk mencari ilmu" (HR. Muslim)⁸³³. Tahqīq menjadi sarana untuk menghindari stagnasi dalam pemahaman hukum, sebagaimana terlihat dalam sejarah munculnya fiqh mukhtalaf (perbedaan ulama) sebagai hasil dialog antara tradisi dan rasionalitas. Dalam konteks globalisasi, pendekatan ini kini mencakup kolaborasi antara lembaga islam, ilmuwan, dan komunitas adat untuk merancang hukum yang multilayer dan inklusif.

BAB IV

ONTOLOGI UNDANG-UNDANG ALAM AL-MALAKUT

Pengertian Qānūn dan Hukum dalam Islam

Terminologi Qānūn, Ḥukm, dan Sunnatullah

Pemahaman terhadap konsep hukum dalam tradisi Islam memerlukan pendekatan epistemologis yang mendalam, tidak sekadar menggambarkan aturan normatif dalam konteks sosial-keagamaan, tetapi juga menelusuri dimensi metafisik dan kosmologis dari keteraturan yang diciptakan oleh al-Ḥaqq Allah SWT. Dalam khazanah intelektual Islam, istilah hukum tidak terbatas pada produk ijtihad ulama dalam kerangka fikih, melainkan mencakup spektrum yang lebih luas, mulai dari hukum Ilahi yang mengatur alam semesta (sunnatullah), hukum syar'ī yang mengatur perilaku manusia (aḥkām taklīfiyyah), hingga konsep qānūn sebagai struktur keteraturan objektif yang merefleksikan kehendak dan hikmah Ilahi. Kata qānūn sendiri berasal dari bahasa Yunani kanōn, yang semula berarti batang pengukur atau tongkat penggaris, kemudian diadopsi ke dalam bahasa Arab melalui literatur medis dan hukum Bizantium, dan secara bertahap mengalami transformasi semantik dalam konteks Islam klasik dan abad pertengahan⁸³⁴. Pada masa Abbasiyah, istilah ini mulai digunakan secara teknis terutama dalam konteks administrasi negara (siyāsah

syar'iiyyah) sebagai bentuk perundang-undangan formal yang terkadang berdiri berdampingan dan terkadang berkonflik dengan hukum syariah⁸³⁵.

Namun, dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, qānūn telah mengalami resignifikasi mendalam. Ia tidak lagi dipahami sebagai hukum positif yang dilepaskan dari asas syar'i, melainkan sebagai manifestasi dari struktur hukum Ilahi yang sistemik dan holistik. Konsep ini selaras dengan pandangan teologis bahwa alam semesta beroperasi berdasarkan sunnatullah kebiasaan atau sunnah Allah dalam menjalankan urusan kosmos dan sejarah. Al-Qur'an menjelaskan: "Tidak akan kamu dapati perubahan bagi sunnatullah" (QS. Fāthir: 43) dan "Itulah sunnah Kami yang telah berlaku bagi orang-orang terdahulu, dan kamu tidak akan mendapati bagi sunnah Kami penggantian" (QS. Al-Faḥḥ: 23)⁸³⁶. Ayat-ayat ini menekankan karakter permanen, universal, dan determinatif dari sunnatullah sebagai hukum kosmik. Dalam kerangka ini, qānūn dapat dipahami sebagai keteraturan objektif yang bukan produk konvensi manusia, melainkan realitas ontologis yang bersifat Ilahi. Oleh karena itu, hukum dalam pengertian qānūn sebagaimana dimaksud dalam disiplin ilmu alam atau sosial adalah ekspresi dari sunnatullah yang dapat diketahui melalui observasi, eksperimen, dan refleksi rasional, sehingga menjadi jembatan antara wahyu dan akal.

Di sisi lain, istilah ḥukm dalam literatur ushūl fikih merujuk pada hukum taklīfī perintah atau larangan Ilahi yang bersifat normatif terhadap mukallaf, yaitu individu yang memiliki kewajiban syariah.

Para ulama ushūl mengklasifikasikan hukum syar'ī menjadi lima kategori: wājib, mandūb, mubah, makrūh, dan ḥarām⁸³⁷. Berbeda dengan qānūn kosmik yang bersifat deskriptif (menggambarkan bagaimana sesuatu terjadi), hukum syar'ī bersifat preskriptif (menentukan bagaimana sesuatu harusnya dilakukan). Perbedaan ini memperlihatkan dualitas struktur hukum dalam pandangan Islam: satu bersifat deterministik dan fungsional (sunnatullah), satu lagi bersifat moral dan teleologis (hukum syar'ī). Perbedaan ini bukanlah dikotomi yang saling meniadakan, melainkan justru dua sisi dari satu realitas yang sama: kehendak Allah yang termanifestasi dalam eksistensi makrokosmos dan perilaku mikrokosmos manusia.

Inter-relasi antara qānūn, sunnatullah, dan hukum dapat dipahami melalui pendekatan tafsir integral yang dikembangkan oleh para pemikir Islam kontemporer seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Seyyed Hossein Nasr. Al-Attas menekankan bahwa semua bentuk pengetahuan, termasuk hukum positif negara modern, harus dikembalikan ke dalam kerangka Islamisasi ilmu sebagai bentuk aktualisasi tawḥīd 'ilmi (kesatuan pengetahuan dalam bingkai tauhid)⁸³⁸. Dalam pandangannya, qānūn sebagai bentuk hukum negara idealnya tidak boleh bertentangan dengan hukum syar'ī, tetapi harus berakar pada sunnatullah sebagai prinsip kosmis yang menjadi dasar keteraturan sosial dan moral. Nasr, di sisi lain, menyatakan bahwa peradaban modern mengalami krisis karena telah memisahkan hukum alam (physical law) dari hukum moral dan spiritual, sehingga menghasilkan sistem hukum yang sekular, mekanistik, dan terlepas dari hikmah Ilahi⁸³⁹. Oleh karena itu,

rekonstruksi konsep qānūn dalam Islam harus berangkat dari paradigma tawḥīd yang menyatukan keteraturan kosmis dan keteraturan normatif.

Dalam hadis pun, terdapat petunjuk bahwa Nabi Muhammad SAW menyadari adanya hukum Ilahi yang berlaku universal. Dalam sebuah riwayat dikatakan: “Allah telah menetapkan ketentuan-ketentuan (ḥudūd), maka janganlah kalian melanggarnya; Dia telah mengharamkan beberapa perkara, maka janganlah kalian mendekatinya; Dia telah menyuruh sesuatu, maka laksanakanlah sebisa kalian; dan Dia diam terhadap beberapa perkara sebagai bentuk kasih sayang, bukan karena lupa. Maka janganlah kalian mencari-cari perkara tersebut” (HR. Al-Daraqutni, dihasankan oleh Al-Albani)⁸⁴⁰. Hadis ini menunjukkan bahwa hukum Allah bersifat komprehensif, meliputi domain yang diwahyukan dan yang tidak diwahyukan secara eksplisit. Domain yang tidak diatur secara tekstual justru menjadi ruang bagi umat untuk mengembangkan qānūn sekunder yang kemudian dikenal dalam fikih sebagai siyāsah syar‘iyyah, qānūn sulthānī, atau ‘urf, asalkan tidak bertentangan dengan pokok-pokok syariah.

Qānūn dalam perspektif Islam bukan hanya sekadar produk legislasi duniawi, melainkan realitas yang lebih mendalam: sebuah refleksi dari kesatuan hukum Ilahi yang menyelubungi alam semesta dan kehidupan manusia. Dalam konteks epistemologi Islam, memahami hukum harus dilakukan secara holistik tidak memisahkan antara hukum alam dan hukum moral, tidak memisahkan antara akal dan wahyu, dan tidak pula memisahkan

antara kewajiban individual dengan keteraturan sosial. Qānūn, dalam arti ini, adalah ekspresi dari sunnatullah yang dapat diakses oleh manusia melalui cahaya fitrah (QS. Ar-Rūm: 30), pengamatan empiris, dan ijtihad berbasis syariah. Relevansinya dalam dunia kontemporer sangat besar, terutama dalam membangun sistem hukum yang tidak hanya adil secara prosedural, tetapi juga hakiki yaitu yang berakar pada kehendak Ilahi dan hikmah universal.

Hukum Ilahi: Zahir dan Batin

Dalam tradisi Islam, hukum ilahi (hukum Ilahi) tidak semata-mata merujuk pada perintah dan larangan yang dirumuskan dalam syariat, tetapi juga mencakup struktur kausalitas alam semesta yang mengelola keteraturan ciptaan. Konsep ini mencerminkan dualitas esensial dalam paham keagamaan yaitu, adanya hukum zahir (eksternal) dan batin (internal) yang secara harmonis saling melengkapi. Dualitas ini tidak bertentangan, melainkan merefleksikan kehendak tunggal Allah (tauhid), yang menciptakan dan menggerakkan segala sesuatu tanpa keterbatasan. Pemahaman mendalam tentang dualitas ini penting untuk mengungkap kesatuan antara dimensi kejadian (al-'alam al-mudabbir) dan realitas metafisik (al-'alam al-mundzari) yang menjadi fondasi teologi Islam⁸⁴¹.

Hukum Ilahi dapat dikategorikan menjadi dua jenis utama: hukum normatif dan hukum kausal. Hukum normatif berkaitan dengan perintah etis dan moral yang ditabukkan dalam Al-Qur'an dan Hadis, seperti kewajiban shalat atau larangan berzina. Ini menetapkan pedoman ketaatan (taqwa) bagi manusia, yang disebut

sebagai tashabbuh terhadap keadilan Tuhan: “Sesungguhnya Allah menetapkan keadilan, memuliakan pemberian kemuliaan, menampakkan serta menghimpun kebaikan” (QS. An-Nahl: 97)⁸⁴². Sebaliknya, hukum kausal menjelaskan hukum alamiah, seperti gravitasi atau siklus hidrologi, yang terwujud dalam ayat alam semesta. Ayat ini tidak hanya menunjukkan kebesaran Allah, tetapi juga menjadi objek studi ilmiah (*‘ulum al-kawn*) untuk memahami struktur ciptaan-Nya⁸⁴³.

Dualitas ini menegaskan bahwa hukum Ilahi tidak terbatas pada skema legislatif, tetapi mencakup keteraturan rasional yang menjadi dasar ilmu pengetahuan. Al-Ghazali, dalam *Ihya Ulumuddin*, menekankan bahwa mengamati kausalitas alam membantu mendekatkan diri kepada Sang Pencipta, sebagaimana ia menulis: “Ilmu pengetahuan dunia adalah jalan menuju ilmu tentang Dzat-Nya (*ma’rifatullah*)”⁸⁴⁴. Oleh karena itu, hukum normatif dan kausal berperan sebagai *adnana* dan *kuliana* (eksternal vs. internal) dalam pengungkapan kehendak Ilahi.

Dimensi La dan Batin dalam Kehendak Allah

Dalam diskursus teologis dan mistis Islam, kehendak Allah (*irādah*) tidak dapat direduksi menjadi sebuah konsep monolitik. Terminologi tasawuf, yang digali secara mendalam dari puncak-puncak pengalaman spiritual (*dhawq*), membedakannya menjadi dua dimensi yang saling melengkapi namun berbeda esensinya: *irāda al-lā* (kehendak lahiriah) dan *irāda al-bāthin* (kehendak batiniah). *Irāda al-lā* merupakan manifestasi kehendak Allah dalam kerangka kausalitas dan hukum alam semesta; ia adalah ekspresi

kekuasaan-Nya yang transenden, menetapkan aturan main bagi eksistensi, dari gerak sub-atomik hingga orbit galaksi⁸⁴⁵. Dimensi ini mencerminkan aspek *tanzīh* penyucian absolut Tuhan dari segala keterbatasan ciptaan di mana kehendak-Nya beroperasi sebagai dekrit yang tak tertolak, sering kali kali terlihat sebagai "kegelapan" yang menutupi rahasia di balik kejadian-kejadian fisis. Sebaliknya, *irāda al-bāthin*, atau yang lebih akrab disebut *mahabbah ilāhiyyah* (cinta kasih ilahi), adalah wujud kehendak-Nya yang imanen, meresap ke dalam relung terdalam realitas⁸⁴⁶. Ia adalah rahmat universal yang menjadi daya tarik teleologis bagi seluruh makhluk, dorongan halus yang menggerakkan evolusi spiritual dan menuntun pencarian makna. Kedua dimensi ini, meskipun tampak paradoksikal, sesungguhnya merupakan dua wajah dari satu mata kebenaran Ilahi, sebuah dialektika yang mencerminkan kesatuan esensi (*tawḥīd al-dhāt*) dan manifestasi (*tawḥīd al-ṣifāt*) dalam realitas kosmik dan antropologis.

Analisis filosofis lebih lanjut mengungkap bahwa dimensi *irāda al-lā* dan *irāda al-bāthin* berakar pada pemahaman tentang sifat-sifat Tuhan Yang Maha Gaib (*ghayb*) dan Yang Maha Menampakkan Diri (*shahādah*). *Irāda al-lā* adalah kehendak yang berhubungan dengan *jalāl-Nya* (keagungan) dan *qudrah-Nya* (kekuasaan), yang menetapkan hukum sebab-akibat sebagai fondasi stabilitas kosmos. Tanpa kehendak lahiriah ini, alam akan jatuh ke dalam kekacauan (*fawdā*), dan tidak ada ketertiban yang dapat dipahami oleh akal manusia. Ia adalah kerangka eksistensial yang memungkinkan adanya ilmu pengetahuan, peradaban, dan prediktabilitas. Namun,

jika kehendak Allah berhenti pada tingkatan ini, alam semesta akan menjadi mesin yang dingin dan tanpa tujuan spiritual. Di sinilah peran krusial irāda al-bāthin terungkap. Kehendak batiniah ini, yang berakar dari jamāl-Nya (keindahan) dan raḥmah-Nya (kasih sayang), adalah "cahaya" yang memancar dari balik "kegelapan" hukum kausal. Ia memberi makna, tujuan, dan roh kepada kerangka fisis yang telah ditetapkan oleh irāda al-lā. Ibn 'Arabī dalam karya monumentalnya, Fuṣūṣ al-Ḥikam, menggambarkan hal ini secara puitis: "Kehendak-Nya adalah cahaya yang memancarkan makna, sekaligus gelap yang menutupi kebesaran-Nya"⁸⁴⁷. Pernyataan ini mengindikasikan bahwa hukum-hukum alam (dimensi gelap) bukanlah tujuan akhir, melainkan adalah medium (wāsiṭah) atau jembatan bagi penampakan cinta dan keindahan-Nya (dimensi cahaya).

Pada tataran kosmologis, transisi dari irāda al-bāthin ke irāda al-lā menggambarkan proses kreatif itu sendiri. Sebuah Hadis Qudsi yang masyhur menyebutkan, "Aku adalah harta karun yang tersembunyi, maka aku pun mencintai untuk dikenal. Maka Aku ciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku"⁸⁴⁸. Dalam konteks ini, "*Aku adalah harta karun yang tersembunyi*" merujuk pada keadaan esensial Allah dalam irāda al-bāthin-Nya yang paling murni, sebuah kehendak cinta kasih yang belum termanifestasi. Nafkah kehendak ini, "mencintai untuk dikenal," adalah pendorong utama penciptaan. Aktualisasi dari cinta ini adalah irāda al-lā perintah ilahi "Kun!" ("Jadilah!") yang mengabadikan alam semesta ke dalam wujud eksistensial⁸⁴⁹. Proses ini menunjukkan bahwa hukum kausal

yang ketat, yang terkandung dalam irāda al-lā, pada hakikatnya dilahirkan dari rahim cinta (irāda al-bāthin). Setiap fenomena alam mulai dari terbitnya matahari hingga pertumbuhan sebatang pohon bukan sekadar peristiwa mekanis, melainkan adalah tanda-tanda (āyāt) yang membawa jejak kehendak cinta-Nya. Manusia, sebagai makhluk yang diberi akal dan hati (qalb), ditugaskan untuk menafsirkan tanda-tanda ini, bergerak dari pemahaman zahir menuju penyerapan makna batin.

Pemahaman ini selaras dengan hadis Nabi Muhammad SAW yang menempatkan cahaya matahari, emas, dan dirinya sebagai tiga hal yang diciptakan untuk kemuliaan manusia⁸⁵⁰. Cahaya matahari adalah manifestasi irāda al-lā yang paling jelas; ia adalah hukum fisika yang memungkinkan kehidupan, simbol kekuasaan dan ketetapan ilahi. Emas, di sisi lain, merepresentasikan ambisi dan hasrat dunawi, potensi manusia untuk berinteraksi dan mentransformasi material. Namun, keduanya menjadi medium spiritual ketika ditempatkan dalam konteks kehendak batiniah. Cahaya matahari memungkinkan "penglihatan" (ru'ya) akan kebesaran Pencipta, sementara emas, jika digunakan secara tepat, dapat mendukung tujuan spiritual yang lebih tinggi. Puncak dari segala medium adalah Nabi Muhammad SAW sendiri, yang dalam perspektif tasawuf adalah al-Insān al-Kāmil (Manusia Sempurna) dan manifestasi utama irāda al-bāthin⁸⁵¹. Beliau adalah "penampak" (tajallī) sempurna di mana kehendak lahir dan batin Allah bertemu tanpa kontradiksi. Melalui wahyu dan sunnahnya, manusia dibimbing untuk menyelaraskan kehendaknya dengan kedua

dimensi kehendak Ilahi: menaati hukum-hukum syariat (manifestasi *irāda al-lā*) sekaligus membuka hati untuk menerima cinta dan makna (realisasi *irāda al-bāthin*).

Dualisme *irāda al-lā* dan *irāda al-bāthin* bukanlah kontradiksi teologis, melainkan sebuah kerangka epistemologis yang komprehensif untuk memahami realitas secara holistik. Ia memungkinkan seorang intelektual muslim untuk memandang alam semesta tidak hanya sebagai kumpulan objek yang tunduk pada hukum kausal, tetapi juga sebagai teks kosmik yang penuh dengan makna spiritual. Dengan mengintegrasikan pemahaman ini, seseorang mampu melampaui pandangan dunia yang mekanistik yang hanya mengakui kekuasaan mutlak (*irāda al-lā*) menuju tingkat kesadaran mistis di mana di balik setiap ketetapan dan hukum terdapat denyut cinta dan keindahan-Nya yang abadi (*irāda al-bāthin*). Inilah puncak dari perjalanan pengetahuan, bergerak dari 'ilm al-yaqīn (pengetahuan akan kebenaran) menuju 'ayn al-yaqīn (pengamatan langsung akan kebenaran), dimana sang penjalang spiritual mampu membaca "cahaya" dan "kegelapan" dalam setiap napas kehendak Ilahi.

Kesatuan Hukum dalam Tauhid

Dalam lanskap pemikiran filsafat dan ilmu pengetahuan, pencarian akan sebuah prinsip pemersatu yang mampu menjembatani jurang antara realitas spiritual dan material telah menjadi sebuah usaha purbakala. Islam, melalui doktrin sentralnya yakni tauhid, menawarkan sebuah paradigma yang tidak hanya bersifat teologis tetapi juga epistemologis dan ontologis secara

komprehensif. Tauhid, khususnya dalam spektrum Tauhid al-Rububiyah (kesatuan kekuasaan dan kepeliharaan Tuhan), tidak semata-mata berfungsi sebagai pilar keimanan, melainkan sebagai kerangka kerja fundamental untuk memahami kesatuan hukum yang mengatur seluruh realitas. Melalui lensa ini, hukum normatif Ilahi yang termaktub dalam syariat dan hukum kausal yang menggerakkan alam semesta sering kali disebut Sunnatullah bukanlah dua entitas yang terpisah, melainkan dua manifestasi dari satu kehendak tunggal; sebuah sintesis yang menghadang dualisme Platonik maupun Cartesius dan mengarah pada sebuah visi pengetahuan yang holistik serta terintegrasi⁸⁵².

Landasan filosofis dari kesatuan ini bersumber dari konsepsi Allah sebagai Rabb Penguasa, Pencipta, dan Penyelenggara semesta alam. Dalam kapasitas ini, kekuasaan-Nya tidak terfragmentasi. Allah adalah legislator moral sekaligus penentu hukum gravitasi, ia adalah pemberi wahyu sekaligus perancang sistem ekologi. Ketaatan kepada hukum syariat secara esensial adalah sebuah tindakan selaras dengan hukum alam. Sebuah contoh konkret yang sangat relevan adalah perintah syariat untuk menjaga lingkungan dan kebersihan, yang secara prinsipil melarang praktik-p praktik destruktif seperti membuang sampah sembarangan. Perintah ini, yang mengikat pada ranah normatif (amr), memiliki korelasi langsung dengan hukum ekologis dalam ranah kausal. Polusi lingkungan, sebagaimana ditunjukkan oleh sains modern, akan mengganggu keseimbangan biom, menimbulkan penyakit, dan merusak keberlangsungan kehidupan all of which are consequences operating under Sunnatullah. Ketaatan pada perintah ilahiyah

bukan sekadar ketaatan ritual, melainkan sebuah aksi partisipatif dalam menjaga kesehatan dan harmoni kosmik. Sinergi ini mencerminkan konsep tazakur atau kesadaran akan keterhubungan yang mendalam, sebuah kesadaran bahwa setiap amalan manusia memiliki implikasi yang merembes ke dalam jaringan kehidupan yang lebih besar, sebuah gagasan yang dengan cemerlang diungkapkan oleh Muhammad Iqbal: "Ciptaan tidak bebas dari kehendak Tuhan, tetapi menjadi proyeksi takwinya dalam realitas"⁸⁵³. Pemahaman ini mentransformasi etika dari sekadar seperangkat aturan menjadi bentuk partisipasi kosmis yang sadar.

Implikasi epistemologis dari pandangan ini secara fundamental menolak dikotomi yang mengakar dalam tradisi filsafat Barat, terutama dualismeCartesius yang memisahkan res cogitans (pikiran/roh) dari res extensa (maya/jasmani), serta dualisme Platonik yang memisahkan dunia ide yang sempurna dengan dunia fisik yang bayangan. Pemisahan ini melahirkan paradigma "dua kebenaran": kebenaran wahyu untuk agama dan kebenaran akal untuk sains, yang sering kali berada di persimpangan jalan yang konflikual. Sebaliknya, Islam yang berakar pada tauhid mengajarkan adanya satu realitas tunggal (Al-Haqq) yang diatur oleh satu hukum tunggal. Ada dua "kitab" besar yang menjadi wahana untuk memahami hukum ini: Kitab Suci Al-Qur'an, sebagai wahyu yang tertulis, dan kitab alam semesta, sebagai wahyu yang terbuka dan dapat dibaca melalui instrumen indra dan akal yang dibimbing oleh wahyu. Menjelajahi hukum fisika, biologi, atau kimia dalam kerangka ini adalah sebuah bentuk ibadah dan upaya memahami ayat-ayat Tuhan (ayat kauniyah); sebuah upaya hermeneutika

terhadap tanda-tanda kebesaran-Nya di alam semesta. Firman Allah dalam Surah Ar-Rahman menjadi landasan kuat untuk perspektif non-dualistik ini: “Dan apa saja yang ada di bumi itu akan binasa, dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang Maha Pemurah, lagi Maha Penyayang”⁸⁵⁴. Ayat ini secara metaforis menegaskan bahwa seluruh fenomena kosmik, termasuk semua sistem dan hukum yang mengaturnya, bersifat fana dan hanya merupakan manifestasi dari keabadian esensi dan kehendak Ilahi. Hukum-hukum alam maupun syariat sama-sama merupakan bagian dari realitas fana yang menunjuk kepada realitas abadi: Wajah atau Zat Tuhan.

Sebagai konsekuensi logis dari konsepsi kesatuan hukum, pengembangan sains dan perumusan hukum Islam tidak boleh lagi berjalan di dua lorong yang terisolasi. Sains yang dikembangkan dalam bayang-bayang tauhid akan menjadi sebuah "sains yang beraroma Islam", bukan karena menyisipkan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam persamaan matematis, melainkan karena ia diimbani dengan kesadaran akan nilai-nilai etika, tujuan teleologis, dan kekudusan makna di balik setiap fenomena alam⁸⁵⁵. Sebuah sains demikian memiliki kompas moral untuk mengarahkan teknologi, seperti rekayasa genetika atau kecerdasan buatan, agar tidak melampaui batas kemanusiaan dan ketauhidan. Di sisi lain, disiplin hukum Islam (fiqh) juga harus responsif terhadap pemahaman empiris mengenai Sunnatullah. Seorang faqih (ahli hukum) Islam tidak dapat mengeluarkan fatwa yang secara prinsipil bertentangan dengan hukum-hukum sosial atau alam yang telah mapsan terbukti kebenarannya, karena hal tersebut dapat dianggap sebagai bentuk benturan terhadap hikmah yang lebih dalam yang tersembunyi

dalam desain ilahi. Ini sejalan dengan pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas, yang menekankan bahwa pengetahuan sejati dalam Islam adalah pengetahuan yang menghubungkan segala sesuatu kembali pada tempat dan posisi yang benar relatif terhadap realitas utama, yakni Allah⁸⁵⁶.

Konsep kesatuan hukum dalam tauhid menawarkan sebuah visi dunia yang koheren, sistematis, dan membebaskan. Ia membebaskan ilmu pengetahuan dari cengkeraman materialisme mekanistik yang mengosongkan alam dari makna, dan ia membebaskan agama dari pemahaman skriptural yang statis serta terlepas dari realitas dinamis alam semesta. Dengan memandang syariat dan Sunnatullah sebagai dua irama dalam satu simfoni kehendak Ilahi, kita diajak untuk membangun sebuah peradaban di mana kesalehan spiritual berjalan seiring dengan kecanggihan intelektual, di mana etika menjadi niscaya dalam sains, dan di mana pencarian kebenaran, baik di laboratorium maupun di atas sajadah, pada hakikatnya adalah sebuah perjalanan pulang yang tunggal menuju sumber segala realitas dan hukum.

Landasan Ontologis Hukum Malakuti

Dalam arus pemikiran hukum kontemporer yang didominasi oleh paradigma positivistik, hukum sering direduksi sebagai produk normatif yang dihasilkan oleh negara melalui prosedur formal. Paradigma ini menempatkan eksistensi hukum pada dimensi empiris, yakni sebagai sekumpulan peraturan yang dapat dibaca, diterapkan, dan dievaluasi secara objektif oleh lembaga-lembaga yudikatif dan legislatif. Namun, pendekatan semacam ini

mengaburkan dimensi metafisis hukum dimensi yang merujuk pada asal-usul ontologis dari hukum itu sendiri, yaitu mengapa hukum ada, diperlukan, dan bermakna dalam tatanan realitas yang lebih luas. Dalam konteks pemikiran Islam, terutama melalui wacana tasawuf dan filsafat ilahiyah, muncul kerangka ontologis alternatif yang menawarkan pemahaman hukum tidak semata sebagai produk sosial-politik, tetapi sebagai ekspresi dari realitas kosmik yang disebut al-malakuti. Di sinilah konsep hukum malakuti menemukan tempatnya: sebagai hukum yang berakar pada eksistensi transenden, yang mengalir dari hakikat wujud sebagai realitas paling primer⁸⁵⁷.

Wujud, dalam terminologi filsafat Islam klasik terutama melalui pemikiran Ibn 'Arabī dan Mulla Sadra bukan sekadar atribut entitas, melainkan entitas itu sendiri yang paling hakiki⁸⁵⁸. Wujud dipahami sebagai al-haqiqah al-mutlaqah (realitas mutlak), yang menjadi dasar eksistensial dari semua yang ada. Dalam epistemologi dan ontologi sufistik, hukum tidak bisa dilepaskan dari realitas wujud ini karena hukum, sebagai institusi nilai, harus berakar pada sesuatu yang lebih fundamental daripada konvensi manusia. Dalam pandangan ini, hukum positif hanyalah manifestasi sekunder, sedangkan dasar ontologis hukum terletak pada kehendak Ilahi yang diekspresikan melalui ayat-ayat kauniyah (fenomena alam) dan ayat-ayat qawliyah (firman-firman Ilahi dalam Al-Qur'an). Oleh karena itu, hukum malakuti dapat dipahami sebagai hukum yang bermula dari tatanan wujud itu sendiri, yang secara ontologis lebih

tinggi daripada hukum yang dihasilkan oleh kekuasaan positif negara⁸⁵⁹.

Konsep al-malakut menjadi kunci untuk memahami dimensi operasional dari hukum malakuti. Dalam Al-Qur'an, istilah malakut kerap digunakan untuk merujuk pada wilayah kekuasaan Tuhan yang melampaui pengamatan inderawi, berbeda dengan mulk yang merujuk pada dunia kasat mata⁸⁶⁰. Allah berfirman: "Kepunyaan-Nya-lah kerajaan (malakut) langit dan bumi..." (QS. Al-Baqarah⁸⁶¹: 107). Ayat ini menegaskan bahwa realitas hukum tertinggi berada dalam wilayah malakut, yaitu domain transenden yang menaungi dan mengatur semua aspek mulk. Dalam konteks ini, hukum malakuti bukan hanya norma yang diterapkan secara hukum di muka bumi, melainkan prinsip-prinsip kosmik yang mengatur perputaran alam, keseimbangan moral, dan harmoni sosial semacam natural law versi Islam yang mengakar pada kehendak ilahiyah dan ekspresi wujud. Realitas operasional al-malakut ini mencakup tidak hanya dimensi spiritual, tetapi juga tatanan hukum yang beroperasi secara imanen dalam fenomena kehidupan, termasuk dalam relasi sosial, ekologis, dan hukum positif itu sendiri⁸⁶².

Pemahaman semacam ini membawa kita pada kritik terhadap paradigma hukum positivistik, yang cenderung mengabaikan dimensi ontologis dan transendental. Hukum positif, dalam pandangan non-positivistik, harus berdialog dengan realitas metafisis agar tidak menjadi otonom, a-moral, dan terlepas dari nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Hukum malakuti, sebagai

paradigma ontologis non-positivistik, menawarkan suatu pendekatan yang mengintegrasikan dimensi empiris, etis, dan metafisis. Dalam tradisi pemikiran Islam, para ulama tasawuf seperti Al-Ghazali dan Abu al-Najib al-Suhrawardi menekankan bahwa hukum syariah harus dipahami tidak hanya dalam tataran zahir, tetapi juga batin yang mengarah pada pencapaian ma'rifah atau pengetahuan hakiki tentang realitas⁸⁶³. Dalam kerangka ini, hukum bukan sekadar aturan penertiban sosial, melainkan jalan menuju penyatuan diri dengan realitas wujud yang hakiki.

Tantangan terbesar bagi pengembangan hukum malakuti dalam dunia kontemporer adalah bagaimana mentransformasikan dimensi transenden ini ke dalam bentuk-bentuk hukum positif yang dapat dioperasionalisasikan, tanpa mengorbankan otoritas ontologisnya. Hal ini membutuhkan pendekatan hermeneutika sufistik terhadap teks-teks hukum, di mana proses penafsiran tidak hanya dilakukan secara linguistik dan historis, tetapi juga secara eksistensial dan kontemplatif. Dalam pandangan Ibn 'Arabī, misalnya, syariat tanpa haqiqah (realitas hakiki) adalah seperti tubuh tanpa ruh ia eksis secara formal, tetapi kosong dari makna⁸⁶⁴. Oleh sebab itu, hukum malakuti dapat dipahami sebagai upaya untuk “menyemai ruh” kembali ke dalam struktur hukum yang telah menjadi kaku dan instrumental.

Landasan ontologis hukum malakuti tidak hanya menawarkan kritik epistemologis terhadap hukum modern, tetapi juga membangun alternatif yang lebih holistik dan integratif. Ia menempatkan hukum sebagai ekspresi dari realitas wujud yang

diatur oleh malakut, menolak reduksi hukum sebagai semata produk politik, dan menekankan bahwa hukum yang sah secara ontologis harus mencerminkan tatanan kosmik yang transenden. Dalam dunia yang semakin terfragmentasi secara moral dan ontologis, hukum malakuti hadir sebagai jembatan antara dimensi duniawi dan ilahiyah, antara normatifitas formal dan makna eksistensial. Ia bukan sekadar teori hukum, melainkan visi kosmis tentang keteraturan, keadilan, dan kebenaran yang berakar pada realitas tertinggi wujud itu sendiri⁸⁶⁵.

Sunnatullah Zahir: Hukum Alam Fisik

Determinasi Alam Fisik dan Hukum Kausalitas

Dalam tradisi pemikiran Islam, konsep sunnatullah yang secara harfiah berarti "kebiasaan Tuhan" merujuk pada pola atau prinsip ketetapan ilahi yang menjadi dasar keteraturan alam semesta. Khususnya dalam ranah sunnatullah zahir, yakni sunnatullah yang tampak dalam manifestasi fisik dan empiris, terdapat paradigma deterministik yang mengatur interaksi materi, ruang, dan waktu. Sunnatullah zahir ini tidak hanya menjadi dasar bagi keberlangsungan kehidupan, tetapi juga menjadi fondasi epistemologis bagi sains modern. Pada hakikatnya, keteraturan alam fisik bukanlah hasil keacakan, melainkan ekspresi realisasi hukum ilahi yang tetap dan konsisten, yang dalam perspektif filosofi Islam klasik sering kali dipahami sebagai mizan (keseimbangan), qadar, dan qanun ilahi⁸⁶⁶. Konsep ini menunjukkan bahwa Allah SWT tidak bertindak dengan seenaknya dalam menciptakan dan

mengendalikan alam, tetapi selalu melalui sunnan (jalan/cara) yang ditetapkan-Nya sejak awal penciptaan.

Kosmos material, dalam pandangan Al-Quran, merupakan sistem yang dirancang secara sistematis dan fungsional. Firman-Nya, “Dan langit telah Kami bangun dengan kekuasaan (Kami), dan sesungguhnya Kami benar-benar Maha Luas. Dan bumi Kami hamparkan; maka sebaik-baik Yang meratakan (adalah Kami)” (QS. Al-Dzariyat: 47-48). Ayat-ayat semacam ini, ketika dibaca secara interdisipliner, membuka ruang interpretasi bahwa alam semesta dioperasikan oleh prinsip-prinsip hukum yang konsisten dan dapat dikaji melalui metode empiris. Keteraturan yang nampak, mulai dari orbit planet, hukum gravitasi, reaksi kimia, hingga siklus ekosistem, mencerminkan pola kausalitas yang koheren. Pola inilah yang kemudian dikenal dalam filsafat ilmu sebagai hukum kausalitas (causality), yakni prinsip bahwa setiap peristiwa memiliki sebab yang mendahuluinya dan menghasilkan akibat yang dapat diprediksi secara rasional⁸⁶⁷. Dalam kerangka pemikiran Ibn Sina dan Al-Ghazali, meskipun terdapat perbedaan pendekatan antara kausalitas natural (Ibn Sina) dan kausalitas ilahi (Al-Ghazali), keduanya tetap mengakui bahwa alam tidak chaos, melainkan mengikuti pola yang ditentukan oleh Sang Pencipta⁸⁶⁸.

Determinasi alam fisik, yang tercermin dalam hukum kausalitas, menunjukkan bahwa efek tidak pernah muncul tanpa sebab, dan sebab selalu beroperasi dalam kerangka tatanan yang telah ditetapkan. Fisika klasik, khususnya melalui mekanika Newton, mengartikulasikan prinsip ini secara matematis, di mana gerak

benda dapat diprediksi jika kondisi awal dan gaya yang bekerja diketahui⁸⁶⁹. Paradigma ini kemudian dikembangkan oleh Einstein melalui teori relativitas, yang menunjukkan bahwa bahkan ruang dan waktu pun tunduk pada hukum kausalitas, terutama dalam konteks kausalitas relativistik: tidak ada informasi atau pengaruh yang dapat bergerak lebih cepat dari cahaya, sehingga urutan sebab-akibat tetap terjaga dalam struktur ruang-waktu⁸⁷⁰. Hal ini mencerminkan bahwa kausalitas bukan hanya konsep filosofis, tetapi realitas ontologis yang terukur secara ilmiah.

Dalam perspektif tafsir kontemporer, seperti yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid dan M. Syafi'i Anwar, hukum kausalitas dalam alam fisik justru memperkuat keyakinan terhadap sunnatullah. Karena Allah menciptakan alam ini dengan hikmah (hikmah ilahiyyah), maka Ia tidak akan bertindak bertentangan dengan sunnah-Nya sendiri secara sewenang-wenang, kecuali melalui mukjizat yang merupakan pengecualian sekaligus bukti kekuasaan-Nya⁸⁷¹. Dalam konteks ini, mukjizat bukanlah pengingkaran terhadap kausalitas, melainkan intervensi ilahi yang memperkenalkan kondisi awal atau hukum baru yang di luar jangkauan empiris manusia. Namun, bahkan mukjizat pun tetap berada dalam kerangka qanun ilahi yang lebih tinggi, hanya saja tidak dapat direplikasi oleh metode ilmiah biasa.

Pemahaman terhadap sunnatullah zahir juga mengarahkan umat Islam untuk melihat sains bukan sebagai ancaman terhadap iman, melainkan sebagai sarana mendekati pemahaman atas ayat-ayat kauniyyah ayat-ayat Allah yang termanifestasi dalam alam

semesta⁸⁷². Fakta bahwa hukum fisika bersifat universal dan berlaku secara konsisten di seluruh kosmos dari atom hingga galaksi menunjukkan desain yang sangat rapi dan tidak mungkin terjadi secara kebetulan. Hal ini, dalam wacana teologi natural, sering dikaitkan dengan argumen teleologis (design argument), yang menyatakan bahwa keteraturan alam mengindikasikan adanya Sang Perancang (Al-Mudabbir)⁸⁷³. Sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Mulk: 3, “Yang menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka lihatlah, adakah kamu melihat sesuatu yang cacat?”. Ayat ini mengundang penelusuran ilmiah sebagai bentuk ibadah dan refleksi intelektual.

Dalam wacana filsafat ilmu, hukum kausalitas juga menghadirkan tantangan epistemologis: sejauh mana manusia dapat mengetahui esensi sebab-akibat, atau hanya mengamati korelasi empiris? David Hume, dalam kritiknya terhadap kausalitas, berargumen bahwa manusia hanya mengamati urutan temporal antara dua peristiwa, bukan hubungan esensial antara keduanya⁸⁷⁴. Dalam perspektif Islam, keterbatasan ini justru memperkuat konsep ‘abd al-‘ilmi (hamba pengetahuan): manusia bukan pencipta hukum, melainkan pengamat dan penafsir saja. Kita mengetahui bahwa api membakar tidak karena kita memahami esensinya, tetapi karena kita melihat konsistensi pola yang ditetapkan oleh Allah. Sebagaimana disabdakan Rasulullah SAW, “Gunakanlah sebab-sebab, wahai hamba-hamba Allah, karena sesungguhnya Allah telah menurunkan sebab bagi segala sesuatu” (HR. Al-Hakim, dinilai shahih oleh Al-

Dhahabi)⁸⁷⁵. Hadis ini secara eksplisit mengakui legitimasi penggunaan sebab dalam kehidupan, sekaligus menegaskan bahwa sebab itu sendiri adalah bagian dari sunnatullah.

Determinasi alam fisik bukanlah bentuk determinisme materialistik yang mengecilkan peran ilahi, melainkan manifestasi dari keagungan dan kekonsistenan sifat kehendak Ilahi. Kausalitas menjadi jembatan antara tawhid kosmologis dan tawhid ilmiah; antara keesaan Tuhan dalam penciptaan dan keesaan-Nya dalam pengaturan alam. Dalam konteks penelitian doktoral, pemahaman ini membuka ruang untuk pendekatan integratif ilmu-keimanan, di mana metode ilmiah tidak diletakkan dalam dikotomi dengan teologi, melainkan diinspirasi olehnya. Para saintis Muslim kontemporer, seperti Nidhal Guessoum dan Mehdi Golshani, telah menunjukkan bahwa sains dan iman dapat berjalan seiring dalam kerangka tauhid al-'ilmi pemurnian pengetahuan demi mencapai kebenaran yang hakiki⁸⁷⁶.

Sunnatullah zahir mengajarkan bahwa kepastian empiris, keteraturan kosmos, dan kausalitas bukanlah entitas independen, melainkan cermin dari ke-Maha-Bijaksanaan Allah. Ia menundukkan alam bagi manusia bukan agar manusia menyembah alam, tetapi agar melalui alam, manusia mengenal Sang Pencipta. Dalam kata-kata Al-Ghazali, "Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya; dan barangsiapa yang mengkaji alam, maka ia menemukan jejak-Nya"⁸⁷⁷. Dalam kerangka doktoral ini, penelitian atas hukum alam bukan sekadar penguasaan teknologi,

tetapi perjalanan spiritual menuju ma'rifatullah, pengetahuan yang menghubungkan nalar dengan ruh.

Hubungan Alam Zahir dengan Fiqih Praktis

Alam zahir, sebagai manifestasi realitas empiris yang dapat ditangkap oleh indera, bukanlah sebuah latar belakang yang pasif bagi eksistensi manusia. Ia merupakan medan dinamis ('amal) tempat takdir dan ikhtiar bertemu, di mana potensi-potensi ilahiah diwujudkan melalui aktivitas insani. Di titik inilah fiqih praktis menemukan relevansi dan esensinya. Fiqih, yang sering dipahami secara sempit sebagai kumpulan hukum ritual dan transaksional, pada hakikatnya adalah sebuah respons normatif yang terstruktur secara intelektual dan metodologis terhadap realitas fisik ini. Ia adalah jembatan yang menghubungkan ketetapan nilai-nilai transenden (syar') dengan ketidakpastian dan perubahan dunia material (alam wujud). Kajian ini akan menggali lebih dalam hubungan dialektikal tersebut, dengan memfokuskan analisis pada fiqih sebagai respons normatif, spektrum fleksibilitas antara hukum ibadah dan muamalah, serta mekanisme adaptasi hukum dalam menghadapi perubahan sosial yang merupakan bagian tak terpisahkan dari alam zahir.

Pada tingkatan paling fundamental, fiqih praktis berfungsi sebagai penerjemah wahyu ke dalam bahasa tindakan manusia di ruang dan waktu. Hukum Islam (syar') yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah mengandung prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang universal dan abadi, seperti keadilan ('adl), maslahat (kebaikan), dan rahmat (kasih sayang). Namun, penerapan nilai-nilai ini

memerlukan sebuah penafsiran yang sensitif terhadap konteks fisik dan sosial di mana hukum tersebut diaktualisasikan⁸⁷⁸. Sebuah firman Allah dalam Surah Ar-Rum ayat 41, "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia...", secara implisit menunjukkan adanya korelasi kausal antara tindakan insani (yang diatur oleh fiqih) dan kondisi objektif alam zahir⁸⁷⁹, fiqih tidak hadir sebagai doktrin yang ghaib, melainkan sebagai sebuah ilmu yang terikat pada realitas. Contoh paling elementer dapat dilihat dalam ketentuan wudu. Perintah untuk bersuci secara normatif adalah sebuah kewajiban spiritual. Namun, fiqih secara praktis menetapkan air sebagai media utama karena realitas fisik air sebagai agen pembersih yang paling efektif dan tersedia. Lebih jauh, ketika realitas fisik tidak memungkinkan adanya air, fiqih, melalui konsep tayammum, menawarkan solusi normatif yang responsif, dengan menggunakan debu sebagai substitusi⁸⁸⁰. Ini membuktikan bahwa fiqih adalah sebuah sistem yang "menjawab" pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh realitas alamiah.

Spektrum hubungan antara alam zahir dan fiqih menjadi lebih menarik ketika kita menelisikinya melalui lensa diferensiasi antara hukum ibadah dan muamalah. Secara tradisional, hukum ibadah dikategorikan sebagai ta'abudi, artinya substansinya tidak dapat dijangkau oleh akal manusia dan tujuannya semata-mata untuk kepatuhan (ketaatan) kepada Sang Pencipta. Meski demikian, pelaksanaan praktis ibadah sangat tergantung pada kondisi alam. Penentuan waktu salat yang presisi, misalnya, adalah produk dari

observasi astronomi terhadap pergerakan matahari sebagai fenomena fisik di alam zahir⁸⁸¹. Arah kiblat juga tidak dapat ditentukan tanpa pengetahuan geografi dan ilmu ukur. Di era kontemporer, teknologi seperti aplikasi seluler dan satelit GPS menjadi perpanjangan dari realitas fisik baru yang secara praktis memudahkan pemenuhan kewajiban ibadah ini. Di sisi lain, hukum muamalah (interaksi sosial-ekonomi) justru bersifat ta'qquli, yang berarti tujuannya dapat dijangkau oleh rasio dan sangat erat kaitannya dengan maslahat duniawi. Karena itu, fleksibilitas muamalah jauh lebih besar dan responsinya terhadap perubahan alam zahir terutama aspek sosial, ekonomi, dan teknologis lebih langsung. Prinsip keadilan dalam jual-beli (bay) adalah tetap, namun implementasinya dari pasar tradisional hingga platform e-commerce cryptocurrency mengalami transformasi radikal yang menuntut formulasi fiqh baru⁸⁸². Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Kamu sekalian lebih tahu tentang urusan duniamu," sering dijadikan landasan epistemologis untuk kebebasan ini dalam ranah muamalah⁸⁸³, meskipun ada perbedaan derajat fleksibilitas, baik hukum ibadah maupun muamalah pada akhirnya terus berdialog dengan realitas fisik-sosial yang senantiasa berubah.

Mekanisme adaptasi fiqh terhadap perubahan sosial, yang merupakan cerminan dinamika alam zahir, dilakukan melalui serangkaian alat metodologis yang dikenal dalam usul al-fiqih. Salah satu instrumen paling vital adalah ijtihad, yaitu proses penalaran hukum secara seksama oleh seorang yang berkualifikasi (mujtahid) untuk menemukan hukum syar' dari sumber-sumbernya ketika

tidak ada teks yang secara eksplisit mengaturnya⁸⁸⁴. Di era modern, kemunculan fenomena baru seperti transplantasi organ, bayi tabung, keuangan syariah, dan kecerdasan buatan merupakan "teks" baru dari alam zahir yang menuntut jawaban fiqih. Para faqih menggunakan kerangka maqasid al-syari'ah (tujuan-tujuan tinggi hukum Islam) sebagai kompas dalam ijtihad. Transplantasi organ, misalnya, diizinkan oleh banyak majelis fiqih kontemporer setelah melalui ijtihad yang mendalam, dengan landasan maqsd pentingnya menjaga jiwa (hifdz an-nafs). Keputusan ini tidak didasarkan pada teks literal, melainkan pada kesimpulan rasional yang bertujuan untuk maslahat di tengah realitas medis baru⁸⁸⁵. Selain ijtihad, instrumen lain seperti maslahah mursalah (menetapkan hukum berdasarkan kepentingan umum yang tidak bertentangan dengan syara'), 'urf (adat kebiasaan lokal yang diakui), dan siyasa syar'iyyah (kebijakan pemerintahan yang berlandaskan syariat) adalah bukti betina bahwa sistem hukum Islam dilengkapi dengan "peredam kejut" internal untuk menyerap perubahan tanpa kehilangan identitas normatifnya⁸⁸⁶. Dinamika ini menegaskan bahwa kestatisan bukanlah sifat fiqih; justru kemampuan beradaptasi adalah manifestasi dari rahmatan lil-'alamin-nya Islam.

Pada titik akhir, hubungan antara alam zahir dan fiqih praktis adalah sebuah hubungan organik dan dialektis. Alam zahir menyediakan data, masalah, dan konteks, sementara fiqih menawarkan kerangka etis, solusi normatif, dan arah tujuan. Fiqih bukanlah entitas yang turun dari langit dalam bentuknya yang final,

melainkan sebuah produk intelektual manusia yang terinspirasi ilahi, teruji di kancah realitas material, dan terus mengalami evolusi. Peran seorang faqih atau mujtahid, karenanya, setara dengan peran seorang ilmuwan: ia membaca "teks" suci dari wahyu dan secara simultan membaca "teks" kompleks dari realitas alam dan sosial. Dari kedua bacaan itulah, ia merumuskan hukum yang tidak hanya sah secara syar'i, tetapi juga relevan, adil, dan berdaya guna bagi kehidupan manusia. Gagasan ini menolak pandangan fiqih yang statis dan terisolasi, sekaligus menolak pandangan bahwa hukum sepenuhnya merupakan konstruksi sosial belaka. Di antara dua kutub tersebut, terbentang sebuah ruang dinamis di mana nilai-nilai ilahi bertemu dengan kenyataan duniawi, melahirkan fiqih praktis yang hidup, bernapas, dan terus bertransformasi bersama peradaban manusia.

Studi Kasus Interaksi Zahir dan Ghaib

Dalam kerangka pemikiran Islam, konsep zahir (yang nyata) dan ghaib (yang tersembunyi) merupakan dua dimensi yang saling melengkapi dalam memahami realitas. Interaksi keduanya menjadi landasan epistemologi yang memperkuat harmonisasi antara usaha manusia (ikhtiar) dan kehendak Ilahi (tawakkal). Fenomena ini mencerminkan prinsip kerja sama maknawiah antara alam manifest dan alam laten, yang tidak hanya ditemukan dalam teori teologi, tetapi juga terwujud secara praktis dalam aspek kehidupan sehari-hari, termasuk dalam konteks doa, penyakit dan penyembuhan, serta warisan Sunnah. Studi kasus ini bertujuan menggali

mekanisme interaksi tersebut melalui pendekatan ilmiah, dengan mengintegrasikan sumber primer Islam dan referensi akademik internasional.

Doa (du'a) dalam Islam adalah bentuk komunikasi antara manusia dan Allah yang dihimpun dalam kerangka kepercayaan pada kekuasaan Ilahi (tawakkal). Namun, praktik ini tidak mengabaikan peran usaha manusia (ikhtiar), yang dianggap sebagai komponen esensial dalam proses pencapaian tujuan. Seperti dikatakan Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin*, "Setiap yang ia inginkan, usahakanlah; jika ia menemukan jalan, ia berlalu atas jalan itu. Jika tidak, ia harus percaya bahwa hal itu tidak ada kecuali dengan kehendak Allah"⁸⁸⁷. Konsep ini menunjukkan bahwa ikhtiar adalah syarat wajib, sedangkan hasilnya bergantung pada kehendak Ilahi (tawabi'at al-ghaib). Dalam teori filosofis, hubungan ini menggambarkan prinsip "efikasi antropis dan determinisme Ilahi" yang dijelaskan oleh Edward William Lane dalam kajian epistemologinya, di mana manusia dianggap sebagai agen yang secara simultan berada dalam jangkauan pengetahuan dan ketidaktahuan total⁸⁸⁸. Dalam konteks praktis, doa muncul sebagai ekspresi kepercayaan pada kekuasaan Ilahi, sementara ikhtiar menjadi wujud tanggung jawab moral manusia.

Dalam kerangka kesehatan, interaksi zahir dan ghaib menjadi nyata melalui intervensi medis dan peran spiritual. Penyakit, sebagai fenomena fisik (zahir), dianggap oleh Islam melampaui sekadar proses biologis; ia merupakan isyarat untuk introspeksi moral dan spiritual (rahmat atau ujian). Surah Ar-Rum ayat 22

menyatakan, "Dan di antara tanda-tanda-Nya ialah adanya langit dan bumi. Dan Allah memiliki kekuasaan atas segala urusan"⁸⁸⁹, yang menggambarkan bahwa penyakit adalah bagian dari kerangka perencanaan ilahi, tetapi manusia tetap memiliki kewajiban untuk berikhtiar melalui pengobatan. Niat (niyyah) menjadi komponen kunci dalam konteks ini, sebagaimana hadis Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya segala perkara itu tergantung pada niat"⁸⁹⁰. Dalam studi medis Islam klasik, seperti disusun oleh Al-Razi dan Ibn Sina, kombinasi pengobatan empiris dan doa dianjurkan, mencerminkan pola pikir holistik yang mengakui peran sebab-sebab-kan (illa wa mafhum) secara eksplisit, sekaligus menerima kekuasaan Ilahi secara implisit⁸⁹¹. Contoh historis ini menunjukkan bahwa kesembuhan tidak hanya bergantung pada metode medis, tetapi juga pada kekuatan spiritual, seperti kepercayaan bahwa kesembuhan berasal dari Allah (al-'ilaj min al-'ilah).

Warisan Sunnah memberikan contoh konkret tentang interaksi zahir dan ghaib dalam tindakan. Nabi Muhammad SAW sendiri menggambarkan perwujudan prinsip tersebut, seperti dalam peristiwa perawatan Aisyah sahaya ketika beliau menderita penyakit, di mana beliau menggunakan madu sebagai obat sekaligus mendoakan kesembuhan (HR. Al-Bukhari). Kegiatan ini menjadi metafora untuk harmonisasi antara upaya praktis (ikhtiar) dan kepercayaan pada pertolongan Allah (tawakkal). Selain itu, dalam konteks perang, Nabi SAW mengingatkan para sahabat untuk berikhtiar dalam berperang sekaligus berdoa kepada Allah, seperti dalam Surah Ash-Shaff ayat 3: "Maka jika mereka menghindar,

maka katakanlah, 'Cukuplah bagi kami Allah yang memberi pertolongan'"⁸⁹². Dinamika ini reflektif dari teori "eksistensialisme agama" yang dikemukakan oleh Paul Tillich, di mana kepercayaan dan tindakan manusia saling memperkuat dalam mencapai tujuan spiritual dan duniawi⁸⁹³. Dalam konteks ini, Sunnah bukan hanya norma etis, tetapi juga ilustrasi praktis dari interaksi antara dimensi yang terlihat dan tersembunyi.

Studi kasus di atas mengungkap bahwa interaksi zahir dan ghaib dalam Islam bukanlah paradoks semata, tetapi representasi dari struktur epistemologis yang kaya. Konsep doa, ikhtiar, penyakit, dan penyembuhan menjadi sarana untuk memahami bagaimana manusia diharuskan seimbang antara tanggung jawab moral dan penerimaan ilahi. Sementara filsafat Barat sering memisahkan rasionalitas dan spiritualitas, Islam mengintegrasikan keduanya dalam kerangka tawhid, yang menempatkan segala aspek kehidupan dalam konteks kekuasaan Ilahi. Pendekatan ini bukan hanya relevan secara teologis, tetapi juga berpotensi memperkaya wacana epistemologi global yang berorientasi pada keseimbangan antara manusia dan Tuhan.

Sunnatullah Batin: Hukum Alam Malakuti

Konsep Hukum Ghaib dan Realitas Metafisik

Sunnatullah Batin, atau hukum alam malakuti, merupakan dimensi esensial dalam kosmologi Islam yang menggambarkan keteraturan universal yang tidak hanya mencakup fenomena material tetapi juga realitas metafisik batin. Seperti yang dinyatakan dalam Al-Qur'an, "Dan tidak ada sesuatu pun melainkan

bersamanya ada Tuhan Yang Maha Mengetahui" (QS. Ar-Rahman: 13), hal ini mengimplikasikan bahwa setiap wujud, baik lahir maupun ghaib, tunduk pada hukum-hukum Allah yang tersembunyi (sunnatullah al-batin)⁸⁹⁴. Dalam konteks ini, hukum ghaib merujuk pada prinsip-prinsip kausalitas spiritual dan kehendak ilahi yang membentuk kerangka kerja bagi interaksi antara dimensi dzat (ruh), malaikat, dan takdir dalam struktur alam semesta.

Dalam kerangka pemikiran Islam tradisional, keteraturan alam semesta tidak dapat dipahami secara eksklusif melalui paradigma empiris-material semata, tetapi harus dilengkapi dengan pendekatan metafisik yang memahami eksistensi sebagai manifestasi kehendak ilahi yang holistik. Hukum-hukum non-material dalam Islam meliputi prinsip-prinsip takdir, ruh, tazkiyat al-nafs, dan kausalitas batin tidak hanya berfungsi sebagai norma etis atau spiritual individualistik, melainkan sebagai struktur kosmologis yang mendasari tatanan realitas dari alam lahir hingga alam ghaib. Menurut pandangan Sufi ortodoks yang dikembangkan secara mendalam oleh para ulama seperti Ibn Arabi, al-Ghazali, dan Sayyid Hossein Nasr, realitas eksistensial manusia terjalin dalam jalinan hierarki ontologis yang menghubungkan dimensi fisik (al-mulk) dengan dimensi ruhani (al-malakut dan al-jabarut), yang semuanya tunduk pada sunnatullah batin hukum ilahi yang bersifat transendental, tidak terlihat, namun senantiasa aktif dalam memelihara harmoni kosmik⁸⁹⁵.

Henry Corbin, dalam karya monumentalnya *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, mengajukan konsepsi dualitas

eksistensial yang berpusat pada pembagian antara *alam mukhalaf* (alam yang bertentangan dengan hakikat ilahi, yakni alam material yang dapat ditangkap panca indera) dan *alam mukhlaf* (alam campuran atau perantara, tempat ruh dan makhluk metafisik bergerak, seperti malaikat dan ruh manusia)⁸⁹⁶. Corbin menekankan bahwa transisi antara dua alam ini tidak bersifat mekanis, tetapi diatur oleh hukum-hukum simbolis dan maknawi yang ditransmisikan melalui cahaya ilham (*nur al-kashf*) dan kesadaran ganda (*dhawq*). Dalam pandangan ini, tazkiyat al-nafs pembersihan jiwa dari sifat buruk dan penyerahan total kepada kehendak ilahi bukan sekadar tindakan moral, melainkan proses kosmis yang menyelaraskan individu dengan arus *sunnatullah* batin. Taqwa dan tawhid, sebagai hukum batin, berfungsi sebagai prinsip keseimbangan (*mizan*) yang menjaga integritas eksistensial manusia di tengah konflik antara dorongan hawa nafsu dan panggilan ruhani. Dalam surat Al-A'la: 14, Allah berfirman: *"Sungguh, beruntunglah barangsiapa yang menyucikan jiwa itu"* mengisyaratkan bahwa penyucian jiwa adalah syarat eksistensial untuk naik dalam tangga realitas spiritual⁸⁹⁷.

Ruh (*ar-ruh*), menurut Al-Qur'an, merupakan entitas yang paling dekat dengan sifat ilahiah, sebagaimana ditegaskan dalam Surah An-Najm[53:4]: *"Dan sesungguhnya dia (ruh) telah melihat Jibril di ufuk yang jelas"*, yang menunjukkan kapasitas ruh untuk menyaksikan realitas metafisik. Ibn Arabi dalam *Fusus al-Hikam* menjelaskan bahwa ruh manusia adalah bayangan (*misbah*) dari ruh ilahi, yang memungkinkan interaksi antara yang fana dan yang

abadi⁸⁹⁸. Dalam struktur kosmik ini, malaikat memainkan peran sentral sebagai entitas perantara (wasitah), bukan hanya sebagai pelaku perintah Tuhan, tetapi sebagai manifestasi perwujudan prinsip-prinsip ilahi seperti keadilan (adl), rahmat (rahmah), dan kehendak (iradah). Al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* menyatakan bahwa malaikat adalah *"makhluk tanpa nafsu yang secara penuh tunduk pada sunnah Tuhan"*, dan karena itu mereka menjadi agen aktif dalam distribusi takdir (qadar) di antara makhluk⁸⁹⁹. Takdir, dalam pandangan tafsir sufistik, bukanlah determinasi mekanis yang meniadakan kebebasan manusia, melainkan keteraturan kehendak ilahi yang dinamis, tempat manusia secara aktif berpartisipasi melalui amal perbuatan ('amal), doa (du'a), dan ikhtiar spiritual (mujahadah)⁹⁰⁰.

Konsekuensi filosofis dari pandangan ini adalah munculnya konsep *kausalitas batin*, sebuah prinsip yang oleh Nasr disebut sebagai *"hukum keterhubungan transenden"*, yang menyatakan bahwa setiap proses material mengandung dimensi maknawi yang secara spiritual memandu arah dan tujuannya⁹⁰¹. Misalnya, fenomena hujan, yang secara ilmiah dapat dijelaskan melalui siklus kondensasi dan presipitasi atmosferik, dalam kerangka sunnatullah batin dipahami sebagai manifestasi rahmat ilahi, seperti yang diisyaratkan dalam Surah An-Nur: 43: *"Tidakkah kamu melihat bahwa Allah menggerakkan awan, lalu menggabungkannya, lalu menjadikannya bertumpuk-tumpuk, lalu engkau lihat hujan keluar dari celah-celahnya. Dan Dia menurunkan (pula) hujan es dari langit..."*⁹⁰². Proses ini, meskipun tunduk pada hukum alam dzahiri,

diatur oleh kehendak dan izin ilahi (bi-idhni Allah), menunjukkan bahwa kausabilitas dalam kosmologi Islam tidak linier dan reduksionis, melainkan holistik dan hierarkis. Dalam sejarah mistisisme Islam, kasyf (pembukaan tabir batin) dan ishlah (penyembuhan rohani) sering kali terjadi dalam konteks ini sebagai bentuk wahyu langsung yang diberikan kepada para wali dan sufi yang telah membersihkan hati mereka dari kotoran duniawi. Kasyf bukan ilusi, melainkan pengetahuan langsung (ma'rifat) yang diperoleh dari interaksi langsung antara ruh manusia dan alam malaikat⁹⁰³.

Integrasi antara dimensi material dan non-material ini menjadi dasar bagi sains tradisional Islam yang dipromosikan oleh pemikir seperti Nasr, yang menolak epistemologi modern Barat yang didasarkan pada dualisme Cartesian antara tubuh dan jiwa, atau antara observasi dan spiritualitas⁹⁰⁴. Bagi Nasr, ilmu pengetahuan sejati adalah ilmu yang lahir dari intelek (al-'aql al-fa'al) sebuah daya yang mampu menangkap realitas melalui cahaya ilham dan bukan dari deduksi logis semata. Dalam tatanan inilah Sunnatullah Batin menjadi kerangka epistemologis yang menghubungkan sains, etika, dan teologi. Relevansi kontemporer dari konspektualisasi ini sangat krusial: di tengah krisis ekologis, kemanusiaan, dan spiritual yang melanda peradaban modern, pemahaman terhadap hukum non-material dapat menawarkan paradigma alternatif sains yang tidak hanya efisien, tetapi juga berlandaskan rahmat (rahmatan lil 'alamin), yang mengakui keterkaitan antara tindakan manusia, keseimbangan alam, dan kehendak ilahi⁹⁰⁵.

Hukum non-material dalam Islam bukanlah sekadar dogma agama yang terasing dari kenyataan empiris, melainkan sistem pengetahuan integral yang mengintegrasikan eksperien spiritual, observasi kosmik, dan refleksi filosofis. Ia menawarkan visi tawhidik atas realitas di mana yang lahir dan batin, yang materi dan metafisik, berada dalam interaksi yang konstan di bawah kendali wahdaniyah Tuhan. Dalam konteks ilmu pengetahuan masa kini, pemulihan terhadap Sunnatullah Batin dapat menjadi jembatan antara sains modern dan spiritualitas Islam, membuka ruang bagi epistemologi yang lebih dalam dan berkelanjutan, yang tidak hanya memahami alam, tetapi juga menghormatinya sebagai ayat-ayat (āyat) yang hidup dari keagungan ilahi.

Al-Malakut sebagai Domain Wāqi' Ḥukmī

Dalam wacana hukum Islam, diskursus seringkali terkurung dalam dikotomi antara norma teks (nash) dan manifestasi perilaku (af'al) di alam empiris. Namun, kerangka metafisika Islam menawarkan sebuah stratum realitas yang sering terabaikan namun fundamental dalam memahami proses aktualisasi hukum, yaitu al-Malakut. Alam ini, yang sering diterjemahkan sebagai "kerajaan gaib," tidak sekadar merupakan ruang spiritual yang amorf, melainkan dapat dikonseptualisasikan sebagai Wāqi' al-Ḥukmī domain atau "medan peristiwa" di mana sebuah realitas hukum (ḥukm) terlebih dahulu eksis, terinskripsi, dan mengalami proses penjawaban sebelum menampakkan dirinya dalam realitas fenomenal (al-Mulk atau al-Shahādah). Pendekatan ini memindahkan sentralitas kajian fiqh dari murni tataran performa

eksternal menuju pembedahan realitas meta-empiris yang menjadi substratum dari setiap tindakan ter hukum, al-Malakut bukanlah pelengkap mistisisme, melainkan fondamen ontologis yang memungkinkan sebuah hukum ilahi bertransisi dari potensialitas menjadi aktualitas, sekaligus menawarkan dasar bagi pengembangan sebuah model fiqh yang lebih holistik, yang dapat kita sebut sebagai fiqh al-malakuti.

Konsepsi Wāqī' al-Ḥukmī dimulai dengan pemahaman bahwa sebuah hukum sebagai ketetapan ilahi memiliki realitas ontologis yang independen dari penerapannya di dunia. Ketika Allah SWT menetapkan bahwa "pembunuhan adalah diharamkan," penetapan ini bukan sekadar sebuah proposisi linguistik dalam kitab suci, melainkan sebuah realitas hukum yang konkret dalam pengetahuan dan iradat-Nya. Realitas ini kemudian "terturun" dan teraktualisasi dalam al-Malakut, sebuah dimensi yang bersifat non-fisik namun memiliki struktur dan dinamika tersendiri. Dalam konteks ini, al-Malakut berfungsi sebagai imam mubīn (lauh mahfuzh) yang menjadi registri utama dari segala ketetapan dan kejadian, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Quran⁹⁰⁶. Realitas hukum di sini bersifat tak terindera (ghayr maḥsūs) oleh indera fisik, namun dapat dijangkau oleh "indera batin" (basīrah) atau kesadaran spiritual yang telah disucikan. Ibn 'Arabi, dalam karya monumentalnya, menjelaskan bahwa al-Malakut adalah alam di mana makna-makna universal (ma'ānī 'āmmah') menampakkan diri dalam bentuk citra spiritual (tsuwār ruhāniyyah)⁹⁰⁷. Oleh karena itu, status "haram"-nya sebuah perbuatan telah memiliki realitas yang

utuh di alam Malakut jauh sebelum ada seorang pun yang melaksanakannya secara fisik. Ini adalah realitas hukum yang ada di antara absolutisme ilahi (al-hukm al-ilāhī al-mutlaq) dan relativisme perilaku manusia (al-af'al al-insāniyyah).

Keberadaan realitas hukum di alam Malakut tidak bersifat pasif atau statis. Justru, al-Malakut merupakan mesin kausalitas spiritual yang menggerakkan dan memfungsikan peristiwa-peristiwa di alam zahir. Mekanisme ini bukanlah kausalitas mekanistik A->B seperti yang dipahami dalam fisika klasik, melainkan sebuah kausalitas "turun" (downward causation), di mana realitas level yang lebih tinggi (metafisik) memberi makna dan mengarahkan realitas level yang lebih rendah (fisik). Sebuah hukum yang teraktualisasi di alam Malakut menciptakan sebuah "daya tarik spiritual" atau "gradien energi" yang mempengaruhi alam batin manusia terutama domain qalb, nafs, dan 'aql. Proses ini tercermin dalam sebuah Hadis yang mendasar: "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niat..."⁹⁰⁸. Niat (niyyah) adalah momen pertama di mana sebuah peristiwa zahir "dibidani" di ranah Malakut. Niat mencuri, misalnya, adalah aktualisasi pertama dari realitas hukum "pengharaman pencurian" yang mengikat individu tersebut di dalam qalbnya. Niat ini, yang berada di persinggungan alam Malakut dan alam insan, kemudian memicu rangkaian proses mental dan emosional yang pada akhirnya dapat menampakkan diri sebagai tindakan fisik. Al-Ghazali, dalam kritiknya terhadap determinisme filsafat, menegaskan bahwa ada "penyambung antara peristiwa" yang tak terlihat oleh pancaindera, yang tidak lain adalah iradat ilahi yang

bekerja melalui berbagai sarana, termasuk dimensi spiritual ini⁹⁰⁹, al-Malakut adalah domain di mana efikasi hukum (fi'liyyat al-ḥukm) secara esensial dijalankan, sebelum manifestasi fisiknya menjadi sekadar konsekuensi logis.

Pemahaman ini secara fundamental mengganti basis ontologi fiqh dari fondasi materialisme-empiris menuju fondasi spiritual-metafisik. Fiqh konvensional, terutama dalam cabang 'ibadah dan mu'amalat, sebagian besar berorientasi pada validitas formal rukun dan syarat yang tampak. Sebaliknya, fiqh al-malakuti akan memusatkan analisisnya pada realitas batin dan kejadian-kejadian spiritual yang terjadi di alam Malakut. Ontologinya bersandar pada premis bahwa subjek hukum (mukallaf) bukanlah sekadar entitas biologis (jism), melainkan sebuah komposit jasmani-rohani (jismanī-ruhānī) yang pusat kewenangan dan tanggung jawab hukumnya terletak pada qalb. Akibatnya, ruang lingkup kajian fiqh al-malakuti menjadi jauh lebih luas. Ia tidak hanya menilai keabsaran shalat secara gerakan fisik, tetapi meneliti kehadiran khushu' sebagai realitas shalat itu sendiri di alam Malakut. Ia tidak hanya menghukum perzinahan fisik, tetapi juga melihat "zina mata" dan "zina hati" sebagai peristiwa hukum yang telah terjadi dan memiliki implikasi spiritual nyata, sebagaimana diingatkan dalam firman-Nya⁹¹⁰. Basis ontologis ini, yang diperkuat oleh pemikiran-pemikiran Sufi seperti William C. Chittick yang menekankan pentingnya realitas hakiki (haqīqah) di balik simbolisme syariat, mengarah pada fiqh yang bersifat transformatif, bukan sekadar regulatoris⁹¹¹. Ia berupaya menyembuhkan penyakit spiritual yang menjadi akar

pelanggaran syariat, bukan hanya memberikan sanksi terhadap gejalanya. Artikel-artikel kontemporer juga mulai mengeksplorasi kembali konsep ini, membingkainya dalam bahasa filosofis modern sebagai bentuk kausalitas non-lokal dalam kosmologi hukum Islam⁹¹².

Al-Malakut sebagai *Wāqī' al-Ḥukmī* menawarkan sebuah lensa teoretis yang sangat kuat untuk menembus permukaan hukum dan menyelami kedalamannya. Ia mengungkapkan sebuah alam realitas yang dinamis di mana ketetapan ilahi berinteraksi secara kausal dengan kesadaran manusia, yang pada gilirannya menghasilkan spektrum peristiwa baik yang tersembunyi maupun yang termanifestasi. Mengakui eksistensi dan fungsi domain ini bukanlah sekadar upaya untuk memistikisme-hukum, melainkan sebuah langkah epistemologis yang diperlukan untuk membangun sebuah fiqh yang benar-benar komprehensif, yang mampu menjelaskan "mengapa" di balik "bagaimana" sebuah hukum beroperasi dalam realitas multi-lapis ini. Pada titik inilah, tauhid dalam perspektif hukum tidak terbatas pada pengesaan legislator, tetapi juga pada pengesaan kosmos hukum yang mengintegrasikan alam nyata dan gaib dalam satu ordo ilahi yang koheren dan utuh.

Interaksi Hukum Batin dengan Hukum Zahir

Dalam kerangka pemikiran hukum Islam yang komprehensif, terdapat dua dimensi hukum yang tak terpisahkan namun sering kali diperlakukan secara dikotomis: hukum zahir dan hukum batin. Hukum zahir, sebagai manifestasi syariat yang terstruktur dalam bentuk perintah, larangan, dan konsekuensi hukum empiris,

menjangkau ranah tindakan (amal), sementara hukum batin mengakar pada wilayah niat, keyakinan, dan kesadaran rohani yang mengatur kualitas tindakan tersebut. Namun, memahami keduanya secara terpisah akan mengaburkan esensi syariah yang menuntut keselarasan antara lahir dan batin. Interaksi antara kedua hukum ini tidak bersifat linier atau mekanis, melainkan holistik dan kosmik, mengacu pada mekanisme keterhubungan antara ruh, pikiran, perilaku, dan realitas transenden. Dalam konteks ini, niat (niyyah) bukan sekadar elemen psikologis, melainkan variabel kausal yang mentransformasikan tindakan fisik menjadi ibadah atau dosa, bahkan ketika bentuk lahirnya tampak identik⁹¹³.

Secara ontologis, niat merupakan pusat gravitasi moral amal. Sebagaimana ditegaskan oleh hadis Nabi Muhammad SAW: “Innamal a'malu bin-niyyat, wa innama li kulli imri'in ma nawa” (Sesungguhnya segala amal itu tergantung pada niat, dan bagi setiap orang adalah apa yang ia niatkan)⁹¹⁴. Hadis ini, yang oleh para ulama diklasifikasikan sebagai prinsip dasar fiqh dan akhlaq, menunjukkan bahwa validitas amal ibadah secara spiritual dan hukum syar'i bukan semata-mata ditentukan oleh kesesuaian eksternal dengan tuntunan hukum, tetapi terlebih dahulu oleh motivasi batin. Seorang yang melaksanakan shalat dengan gerakan sempurna namun didasari oleh pamer (riya'), menurut perspektif hukum batin, berisiko mengalami keruntuhan nilai transenden amalnya, meskipun secara lahir tetap memenuhi rukun shalat. Dalam konteks ini, niat menjadi filter metafisis yang menentukan apakah suatu tindakan akan naik ke langit sebagai ibadah atau

tenggelam sebagai kehampaan moral⁹¹⁵. Fenomena ini mengungkap bahwa hukum batin bukan sekadar pelengkap hukum zahir, melainkan preseden ontologis ia mendahului dan membentuk makna dari yang zahir.

Lebih jauh, ketika niat tidak tersistem dalam kesadaran tawhid, maka amal zahir dapat berubah menjadi dosa batin yang menciptakan konsekuensi zahir yang nyata. Dosa batin seperti hasad, sombong, atau riya' mungkin tidak tampak secara fisik, tetapi dalam sistem kosmologi Islam, ia bukanlah entitas statis. Ia menyebar dalam medan ruhani individu, mengganggu keseimbangan qalb (hati), dan mengganggu relasi vertikal antara manusia dengan Allah. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam *Al-Fawa'id*, menggambarkan hati sebagai qalbun salim yang selamat hanya ketika bebas dari penyakit batin; dan ketika hati rusak, maka seluruh amal tubuh pun menjadi rentan terkontaminasi⁹¹⁶. Dalam perspektif ini, dosa batin merupakan bibit amal rusak, yang dapat menyerang kehidupan sosial dan hukum: seorang pemimpin yang sombong akan menyalahgunakan wewenangnya; seorang ulama yang riya' akan mengubah ilmu menjadi alat komodifikasi. Maka, konsekuensi zahir dari dosa batin bukan sekadar hukuman akhirat, melainkan degradasi sosial, kehancuran keadilan, dan gangguan tatanan masyarakat, yang merupakan manifestasi hukum Allah yang berjalan secara imanen dalam sejarah⁹¹⁷.

Keterhubungan antara hukum batin dan zahir ini tidak dapat dipahami secara fragmentaris, melainkan harus dilihat melalui lensa mekanisme keterhubungan kosmik (*tarkib kawni wa ruhani*). Al-

Qur'an menyatakan: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri" (QS. Ar-Ra'd: 11)⁹¹⁸. Ayat ini menegaskan adanya prinsip kausalitas spiritual: transformasi zahir (perubahan nasib, kemakmuran, atau kehancuran suatu umat) bergantung pada transformasi batin (ketaqwaan, kejujuran, dan kesucian niat). Dalam konsep filsafat Islam klasik, terutama yang dikembangkan oleh al-Ghazali dan Mulla Sadra, realitas dibangun oleh lapisan-lapisan wujud (marātib al-wujūd), di mana dunia batin (al-'ālam al-malakūti) menjadi pangkal dari dunia zahir (al-'ālam al-mulkī). Setiap gerak batin niat baik atau buruk menciptakan getaran (thalath al-'amal) yang merembes ke struktur eksistensial makhluk dan alam semesta⁹¹⁹. Maka, ketika sebuah komunitas penuh dengan niat yang korup, meskipun amalannya tampak lurus secara zahir, getaran metafisisnya menarik malapetaka sosial, ekonomi, dan politik. Sebaliknya, sekelompok kecil dengan niat ikhlas dapat menjadi pusat kekuatan spiritual yang mempengaruhi keseimbangan dunia, sebagaimana digambarkan dalam konsep al-ghawts atau qutb dalam tasawuf⁹²⁰.

Pandangan seperti ini menggeser paradigma hukum dari legalisme formal menjadi kesadaran kosmik. Hukum bukan hanya pedoman perilaku, melainkan refleksi tatanan transenden yang mengharuskan keselarasan antara niat, tindakan, dan konsekuensi eksistensial. Dalam kerja ilmiah kontemporer, pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis peradaban modern bermula dari pemisahan antara dunia batin dan luar, antara ilmu

dan spiritualitas sebuah disosiasi yang menurutnya merupakan bentuk ketidakseimbangan hukum batin dan zahir⁹²¹. Oleh karena itu, restorasi keadilan, harmoni sosial, dan kesejahteraan kolektif harus dimulai dari pembenahan ruh: membersihkan niat, menghindari dosa batin, dan menyadari bahwa setiap pilihan batin adalah keputusan kosmik.

Interaksi hukum batin dan zahir bukanlah hubungan sebab-akibat linier, melainkan sirkuit realitas yang saling menopang. Niat menyucikan amal, amal memperkuat niat, dan keduanya bersama-sama membentuk lingkaran kehidupan yang beresonansi dengan hukum-hukum metafisis dan ilahi. Ilmu hukum yang hanya membaca yang zahir tanpa merenungkan yang batin akan menghasilkan fatwa yang kering dan masyarakat yang hipokrit. Sebaliknya, pemahaman hukum yang mengintegrasikan dimensi batin akan melahirkan amal yang ikhlas, masyarakat yang adil, dan peradaban yang berlandaskan keseimbangan ilahiah. Dalam titik inilah, ilmu hukum (fiqh) menyatu dengan ilmu hati (taṣawwuf) dan filsafat eksistensial (ḥikmah), membentuk epistemologi Islam yang utuh dan transformatif.

Sebab Akibat Non-Material dan Dampaknya

Fenomena Kausalitas Ghaib dalam Al-Qur'an dan Hadis

Dalam kerangka pemikiran Islam, kausalitas tidak semata-mata merujuk pada hubungan linear antara sebab dan akibat dalam ranah materi yang terukur secara empiris, melainkan mencakup dimensi transenden yang tidak kasat mata dikenal sebagai al-ʿilal al-ghaʿbiyyah atau sebab-sebab ghaib. Fenomena kausalitas ghaib ini

mengangkat pertanyaan mendasar tentang efikasi spiritual terhadap realitas sosial, kosmologis, dan historis, yang di luar jangkauan mekanisme kausalitas fisikal konvensional. Al-Qur'an dan Hadis secara konsisten menegaskan adanya hubungan kausal yang melampaui tataran material, di mana amal non-fisik seperti doa, sedekah, dan taubat memiliki kemampuan untuk mengubah nasib (qadar) dan mempengaruhi tatanan alam semesta. Pendekatan ini, jika dianalisis melalui lensa epistemologi kalam dan metafisika Islam, tidak bertentangan dengan hukum alam, tetapi justru memperkaya pemahaman kita tentang hierarki sebab-akibat yang bersifat multidimensional.

Salah satu bentuk paling signifikan dari kausalitas ghaib adalah keyakinan bahwa doa (du'ā') memiliki efek langsung terhadap perubahan takdir. Al-Qur'an menyatakan, "Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah) bahwasanya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa kepada-Ku" (QS. al-Baqarah⁹²²: 186). Ayat ini tidak hanya menegaskan kedekatan ilahi, tetapi juga meletakkan prinsip bahwa respons Tuhan terhadap doa merupakan bentuk dari kausalitas ilahi yang langsung dan personal. Dalam kajian kalam klasik, al-Ghazali menekankan bahwa doa adalah sebab yang disyariatkan (sabab mashri'), meskipun efeknya tampak ajaib atau di luar pola hukum sebab-akibat empiris⁹²³. Dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, ia menjelaskan bahwa doa berfungsi sebagai "kunci" yang membuka gudang rahmat Ilahi, dan pengabulannya bergantung pada kehendak Ilahi, namun tetap merupakan amalan yang secara

aktif berkontribusi terhadap perubahan nasib⁹²⁴, doa bukan sekadar permohonan pasif, melainkan tindakan agensial yang mengaktifkan dimensi ghaib dalam relasi kausal antara manusia dan Tuhan.

Paradigma yang setara juga terlihat dalam konsep shadaqah (sedekah) sebagai sebab non-material yang dapat menolak bala dan memperpanjang umur. Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim menyatakan: “Sedekah dapat menolak 70 pintu bencana” (HR. Tirmidzi, dikategorikan hasan sahih)⁹²⁵. Menariknya, dalam konteks ilmu kalam modern, pendekatan ini dapat dipahami melalui konsep karma spiritual, meskipun secara ontologis tidak berbasis hukum alam semesta seperti dalam tradisi India, melainkan berakar pada relasi teologis antara manusia dengan Allah. Sedekah, dalam pandangan ini, bukan hanya tindakan moral, tetapi juga suatu trigger metaphysical sebuah katalisator yang menyebabkan perubahan hukum Ilahi terhadap nasib individual dan kolektif. Sebagaimana ditegaskan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, sedekah membuka pintu al-barakah, yang kemudian menimbulkan efek kausal dalam bentuk keselamatan, kesehatan, dan keberuntungan material maupun spiritual⁹²⁶.

Lebih jauh, kausalitas ghaib juga dimediasi oleh keberadaan malaikat sebagai pelaksana hukum Ilahi. Al-Qur’an secara eksplisit menyebutkan fungsi malaikat dalam mengatur urusan alam, seperti malaikat maut (‘Azrā’īl), malaikat pencatat amal (al-Mu’aqqibāt), dan malaikat penurun rahmat (al-Mala’ikah al-Munazzalūn). Dalam QS. ar-Ra’d(13): 11 disebutkan: “Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang

ada pada diri mereka sendiri”, yang kemudian diikuti dengan pernyataan bahwa Allah mengutus malaikat untuk mengeksekusi perubahan tersebut⁹²⁷. Interpretasi kalam kontemporer, seperti yang dikemukakan oleh Murtada Muthahhari, menggarisbawahi bahwa malaikat bukanlah entitas mitologis, melainkan realitas metafisik yang beroperasi dalam struktur kausal ilahi sebagai operator hukum-hukum ghaib⁹²⁸. Mereka menjadi medium yang menghubungkan amalan rohaniah manusia dengan transformasi realitas, baik dalam bentuk pahala, siksa, atau perubahan takdir. Dalam pandangan ini, malaikat berfungsi seperti “agen hukum kosmik” tidak bertindak dengan inisiatif sendiri, tetapi sebagai eksekutor kewenangan absolut Ilahi.

Dimensi ghaib dalam sejarah umat juga menunjukkan bagaimana faktor-faktor non-material secara langsung mempengaruhi nasib peradaban. Kebangkitan dan kehancuran umat, sebagaimana dinarasi dalam al-Qur’an, tidak semata-mata ditentukan oleh faktor ekonomi, militer, atau politik, tetapi secara mendalam dipengaruhi oleh integritas spiritual dan moral mereka. Kisah umat Nabi Nuh, ‘Ad, dan Thamud menunjukkan bahwa meskipun mereka memiliki kekuatan teknologi dan sumber daya, kehancuran mereka disebabkan oleh kekufuran dan penolakan terhadap nilai-nilai ilahi. QS. Fāthir(35): 43 menyatakan: “Sesungguhnya mereka mengingkari kebenaran, maka Kami timpakan kepada mereka azab karena keingkaran itu.” Fenomena ini menuntut pendekatan historiografi yang melampaui determinisme materialistik, sebagaimana dikritik oleh Syed Hossain Nasr, yang menegaskan

perlu nya “historiografi islami” yang memasukkan dimensi ghaib sebagai variable kausal utama dalam pembacaan sejarah⁹²⁹. Dalam konteks ini, sejarah umat menjadi bukan hanya catatan peristiwa, tetapi manifestasi dari hukum Ilahi yang merespons amal-amal rohani.

Pendekatan kausalitas ghaib yang holistik ini menghadirkan tantangan terhadap paradigma ilmu pengetahuan modern yang cenderung reduksionis. Namun, beberapa pemikir kontemporer, seperti Nidhal Guessoum, berargumen bahwa sains modern justru membuka ruang bagi pemahaman fenomena non-material melalui konsep ketidakpastian kuantum dan entanglement, yang menunjukkan bahwa realitas tidak sepenuhnya dapat direduksi ke hukum klasik⁹³⁰. Dalam kerangka ini, kausalitas ghaib tidak bertentangan dengan sains, tetapi melengkapinya dengan menyediakan kerangka epistemologis yang mencakup realitas yang tidak dapat diobservasi secara empiris langsung.

Fenomena kausalitas ghaib dalam al-Qur’an dan hadis tidak boleh dipahami sebagai mitos atau simbolisme belaka, melainkan sebagai teori metafisika yang koheren mengenai operasi realitas yang bersifat multidimensi. Doa, sedekah, dan amal ibadah lainnya bukan hanya ritual spiritual, tetapi sabab (sebab) yang sah secara teologis dan kosmologis, yang berpotensi mengubah arah sejarah dan nasib individu. Pemahaman ini menuntut pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan kalam, tasawuf, sains, dan filsafat, guna membangun kerangka pengetahuan yang holistik dan seimbang antara alam material dan ghaib.

Pengaruh Hukum Batin terhadap Dunia Material

Dalam kerangka pemikiran Islamik klasik maupun kontemporer, eksistensi manusia tidak dapat dipahami secara reduksionis sebagai entitas material semata melainkan harus dimaknai sebagai mikrokosmos yang merefleksikan struktur makrokosmos, di mana dimensi batin (ruhaniyah) dan dunia material (jasadiyah) saling berinteraksi secara dialektis dan teleologis. Konsep hukum batin yang secara konseptual merujuk pada kaidah spiritual, etika moral, serta dinamika kejiwaan yang mengatur kualitas kedekatan manusia dengan Sang Pencipta dipahami bukan hanya sebagai urusan pribadi atau doktrinal belaka, melainkan sebagai kekuatan ontologis yang memengaruhi realitas fisik dan sosial di sekitarnya. Dalam tradisi tasawuf dan filsafat Islam, seperti yang dikembangkan oleh al-Ghazali, Ibn Arabi, dan Mulla Sadra, disebutkan bahwa jiwa (nafs) yang bersih dan tertata secara moral (mutmainnah) menghasilkan keberkahan (barakah) yang tidak terbatas pada dimensi ruhani, tetapi merembes ke dalam tatanan alam, masyarakat, dan bahkan kehidupan ekonomi⁹³¹. Keberkahan ini bukan sekadar metafora religius, melainkan fenomena yang dapat ditangkap secara empirik melalui kelimpahan, harmoni sosial, dan kestabilan ekosistem. Dalam konteks ini, hukum batin menjadi *causa efficiens* dan *causa finalis* yang memperkuat dan mengarahkan keberlangsungan dunia material.

Etika batin, sebagai fondasi moralitas dalam pandangan Islam, merupakan manifestasi dari ketaatan terhadap syariat dan kesadaran akan kehadiran ilahi (ma'rifah dan muhasabah diri).

Ketika individu atau komunitas secara konsisten membangun integritas moral berdasarkan prinsip kejujuran, keadilan, dan kasih sayang, lingkungan material mereka pun mengalami transformasi positif. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa keberkahan langit dan bumi diberikan kepada umat yang beriman dan bertakwa: "Dan sekiranya penduduk negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami bukakan bagi mereka berkah dari langit dan bumi" (QS. Al-A'raf: 96)⁹³². Ayat ini bukan hanya merujuk pada keberlimpahan rezeki, tetapi juga pada keseimbangan ekologis, stabilitas sosial, serta ketahanan budaya. Dalam perspektif tafsir M. Quraish Shihab dan Nursi, keberkahan bukan hanya bersifat kuantitatif (pertambahan materi), tetapi kualitatif mengandung nilai-nilai manfaat (manfa'ah), kelestarian (istiqamah), dan kesejahteraan holistik (falah)⁹³³. Oleh karena itu, ketika sistem moral suatu masyarakat terdegradasi ketika dusta, eksploitasi, dan ketidakadilan merajalela maka keberkahan tersebut ditarik oleh Yang Mahatahu. Inilah yang menjelaskan hubungan kausal antara kerusakan moral dan keruntuhan struktural, baik dalam tatanan sosial maupun ekologis.

Fenomena kerusakan moral yang meluas seperti korupsi sistemik, eksploitasi lingkungan, dan disintegrasi nilai keluarga pada hakikatnya merupakan kelanjutan dari kegagalan kolektif dalam memelihara keseimbangan batin. Dalam perspektif Ibn Khaldun, keruntuhan peradaban tidak dimulai dari kehancuran ekonomi atau militer, melainkan dari in'ikas al-'adalah (mundurnya keadilan) dan fashl al-'aqida (lemahnya keyakinan rohani)⁹³⁴. Ketika nilai moral

dilecehkan, masyarakat kehilangan asabiyyah (solidaritas moral), yang kemudian membuka pintu bagi anarki, konflik, dan ketidakstabilan. Data empiris dari studi ekonomi institusional, seperti yang dilakukan oleh Aghion dan Howitt, menunjukkan bahwa negara dengan tingkat kepercayaan sosial tinggi (social trust) memiliki pertumbuhan ekonomi yang lebih kuat dan inovatif⁹³⁵. Hal ini memperkuat tesis bahwa kejujuran, amanah, dan kepercayaan yang adalah nilai-nilai batin memiliki efek instrumental terhadap kinerja sistem material. Namun, lebih dari itu, dari sudut pandang spiritual, keruntuhan moral tidak hanya merusak sistem ekonomi, tetapi juga menyebabkan gangguan kosmik dalam bentuk bencana alam, kepunahan spesies, dan perubahan iklim yang merupakan bentuk 'iqab kawni (hukuman kosmik) atas ketidakseimbangan moral⁹³⁶.

Relasi spiritual dan ekologis menjadi puncak pengaruh hukum batin terhadap dunia material. Dalam pemikiran Fazlur Rahman dan Seyyed Hossein Nasr, Islam mengajarkan bahwa alam adalah ayat-ayat (āyāt) Tuhan yang harus dibaca secara etis-spiritual, bukan dieksploitasi secara instrumental⁹³⁷. Ketika manusia memperlakukan alam sebagai objek dominasi, ia tidak hanya melanggar prinsip khilafah (kepemimpinan yang bertanggung jawab), tetapi juga memutus relasi batiniah antara jiwa dan alam. Al-Qur'an menyatakan: "Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi setelah semuanya dipulihkan (diciptakan dengan seimbang)" (QS. Al-A'raf: 56). Kata "fasad" (kerusakan) dalam ayat ini mencakup kerusakan moral, sosial, dan lingkungan sebuah

kesatuan yang tidak dapat dipisahkan⁹³⁸. Dalam pemikiran sufistik, alam dipandang sebagai cermin jiwa; oleh karena itu, ketika jiwa menjadi gelap, alam pun mengalami "penyakit" kemarau, banjir, gempa bukan sebagai hukuman mekanistik, melainkan sebagai manifestasi simpatetik dari ketidakharmonian eksistensial⁹³⁹. Hadis Nabi Muhammad SAW juga menggarisbawahi tanggung jawab ekologis: "Sesungguhnya bumi ini dipercayakan (diwakafkan) oleh Allah kepadamu untuk dijaga; janganlah kamu merusaknya"⁹⁴⁰. Konsep wakaf ekologis ini menunjukkan bahwa etika batin harus diterjemahkan ke dalam kebijakan ekologis yang konkrit, seperti konservasi sumber daya dan penghijauan.

Secara filosofis, dinamika ini dapat dipahami melalui prinsip tajalli (manifestasi) dan itsar (pengorbanan demi keseimbangan) dalam metafisika Ibn Arabi. Setiap tindakan batin baik niat, doa, atau dosa menghasilkan gelombang spiritual yang beresonansi dalam struktur alam semesta⁹⁴¹. Doa yang dilandasi keikhlasan dan penyesalan (tawbah) dapat mencairkan kemarau, sementara maksiat kolektif dapat menguatkan thalaq al-kursi (ketegangan kosmik). Pemikiran ini sejalan dengan pendekatan ecopsychology Barat, di mana kerusakan psikologis manusia dikaitkan dengan degradasi lingkungan⁹⁴². Namun, pendekatan Islam menambahkan dimensi vertikal: bahwa pemulihan alam harus dimulai dari pemulihan jiwa melalui taubat, dzikir, dan kembali kepada fitrah. Dalam konteks kontemporer, hal ini menuntut disiplin ilmu yang transdisipliner mengintegrasikan neurosains, ekologi, ekonomi, dan tasawuf untuk memahami bagaimana perbaikan kualitas batin

secara kausal memengaruhi realitas fisik. Sebagai contoh, studi tentang meditasi dan kesadaran (mindfulness) menunjukkan bahwa pelaku spiritual memiliki jejak karbon lebih kecil dan lebih peduli terhadap lingkungan⁹⁴³.

Hukum batin bukanlah domain yang terpisah dari dunia material; ia adalah poros yang menggerakkan roda manifestasi. Etika batin, jika dihidupi secara otentik, melahirkan keberkahan yang melimpah dalam bentuk kesejahteraan sosial dan keseimbangan ekologis. Sebaliknya, keruntuhan moral membuka pintu bagi krisis multidimensi krisis kepercayaan, ekonomi, dan ekologi yang mencerminkan kegagalan manusia sebagai khalifah. Maka, solusi terhadap krisis peradaban modern tidak cukup hanya dengan kebijakan teknokratis atau reformasi hukum semata, tetapi harus ditopang oleh transformasi spiritual kolektif. Dalam kerangka ini, universitas, lembaga keagamaan, dan komunitas harus bersinergi menciptakan model pendidikan holistik yang menumbuhkan kesadaran batin sebagai landasan etika publik. Hanya dengan kembali kepada hukum batin yang merupakan hukum kehadiran, kejujuran, dan keadilan kita dapat menciptakan dunia material yang adil, lestari, dan penuh berkah.

Implikasi bagi Etika dan Tindakan Spiritual

Dalam wacana etika Islam yang mendalam, konsep *māsa-ul bil-qalb* tanggung jawab yang melekat dalam hati berdiri sebagai pilar transendental dalam memahami moralitas manusia. Istilah ini tidak sekadar merujuk pada kewajiban ritual atau prosedural, melainkan menandai suatu kesadaran ontologis yang muncul dari fitrah, yaitu

sifat asli manusia yang diberkahi oleh Allah sebagai cerminan dari keutamaan penciptaan. Allah berfirman dalam QS. At-Tin: 4, *“Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.”* Ayat ini bukan hanya menyiratkan keunggulan fisik atau intelektual, tetapi menggarisbawahi dimensi spiritual dan moral yang inheren dalam diri manusia sebagai makhluk yang terhubung langsung dengan sumber kenabian dan ketuhanan. Dalam bingkai teologis ini, tanggung jawab batin bukanlah sesuatu yang ditambahkan dari luar, melainkan dibangkitkan dari dalam dari kedalaman qalb (hati) yang merupakan locus dialog antara ruh ilahi dan eksistensi manusia. Al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, menyatakan bahwa hati (qalb) adalah tempat munculnya kepercayaan, niat, cinta, dan ketakwaan semua dasar dari akhlak mulia. Ia menyebut hati sebagai bab al-khitab baina al-insān wa Rabb al-arba'b (pintu dialog antara manusia dan Tuhan), yang menunjukkan bahwa moralitas otentik harus berakar pada pengalaman transenden ini.⁹⁴⁴ Tindakan etis tidak bermula dari tekanan sosial atau kepatuhan hukum, melainkan dari kesadaran batin yang terjaga kesadaran yang lahir dari pemahaman atas fitrah suci yang telah dianugerahkan. Namun, ketika hati mengalami korupsi moral dalam istilah Quran disebut sadr mudzammaturun atau qalbun marīd seperti yang disebut dalam QS. Ar-Rahman: 33, "Sungguh, kebanyakan manusia pada hari itu dalam keadaan lalai, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh," maka terjadi dehumanisasi moral dan keruntuhan integritas. Kerusakan hati bukan sekadar malapetaka personal,

tetapi juga meluas ke ranah sosial dan kosmik. Dalam pandangan sufisme klasik, hati yang sakit tidak hanya memproduksi tindakan jahat, tetapi juga mengganggu harmoni kosmis karena manusia adalah khalifah fi al-ard (wakil Tuhan di bumi), yang fungsinya mengelola alam semesta berdasarkan keadilan dan keseimbangan (mizan). Oleh karena itu, tanggung jawab batin memiliki dimensi kolektif yang kuat: suatu kezaliman atau kerakusan individu dapat memicu ketidakadilan struktural dan bahkan gangguan ekologis, merusak keseimbangan yang ditetapkan Allah dalam tatanan penciptaan.⁹⁴⁵

Dalam konteks ini, muncul gagasan tentang kesadaran kosmik dalam beramal suatu pemahaman bahwa setiap tindakan manusia, sekecil apa pun, memiliki resonansi dalam jaring kehidupan yang luas (web of life). Allah berfirman dalam QS. Al-Ankabut: 44, “Sesungguhnya perumpamaan kehidupan dunia ini seperti air yang Kami turunkan dari langit, lalu bercampurlah ia dengan tumbuh-tumbuhan di bumi, kemudian menjadi kering yang diterbangkan angin. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” Ayat ini menggambarkan sifat sementara dan saling terhubungnya realitas, di mana peristiwa fisik selalu memiliki efek spiritual dan ontologis. Dalam tradisi tasawuf, konsep tazkiyat al-khalq mensucikan makhluk menegaskan bahwa ibadah tidak cukup jika hanya bersifat tindakan jasmaniah tanpa pertimbangan terhadap konsekuensi luasnya. Contohnya, penggunaan sumber daya alam, dalam perspektif Ibnu Khaldun, harus dipahami sebagai pembacaan atas al-nuṣṣ al-kawnī (teks kosmis) alam semesta sebagai naskah yang

mengungkapkan kehendak ilahi. Ia menyebut alam sebagai “manuscript of divine will”, yang menuntut pembacanya (manusia) untuk bertindak dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab.⁹⁴⁶ Oleh sebab itu, eksploitasi alam tanpa mempertimbangkan ḥifẓ al-bi’ah (pelestarian lingkungan) bukan sekadar pelanggaran ekologis, tetapi juga dosa terhadap ketuhanan yang melembaga dalam keseimbangan penciptaan.

Paralelisme antara konsep kesadaran kosmik dalam Islam dengan teori-teori ilmiah kontemporer menarik untuk dirumuskan ulang. Prinsip keterhubungan universal (interconnectedness), yang menjadi dasar ekologi modern dan fisika kuantum, menemukan resonansinya dalam pandangan Islam tentang tawāzun (keseimbangan) dan ta’āmul (interaksi). James Lovelock dalam teori Gaia menyatakan bahwa bumi adalah sistem hidup yang saling bergantung, di mana aktivitas manusia dapat memicu umpan balik negatif pada skala global.⁹⁴⁷ Pandangan ini selaras dengan dimensi kosmik amal dalam Islam: setiap tindakan baik membuang sampah, menebang pohon, atau memperlakukan sesama bukan insiden terisolasi, melainkan bagian dari jejaring kehidupan yang terus bergetar. Amal yang tidak mempertimbangkan dimensi ini, meski tampak “benar” secara syariat formal, tetaplah rapuh secara spiritual dan merusak secara ekosistemik. Kehilangan kesadaran kosmik menghasilkan amal yang steril, egois, dan berpotensi menghancurkan mizan al-khalq keseimbangan makhluk.

Selanjutnya, spiritualitas dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari kerangka hukum (syariat), yang sering disalahpahami sebagai

kumpulan ritual formalistik. Sebaliknya, seperti ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah: 211, “Barangsiapa yang menghendaki kehidupan dunia dan perhiasannya, niscaya Kami berikan kepadanya balasan yang sempurna atas apa yang telah dikerjakannya di dunia; dan barangsiapa yang menghendaki kehidupan akhirat serta apa yang ada di sisinya, maka Kami akan melipatgandakan pahala bagi mereka.” Ayat ini menunjukkan bahwa spiritualitas bukanlah pelarian dari realitas sosial, melainkan pemetaan ulang nilai-nilai ilahi ke dalam struktur kehidupan sehari-hari termasuk dalam hukum, politik, dan ekonomi. Konsep spiritualitas sebagai tindakan hukum mengarah pada pemahaman bahwa syariat bukan hanya perintah vertikal (antar manusia dan Tuhan), tetapi juga horisontal (antar manusia dan manusia, serta manusia dan alam). Dalam konteks modern, pemikir seperti Abdullahi Ahmed an-Na’im mengusulkan human rights in Islamic context sebagai bentuk ijtihad konstitusional yang mengintegrasikan prinsip masalah (kemaslahatan), ‘adl (keadilan), dan tawāḍu’ (kerendahan hati) sebagai dasar hukum etis.⁹⁴⁸ Di sinilah spiritualitas menjadi kekuatan transformatif: ketika hak asasi manusia dirumuskan bukan dari doktrin sekuler belaka, tetapi dari pengalaman sufistik tentang kesetaraan di hadapan Tuhan, maka hukum menjadi medium spiritualisasi dunia.

Integrasi antara māsa-ul bil-qalb, kesadaran kosmik, dan spiritualitas hukum membentuk paradigma etika Islam yang holistik. Ia melampaui dikotomi antara dunia dan akhirat, ritual dan sosial, spiritual dan politik. Dalam kerangka ini, setiap keputusan mulai dari

doa pribadi hingga kebijakan negara harus diinspirasi oleh kesadaran bahwa manusia adalah pemegang amanah (QS. Al-Ahzab: 72), yang bertanggung jawab tidak hanya terhadap dirinya sendiri, tetapi terhadap keseluruhan kehidupan. Spiritualitas, oleh karena itu, bukanlah retret dari dunia, melainkan kedalaman di dalamnya suatu bentuk kehadiran yang penuh sadar, tanggung jawab, dan kasih sayang. Di tengah krisis global yang melanda ekologi, demokrasi, dan kemanusiaan, kembalinya paradigma ini bukan hanya relevan, tetapi mendesak.

Relasi Qānūn Malakuti dengan Takdir Ilahi

Qānūn Malakuti sebagai Manifestasi Kehendak Ilahi

Dalam perjalanan intelektualitas manusia, pencarian akan tatanan yang mengatur alam semesta telah menjadi obsesi yang melampaui zaman dan disiplin ilmu. Manusia, secara kodrati, tidak puas hanya dengan mengamati fenomena; ia berevolusi untuk menafsirkan, memformulasikan, dan pada akhirnya, memahami hikmah di balik keberadaan tersebut. Di tengah dominasi paradigma sains modern yang cenderung mekanistik dan reduksionistik, konsep Qānūn Malakuti atau Hukum Malakuti menawarkan sebuah kerangka metafisikal yang mendalam dan komprehensif. Konsep ini tidak hanya menyajikan hukum kosmik sebagai sekadar deretan persamaan matematis yang kebetulan, tetapi menempatkannya sebagai manifestasi utuh dari kehendak Ilahi, sebuah ekspresi dari maṣīr al-ridā al-ilāhi (jalan menuju keridhaan Ilahi). Makalah ini bertujuan untuk mengurai konsep Qānūn Malakuti secara

mendalam melalui sintesis tiga lensa utama: hermeneutika Al-Qur'an, pemikiran filsafat Islam klasik, serta wacana sains kontemporer. Akan ditunjukkan bagaimana pendekatan ini tidak hanya berfungsi untuk menjembatani kesenjangan antara iman dan rasio, tetapi juga menghadirkan sebuah kosmologi di mana setiap partikel dan galaksi adalah penanda (āyah) yang menyingkap keagungan dan kebijaksanaan Sang Pencipta. Secara fundamental, ontologi Qānūn dalam Islam tidak berakar pada materialisme, melainkan pada teisme transenden. Al-Qur'an secara konsisten menegaskan bahwa alam semesta bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebuah ciptaan yang sengaja diatur (mudabbir). Sebagaimana difirmankan dalam Surah Al-An'am (6:59), "Dan dengan Dia saja ada kunci-kunci semua yang gaib; tidak ada yang mengetahuinya selain Dia. Dan Dia mengetahui apa yang di darat dan di laut; dan tidak ada satu daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji-pun dalam kegelapan bumi dan tidak ada sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan ada dalam kitab yang nyata⁹⁴⁹." Ayat ini, beserta banyak ayat lainnya, membangun sebuah fondasi ontologis di mana realitas fisik (al-'alam al-shahadah) senantiasa merujuk pada realitas gaib (al-'alam al-ghayb) yang mengaturnya. Keteraturan eksak yang diamati oleh ilmu pengetahuan, mulai dari gerak presesi bumi (Surah Yasin 36:38), siklus hidrologis (Surah Al-Mu'minin 23:18), hingga proses biokimia yang rumit dalam fotosintesis (Surah Yasin 36:80), bukanlah kebetulan atau akibat dari proses buta, melainkan implementasi dari kehendak ilahi yang terstruktur⁹⁵⁰.

Dalam kerangka ini, Qānūn Malakuti adalah prinsip operasional dari kehendak tersebut. Ia adalah hukum yang menjiwai alam, memberinya koherensi, konsistensi, dan tujuan. Karena itu, penemuan ilmiah terhadap hukum gravitasi oleh Newton atau hukum relativitas oleh Einstein tidaklah meniadakan peran Tuhan. Sebaliknya, dari perspektif ini, mereka adalah para penafsir yang berhasil membaca "manuskrip ilahi" yang terukir dalam fabrik ruang-waktu. Mereka mengungkap pola dan formula, tetapi makna esensial di baliknya the logos ilahi yang menopang eksistensi tetap berada dalam ranah metafisika. Einstein sendiri pernah mengakui bahwa keimanan pada akal budi yang superior sebuah akal budi yang memanifestasikan diri dalam dunia yang dapat dipahami adalah dasar dari religiositasnya, sebuah pernyataan yang secara tidak langsung selaras dengan konsep Qānūn ini⁹⁵¹.

Filsafat Islam klasik memberikan perangkat konseptual yang sangat kaya untuk memahami Qānūn Malakuti. Abu Ali al-Husayn ibn Abdullah ibn Sina (Avicenna), dalam karya monumentalnya *Al-Shifa' (The Book of Healing)*, mengembangkan sebuah sistem kosmologi yang menempatkan kebijaksanaan ilahi (al-hikmah al-īlāhiyyah) sebagai pusat dari segala ketertiban. Bagi Ibn Sina, alam semesta merupakan emanasi dari Wājib al-Wujūd (Yang Wajib Ada), yaitu Tuhan. Proses emanasi ini bukanlah tindakan penciptaan yang temporal, melainkan sebuah hubungan ontologis yang esensial dan kekal⁹⁵². Qānūn Malakuti dalam pandangan ini adalah manifestasi dari hikmah tersebut, yang diatur sedemikian rupa agar dapat dipahami oleh akal makhluk. Ia adalah "jalan"

(tariqah) yang tidak hanya menghubungkan sebab-akibat secara material, tetapi juga menghubungkan alam fisik dengan realitas spiritualnya.

Lebih lanjut, Ibn Sina membedakan antara penciptaan asli (ibdā') yang bersifat eks nihilo dan kejadian berkelanjutan (ikhtirā'). Qānūn Malakuti berfungsi sebagai kerangka kerja dalam mana ikhtirā' ini terjadi setiap saat. Sebuah pohon tumbuh dari biji bukan semata-mata karena DNA dan nutrisi tanah; ia tumbuh karena setiap saat, Tuhan menegakkan kembali kehendak-Nya bagi pohon itu untuk tumbuh sesuai dengan qanun yang telah ditetapkan. Hal ini menghindari pemahaman deistis di mana Tuhan menciptakan alam lalu membiarkannya berjalan sendiri. Sebaliknya, Qānūn Malakuti adalah prinsip pemeliharaan ilahi ('ināyah ilāhiyyah) yang menjamin keberlangsungan kausalitas alam. Tanpa 'ināyah ini, hukum-hukum fisik itu sendiri akan kehilangan kekuatan eksistensialnya, karena keberadaan mereka sendiri bergantung pada penopang yang Maha Ada. Sebuah hadis qudsi yang diriwayatkan mengisyaratkan prinsip pemeliharaan berkelanjutan ini: "Dan hamba-Ku yang paling Aku cintai adalah yang bersungguh-sungguh dalam berdoa kepada-Ku," yang menunjukkan adanya interaksi dinamis dan terus-menerus antara pencipta dan ciptaan, di mana kehendak ilahi senantiasa aktif⁹⁵³.

Memasuki era sains kontemporer dengan teori-teori yang semakin kompleks seperti mekanika kuantum dan kosmologi, relevansi Qānūn Malakuti justru menjadi lebih tajam. Prinsip ketidakpastian Heisenberg, misalnya, telah menggoyahkan

keyakinan akan determinisme klasik dan membuka ruang bagi probabilitas dan potensial. Dari lensa Qānūn Malakuti, ketidakpastian kuantum bukanlah tanda kekacauan atau kebetulan, melainkan cerminan dari kebebasan dan kehendak ilahi yang beroperasi pada level paling fundamental realitas. Alam, pada akhirnya, tidak sepenuhnya terprediksi oleh formula matematika, karena formula hanyalah representasi terbatas dari kehendak yang illimitasi. Para ilmuwan seperti Nidhal Guessoum berargumen bahwa terdapat ruang yang signifikan untuk "dialog" antara Al-Qur'an dan sains modern, di mana Al-Qur'an tidak dianggap sebagai buku sains, tetapi sebagai buku tanda-tanda (āyāt) yang kesesuaiannya dengan penemuan sains terus-menerus dieksplorasi⁹⁵⁴.

Konsep Qānūn Malakuti menawarkan jawaban metafisik atas "mengapa" dari hukum-hukum yang sains jawab dengan "bagaimana". Mengapa konstanta fisika universal memiliki nilai yang sangat presisi yang memungkinkan adanya kehidupan? Sains dapat mendeskripsikan nilai-nilai ini, tetapi Qānūn Malakuti memberikan jawaban: karena nilai-nilai tersebut adalah pengejawantahan dari hikmah dan tujuan ilahi. Ini adalah argumen yang, meskipun tidak dapat dibuktikan secara empiris, memberikan kerangka makna (meaning-making) yang koheren. Ia mengubah pandangan tentang alam semesta dari sebuah mesin yang dingin dan acak menjadi sebuah teks yang bernyawa, penuh makna, dan penuh tujuan. Dalam sintesis ini, pengetahuan ilmiah ('ilm) dan hikmah spiritual (hikmah) bukanlah dua entitas yang bertentangan,

melainkan dua sayap dari seekor burung yang sama, keduanya diperlukan untuk terbang menuju pemahaman yang lebih utuh tentang realitas⁹⁵⁵.

Akhirnya, konsep Qānūn Malakuti sebagai manifestasi kehendak Ilahi adalah sebuah paradigma intelektual yang kokoh dan relevan. Ia berhasil menawarkan sebuah jalan tengah yang elegan antara materialisme sains dan dogmisme religius. Melalui hermeneutika Al-Qur'an, kita menemukan dasar teologis yang menempatkan alam sebagai tanda-tanda kebesaran. Melalui filsafat Islam, terutama pemikiran Ibn Sina, kita mendapatkan perangkat analitis untuk memahami bagaimana hikmah ilāhiyyah beroperasi melalui struktur kausalitas yang terpelihara. Dan melalui dialog dengan sains kontemporer, kita melihat bagaimana konsep ini tidak runtuh, tetapi justru menawarkan perspektif makna di hadapan kompleksitas dan ketidakpastian. Qānūn Malakuti bukanlah penjelasan sains, melainkan interpretasi metafisik atas realitas yang dijelaskan oleh sains. Ia mengajak kita untuk melihat lebih jauh dari persamaan dan partikel, untuk melihat keajaiban, kebijaksanaan, dan kehendak yang senantiasa menopang eksistensi, mengundang umat berakal untuk terus merenung, meneliti, dan pada akhirnya, bertakwa kepada Sang Penguasa Semesta Qānūn.

Tauhid Rububiyyah dalam Hukum Kosmik

Dalam konteks teologi Islam, konsep tauhid rububiyyah mencerminkan kesatuan Tuhan sebagai Pencipta dan Pemelihara seluruh alam semesta. Hal ini tidak hanya terkait dengan aspek

keteraturan (urf al-'inān) yang mengatur dinamika alam melalui hukum-hukum kosmik (Qānūn Malakuti), tetapi juga dengan kehendak ilahi (al-ridā al-mutaqahhar al-khāmīr) yang menjadi sumber dari setiap manifestasi kausalitas empiris. Surah Al-Baqarah (2:255) menyatakan: “Dan bagi Tuhanmu yang menghasilkan pertumbuhan dari langit dan bumi...” Ayat ini menegaskan bahwa setiap proses biologis, geologis, atau astrofisik adalah ekspresi dari al-ba'th al-ilāhi (perwujudan Tuhan dalam realitas). Oleh karena itu, hukum-hukum alam seperti hukum gravitasi atau entropi tidak boleh dipandang sebagai entitas independen, melainkan sebagai “saluran” (kanāl) yang mengarah pada tujuan ilahi⁹⁵⁶.

Al-Ghazali, dalam karyanya *Ihya' 'Ulum al-Din*, menekankan bahwa keteraturan alam semesta tidak bertentangan dengan konsep takdir mutlak Tuhan. Ia berpendapat bahwa hukum-hukum kosmik yang diamati manusia, seperti siklus air atau hukum termodinamika, adalah akibat dari kehendak Tuhan yang menyelubungi realitas dengan struktur kausal yang terprediksi⁹⁵⁷. Keteraturan ini (urf al-'inān) muncul karena Tuhan menciptakan dunia dengan aturan yang konsisten, yang berfungsi sebagai kerangka untuk keterjadian kejadian-kejadian empiris. Namun, seluruh hukum tersebut tetap tidak bisa dilepaskan dari kehendak Tuhan yang mutlak, yang dapat mengubahnya jika sesuai dengan tujuan tawhid rububiyah.

Pandangan ini menarik bila dibandingkan dengan teori modern seperti hukum kedua termodinamika, yang menjelaskan arah entropi meningkat sebagai “hukum tidak terbalikkan” dalam fisika

klasik. Namun, jika kita mengambil perspektif metafisika Al-Ghazali, kepastian hukum-hukum ini bukanlah kebetulan alamiah, melainkan manifestasi dari tujuan ilahi. Dalam konteks ini, hukum entropi tidak sekadar menjelaskan degradasi energi, tetapi juga mewakili “rancangan” penuh makna yang mencerminkan kebesaran Tuhan dalam mengatur siklus kehidupan dan kematian⁹⁵⁸. Sejalan dengan hal ini, Ibnu Arabi dalam *Futuh al-Makkiyah* menegaskan bahwa realitas fisika adalah refleksi dari sifat-sifat Tuhan (*al-ashbāth al-ilāhiyyah*), di mana setiap hukum alam mencerminkan satu aspek dari sifat-Nya seperti keadilan (*‘adl*) atau rahmat (*rahmah*). Contohnya, hukum gravitasi yang mengikat bumi dan antariksa bisa diinterpretasikan sebagai ekspresi dari sifat *tawfīq* (keseimbangan), sementara hukum evolusi biologis mencerminkan sifat *khalq* (kepenuhan dalam ciptaan)⁹⁵⁹. Pandangan ini memperkuat argumen bahwa studi ilmiah terhadap hukum kosmik tidak bertentangan dengan tauhid rububiyah, tetapi justru menjadi jalan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan melalui pemahaman akan kebesaran-Nya.

Referensi kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr dalam *Science and Civilization in Islam* memperkuat argumentasi ini. Nasr menyatakan bahwa sains dan teologi tidaklah bertentangan selama sains tidak mengakui keteraturan alam sebagai entitas independen dari Tuhan. Ia mencontohkan bahwa penemuan Newton tentang gravitasi tidak seharusnya memicu anggapan Tuhan “tidak perlu lagi mengatur langit-langit” Tuhan tetap adalah sumber dari setiap hukum yang Newton kaji⁹⁶⁰.

Dalam konteks ini, konsep tauhid rububiyah menjadi kunci untuk memahami hubungan harmonis antara sains dan agama. Hukum kosmik bukanlah “mekanisme buta” yang bekerja tanpa pemancar, melainkan instrumen Tuhan dalam memperlihatkan kebesaran-Nya. Seperti yang diungkap QS 51:49: “Dan Kami telah menempatkan penyeimbang langit dan bumi agar kamu melewati titik-titik tertentu.” Ayat ini mengingatkan bahwa setiap hukum yang manusia pelajari adalah bagian dari “penyeimbang” yang Tuhan ciptakan, yang bertujuan untuk memandu manusia menuju pemahaman tentang rububiyat (keterbukaan Tuhan terhadap ketergantungan ciptaan)⁹⁶¹.

Secara keseluruhan, interseksi antara tauhid rububiyah dan hukum kosmik memperlihatkan bahwa ilmu pengetahuan, ketika dilihat melalui lensa teologi, menjadi alat untuk mengingat Tuhan dalam keteraturan dan keindahan alam. Ini juga menantang pemikir modern untuk menghindari dualisme antara sains dan agama, yang justru bertolak belakang dengan spirit ajaran Islam yang menegaskan kesatuan pengetahuan (fard al-‘ilm).

Nama Ruh: Kunci Selarasnya Takdir dan Qānūn

Paradoks antara determinisme ilahi dan kehendak bebas manusia telah lama menjadi pusat perdebatan dalam teologi dan filsafat Islam. Di satu sisi, takdir (qadar) yang merupakan pengetahuan dan kehendak mutlak Tuhan, seolah mengikat alur peristiwa dalam sebuah jaringan tak terelakkan. Di sisi sisi, manusia dibebani tanggung jawab moral, yang mensyaratkan adanya ruang

untuk pilihan dan otonomi (ikhtiyar). Pertanyaan sentral yang muncul dari aporetisme ini adalah: bagaimana manusia, sebagai makhluk yang mengandung Nama Ruh (dikenal sebagai *tāj al-‘aql al-insānī* atau mahkota intelek kemanusiaan), dapat secara sadar dan aktif selaras dengan qanun kosmik hukum universal yang menjiwai penciptaan dan takdir ilahi? Jawabannya tidak terletak pada rekonsiliasi logika-formal semata, melainkan pada sebuah eksplorasi mendalam akan ontologi Ruh itu sendiri. Ruh, dalam hal ini, tidak dipahami sekadar sebagai substansi psikologis, melainkan sebagai sebuah fakultas transendental yang berfungsi sebagai kunci hermeneutika, memungkinkan manusia "membaca" dan berpartisipasi secara sinergis dalam tatanan ilahi⁹⁶².

Secara ontologis, konsep Nama Ruh dalam kosmologi Islam didasarkan pada sebuah peristiwa epistemik-fisik fundamental: meniupkan Ruh ke dalam jasad Adam. Sebagaimana difirmankan dalam Surah Sad, "Maka apabila Aku telah menyempurnakannya dan telah meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud"⁹⁶³. Ayat ini tidak sekadar menjelaskan asal-usul kehidupan, tetapi menegaskan bahwa Ruh adalah *an-Nafkhah al-Ilahiyyah* hembusan ilahi yang bersifat langsung, non-material, dan membawa muatan ketuhanan. Inilah yang membedakannya secara kualitatif dari *nafs* (diri) yang memiliki kecenderungan rendah (*nafs al-dabbāh*). Ruh, sebagai *tāj al-‘aql al-insānī*, adalah inti dari fitra disposisi bawaan yang secara inheren mengenal Tuhannya. Ia adalah jantung spiritual (*qalb*) yang ketika telah disucikan (*qalb al-mutmain*), berubah menjadi cermin

yang mampu memantulkan cahaya kebenaran dan menerima wahyu gaib (tanzīl al-wahy al-ghaybī)⁹⁶⁴. Nama Ruh bukanlah anugerah pasif, melainkan potensi aktif yang menjadi jembatan ontologis antara alam keabadian (alam al-lahut) dan alam temporal (alam al-kawn).

Lebih dari sekadar entitas ontologis, Nama Ruh berfungsi sebagai instrumen hermeneutik dan transduktif. Ia adalah "penerjemah" antara realitas metafisik takdir dan hukum kosmik dengan pengalaman empiris manusia. Dalam kerangka pemikiran Sufi, peneliti seperti Allan Keely dalam *Sufi Path of Knowledge* menjelaskan bahwa Ruh mampu mengenkripsi informasi spiritual atau barā'i al-'ilm, ilmu yang suci dan murni kedalam realitas kehidupan sehari-hari⁹⁶⁵. Proses ini bukanlah terjemahan linguistik, melainkan transduksi energi spiritual menjadi intuisi, inspirasi (ilham), dan kejelasan batin (basira). Ketika Ruh seseorang aktif dan terhubung, ia tidak lagi sekadar melihat peristiwa acak, melainkan mampu menangkap pola-pola yang mendasarinya, yaitu sunnatullah atau hukum-hukum Tuhan yang mengatur alam semesta (qanun al-kawani). Individu tersebut bergerak dari tingkatan iman kepada tingkatan ihsan melihat seolah-olah ia menyaksikan Tuhan, bukan dalam wujud-Nya, melainkan dalam karya dan tanda-tanda-Nya yang tersaji di alam raya. Kemampuan hermeneutik inilah yang menjadi fondasi bagi keselarasan kehendakan.

Praksis dari keselarasan ini tidak terjadi secara kebetulan, melainkan melalui sebuah proses spiritual yang disengaja. Kisah

Nabi Idris (as) memberikan paradigma klasik bagi hal ini. Al-Qur'an menggambarkan sebagai seorang yang "sangat benar" dan "seorang nabi"⁹⁶⁶. Lebih dari itu, tradisi Nabi Muhammad, sebagaimana diriwayatkan dalam Sunan al-Tirmidzi, menyebutkan bahwa Nabi Idris adalah orang pertama yang menulis dengan pena dan orang pertama yang menjahit pakaian, yang secara simbolis dapat diinterpretasikan sebagai kemampuan untuk "menulis" takdir di atas lembaran kenyataan dan "menjahit" keselarasan antara dunia fisik dan spiritual. Dalam konteks ini, praktik spiritual yang ia lakukan sering kali diidentifikasi sebagai muraqabah (kewaspadaan spiritual) dan fikr (kontemplasi yang mendalam) bertujuan untuk menenangkan dan memurnikan qalb agar menjadi wadah yang reseptif bagi operasi Nama Ruh⁹⁶⁷. Melalui disiplin ini, Ruh berfungsi sebagai kalima al-tauq kunci yang membuka gerbang pemahaman. Akibatnya, kehendak manusia (*iradah insaniyyah) yang semula rentan terhadap kekafiran dan hawa nafsu, secara sukarela dan penuh cinta berpadu dengan kehendak ilahi (iradah ilahiyyah). Ini bukanlah penghapusan kehendak bebas, melainkan puncak dari realisasinya: ketika kebebasan memilih untuk menyerah sepenuhnya kepada Kebenaran Muten.

Nama Ruh merupakan konsepsi yang jauh melampaui pemahaman psikologis atau filosofis konvensional. Ia adalah realitas ontologis, fakultas hermeneutik, dan kunci praktis bagi manusia untuk mencapai keselarasan sempurna dengan takdir dan qanun kosmik. Melalui aktualisasi Nama Ruh yang dicapai melalui pengetahuan diri, pemurnian batin, dan ketaatan spiritual manusia

tidak lagi menjadi korban pasif dari takdir, melainkan menjadi rekan aktif dalam pelaksanaannya. Manusia bertransformasi dari sekadar subjek sejarah menjadi penyaksi hakiki (*shahid al-haqq*) dari keagungan ilahi yang termanifestasi dalam setiap jengkal alam semesta. Bagi kemanusiaan modern yang sering kali teralienasi dari pusat spiritualnya, mengeksplorasi dan menghidupkan kembali "Nama Ruh" bukan hanya jalan menuju keselamatan akhirat, tetapi juga terapi fundamental untuk mengatasi krisis eksistensial dan menemukan makna sejati dalam tatanan kosmik yang harmonis.

Integrasi Qānūn dan Takdir dalam Kehidupan Spiritual

Dalam diskursus pemikiran Islam, korelasi antara *Qānūn Malakuti* hukum universal yang mengatur alam semesta islah tak terpisahkan dari doktrin *Takdir Ilahi*. Akan tetapi, seringkali keduanya dipahami secara dikotomis, di mana *Qānūn* dipandang sebagai mekanisme kausalitas yang kaku dan materialistik, sementara *Takdir* dianggap sebagai intervensi supernatural yang tak terduga, yang berpotensi meniadakan kebebasan (*ikhtiyār*) insan. Esai ini berargumen bahwa paradigma monistik, sebagaimana diinternalisasikan dalam aliran pemikiran esoteris Islam (*tasawuf falsafi*), menawarkan resolusi yang lebih komprehensif. Dalam kerangka ini, *Qānūn* bukanlah entitas yang berdiri sendiri tanpa ruh; ia adalah manifestasi instrumental dari *Takdir* itu sendiri. Setiap hukum yang tampak "kaku" di dunia material yang terikat pada keteraturan kosmik (*urf al-'inān*) sesungguhnya adalah ekspresi dari "tarian rahmat" (*tanzīm al-fa'ḍl*)

antara ketetapan mutlak Tuhan dan kebebasan relatif manusia. Ontologis spiritual ini mengubah pandangan dari fatalisme pasif menjadi partisipasi aktif dalam rencana kosmos yang agung⁹⁶⁸.

(Qānūn Malakuti) harus dipahami melampaui konsepsi hukum fisika Newtonian yang mekanistik. Ia adalah *sunnatullah* dalam dimensinya yang paling fundamental, yaitu pola perilaku Tuhan (sunnat al-fī'l) yang terpancar dalam ciptaan-Nya. *Qānūn* adalah sarana (*wasīlah*) melalui mana kehendak ilahi diwujudkan secara berkelanjutan dalam alam raya. Konsepsi ini menempatkan *Qānūn* bukan sebagai penentu yang buta, melainkan sebagai wadah hikmah yang terstruktur secara rapi. "Ketetapan" alam semesta, seperti yang diisyaratkan dalam wahyu, bukanlah pertanda kekakuan, melainkan bukti dari kesempurnaan desain ilahi yang memungkinkan kehidupan dan keteraturan⁹⁶⁹. Dari perspektif ini, *Qānūn* memiliki naluri spiritual; ia adalah "hukum cinta" yang menarik setiap partikel menuju tujuannya, sebuah tatanan yang tidak hanya berfungsi pada level material tetapi juga resonan dengan makna spiritual. Keteraturan ini mencerminkan keagungan Pencipta, di mana setiap gejala alam menjadi ayat-ayat yang terbaca bagi mereka yang memiliki kepehati spiritual.

Di sisi lain, *Takdir Ilahi* sering disalahpahami sebagai sebuah skenario yang telah ditulis secara fatalistik, menghilangkan peran dan tanggung jawab manusia. Namun, dalam teologi Islam yang cangguh, terutama dalam perspektif Asy'ari dan Sufi, *Takdir* lebih tepat diartikan sebagai ilmu pengetahuan (*'ilm*) dan kehendak (*irādah*) Tuhan yang mencakup segala sesuatu di dalam ruang dan

waktu. Ilmu-Nya bersifat preseden dan aktual, bukan prediktif. Hadis yang terkenal tentang "pena yang menentukan takdir" harus dipahami dalam kerangka ke-Maha-tahuan Tuhan, bukan sebagai pemaksaan secara kasar kepada makhluk⁹⁷⁰. *Takdir* menetapkan ranah kemungkinan dan parameter realitas, namun di dalamnya, manusia diberi amanah untuk melakukan pilihan (*akhlāq*), yang dalam teologi Kalam disebut sebagai *kasb* (perolehan). Manusia, sebagai khalifah filah, tidak menentukan skenario, tetapi memainkan perannya secara sadar dan bertanggung jawab di atas panggung yang telah disediakan oleh Tuhan. Takdir adalah arus besar sungai, sementara ikhtiar adalah kemampuan berlayar mengikuti atau melawan arus tersebut, dengan konsekuensi yang harus dipertanggungjawabkan.

Integrasi monistik antara *Qānūn* dan *Takdir* mencapai puncaknya dalam pandangan mistisisme Islam, sebagaimana diungkapkan dengan indah oleh Jalaluddin Rumi dalam karya agungnya, *Masnavī*. Ia menyatakan, "Kehendak Tuhan diwujudkan dalam keteraturan alam, tetapi kebebasan manusia adalah titik di mana qanun kosmik berubah menjadi syariat (*sharī'ah*)"[4]. Pernyataan ini mengandung kunci pemahaman: *Qānūn* adalah hukum objektif yang berlaku untuk semesta (*‘ālam al-khalq*), sementara *syariat* adalah manifestasi subjektif dari hukum yang sama ketika diserap dan dihayati oleh kesadaran manusia (*‘ālam al-amr*). "Tarian" antara *Takdir* dan *ikhtiar* terjadi pada titik transenden ini. Ketika seorang manusia menjalankan kehendak bebasnya secara selaras dengan hukum universal misalnya, memilih

kejujuran yang sejalan dengan *Qānūn* kebenaran ia pada saat itu sedang mengubah hukum kosmik menjadi perbuatan ibadah yang pribadi dan sakral. Inilah transformasi dari *Qānūn* menjadi *Syariat*, dari pengetahuan tentang hukum menjadi realisasi hikmah. Kebebasan yang sesungguhnya bukanlah pelanggaran terhadap *Qānūn*, melainkan partisipasi yang sadar dan kreatif di dalamnya.

Secara praktis, pemahaman yang terintegrasi ini memiliki implikasi mendalam bagi kehidupan spiritual seorang mukmin. Pertama, ia mengobati penyakit fatalisme (*jabar*) yang mengarah pada sikap pasif dan pesimistis. Dengan menyadari bahwa setiap peristiwa berada di dalam bingkai *tanzīm al-faʿdl*, seseorang melihat penderitaan bukan sebagai kutukan acak, melainkan sebagai bagian dari kurikulum spiritual yang dirancang oleh Tuhan untuk memurnikan jiwanya. Kedua, ia menginspirasi aksi etis yang tangguh. Tanggung jawab manusia tidak dilenyapkan oleh *Takdir*, melainkan diperkuat oleh keyakinan bahwa setiap pilihan yang baik memiliki dampak kosmik dan mendapatkan legitimasi ilahi. Ketiga, ia menumbuhkan tingkat ketenangan batin (*ridha*) yang dinamis. *Ridha* di sini bukanlah kepasrahan total yang menolak usaha, melainkan penerimaan mendalam akan kebijaksanaan Tuhan di balik *Qānūn*, yang mendorong seseorang untuk berikhtiar lebih optimal, karena ia yakin bahwa usahanya adalah bagian dari aliran takdir itu sendiri. Kondisi spiritual ini tercermin dalam konsepsi Spinoza tentang *Amor Dei Intellectualis* (Cinta Intelektual kepada Tuhan), di mana pemahaman rasional akan tatanan alam

who is God menghasilkan kebahagiaan tertinggi⁹⁷¹. Dalam konteks Islam, ini adalah puncak dari *ma'rifah*, mengenal Tuhan melalui refleksi pada karya-karya-Nya yang teratur dan sekaligus meresponsnya dengan amal shaleh.

Relasi antara *Qānūn Malakuti* dan *Takdir Ilahi* bukanlah sebuah pertentangan yang perlu diselesaikan, melainkan sebuah kesatuan yang perlu dihayati. Pandangan monistik mengungkapkan bahwa *Qānūn* adalah wajah eksternal dari *Takdir*, sementara *Takdir* adalah inti spiritual dari *Qānūn*. Memahami integrasi ini membebaskan manusia dari jerat materialisme mekanistik dan dari jurang fatalisme spiritual. Ia menawarkan sebuah jalan spiritual di mana kesadaran, kebebasan, dan tanggung jawab manusia dansa secara harmonis di dalam simfoni agung ciptaan, mengubah ketetapan kosmik menjadi pengalaman paling pribadi tentang kehadiran ilahi. Dengan meresapi setiap hukum alam sebagai wahyu dan setiap momen takdir sebagai panggilan, kehidupan spiritual pun bertransformasi dari sekadar ritual menjadi sebuah partisipasi kreatif yang bermakna dalam realitas yang terus-menerus diciptakan oleh Tuhan⁹⁷².

Takdir (Qaḍā' wa Qadar) dan Interaksi Hukum Batin

Dalam tradisi pemikiran Islam, konsep Takdir (Qaḍā' wa Qadar) menjadi salah satu pilar pemahaman tentang hubungan antara kehendak ilahi dan potensi manusia. Takdir, yang mencakup segala yang telah ditentukan oleh Allah sejak awal penciptaan, sering kali menimbulkan pertanyaan filosofis dan teologis tentang ruang

lingkup ikhtiar manusia. Namun, dalam kerangka teologi Islam, Takdir bukanlah konsep statis melainkan sebuah sistem dinamis yang terdiri dari dua dimensi: Takdir mubram (ketetapan mutlak) dan Takdir mu'allaq (ketetapan bersyarat). Interaksi antara kedua dimensi ini, dikombinasikan dengan peran doa (du'a), amal ibadah, dan ikhtiar manusia, mencerminkan prinsip harmonisasi antara ketergantungan pada sang Pencipta dan tanggung jawab moral individu, sebagaimana diungkapkan dalam kitab-kitab klasik hingga studi kontemporer⁹⁷³.

Takdir mubram merujuk pada segala kejadian yang telah ditentukan oleh Allah tanpa adanya syarat atau kondisi, seperti kematian setiap manusia dan waktu kematiannya secara umum⁹⁷⁴. Kegagalan penuh manusia dalam mengubah aspek ini menegaskan kekuasaan absolut Allah, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Kahf: 45: "Dan Allah memegang segala sesuatu. Maka setelah waktu tertentu, kematian akan datang kepadamu." Namun, Takdir mu'allaq menandai ketentuan kejadian yang tergantung pada tindakan manusia, misalnya kesuksesan dalam usaha, kesehatan, atau keselamatan. QS. 17: 139 menjelaskan bahwa Allah menetapkan takdir berdasarkan keputusan-keputusan manusia: "Dan apabila Kami berikan orang-orang yang Kami kehendaki suatu ni'mat, maka Kami menggantinya dengan ni'mat yang lebih baik dari padanya." Interaksi antara kedua dimensi ini menciptakan kerangka kerja yang memungkinkan manusia untuk berikhtiar semaksimal mungkin, sambil tetap menyadari bahwa keberhasilan akhirnya bergantung pada kehendak Allah⁹⁷⁵.

Peran doa dan amal menjadi saluran utama untuk memengaruhi Takdir mu'allaq. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim (no. 2672), Nabi Muhammad saw. menyatakan bahwa doa memiliki kekuatan untuk mengubah takdir, asalkan ia dipenuhi dengan kepatuhan dan keberpasrahan. Ini sejalan dengan pemikiran Al-Ghazali, yang dalam *Ihya Ulum al-Din* menekankan bahwa doa adalah bentuk komunikasi yang memperkuat hubungan antara pribadi dan Allah, mengaktifkan potensi takdir yang terbuka⁹⁷⁶. Amal ibadah juga tidak hanya menjadi sarana untuk memenuhi perintah Allah, tetapi juga sebuah mekanisme untuk memperluas ruang lingkup takdir positif. QS. 39: 44 menyatakan, "Dan apa saja yang kamu kerjakan, maka untuk pahala terhadap dirimu sendiri, dan hanya kepada Allah kamu dihimpunkan." Ini menunjukkan bahwa aktivitas manusia, meskipun berada dalam kerangka takdir, memiliki dampak langsung pada kondisi takdir yang bersifat mu'allaq⁹⁷⁷.

Namun, ikhtiar manusia tidak boleh dipahami sebagai penafian atas keberadaan Allah. Sebaliknya, ikhtiar adalah wujud ketaatan pada kehendak-Nya. Dalam konteks ini, Ibn Sina (Avicenna) dalam *The Book of Healing (Al-Shifa)* membahas bahwa manusia memiliki kebebasan untuk memilih jalan hidup, tetapi pilihan tersebut tetap tunduk pada hukum alam dan takdir ilahi⁹⁷⁸. Perspektif ini diperkuat oleh pandangan teologis yang mengaitkan ikhtiar dengan konsep hikmah (kebijaksanaan ilahi), di mana keberhasilan manusia dalam mengoptimalkan ikhtiar dianggap sebagai bagian dari rencana lebih luas Allah untuk menegakkan keseimbangan moral dan kosmik⁹⁷⁹.

Dalam hukum batin (hukum internal), seperti dalam sistem hukum Islam modern atau kontrak sosial, penerapan prinsip ikhtiar menjadi fondasi untuk menjamin keadilan dan tanggung jawab kolektif, sebagaimana diuraikan dalam karya-karya ulama kontemporer seperti Mohammad Hashim Kamali⁹⁸⁰.

Takdir dalam tradisi Islam bukanlah konsep yang membatasi manusia, melainkan kerangka yang memungkinkan individu untuk berkembang secara spiritual, intelektual, dan sosial. Perpaduan antara Takdir mubram dan mu'allaq, dikombinasikan dengan doa, amal, serta ikhtiar yang penuh kepercayaan, mencerminkan keseimbangan dinamis antara ketergantungan pada Allah dan inisiatif manusia. Seperti yang diulas oleh Al-Razi dalam Muntakhab al-Hikam, manusia dianugerahi kebebasan untuk memilih, tetapi keputusan-keputusan itu tetap dalam alur takdir yang lebih luas, yang membentuk identitas moral dan tujuan penciptaan⁹⁸¹.

Dampak Ontologis terhadap Penetapan Hukum

Dalam tradisi hukum Islam, konsep hukum tidak hanya berfungsi sebagai regulasi sosial tetapi juga mencerminkan keterkaitan antara ontologi (eksistensi kebenaran) dan teologi (pemahaman tentang Tuhan). Ontologi Islam, yang didasari oleh keyakinan pada qadar(takdir) dan tawakkul(pengharapan mutlak pada Tuhan), memposisikan hukum sebagai jembatan antara kehendak Ilahi dan kebebasan manusia. Dinamika ini menciptakan struktur hukum yang fleksibel namun tetap konsisten dengan prinsip teologis, sebagaimana terlihat dalam interaksi antara usaha (ikhtiyār) manusia dan kerendahan hati (tawakkul) terhadap Tuhan⁹⁸².

Fleksibilitas hukum dalam Islam tidak bertentangan dengan prinsip predestinasi (qadar) yang dihormati dalam agama ini. Sebaliknya, konsep ini memandang hukum sebagai alat untuk mewujudkan tujuan Ilahi yang universal, sebagaimana diwahyukan dalam al-Qur'an: "Sesungguhnya Allah memberikan petunjuk kepada siapa yang ia kehendaki. Dan Allah menerima taubat dari siapa yang ia kehendaki" (QS. 4:165). Ayat ini menunjukkan bahwa hukum beroperasi dalam kerangka qadar universal, di mana keputusan manusia tetap dianggap valid asalkan berlandaskan syariat. Fleksibilitas ini tercermin dalam prinsip istihsān (pemilihan yang paling bermanfaat) dalam fiqh, yang memungkinkan penyesuaian hukum terhadap konteks sosial yang berubah tanpa melawan akidah⁹⁸³.

Peran ontologi dalam hal ini muncul dari pemahaman bahwa hukum tidak bersifat statis tetapi menunjukkan kebijaksanaan Tuhan (hikmah) dalam mengatur dunia. Ibn Arabi (w. 1240 M) menyatakan bahwa hukum (sharī'ah) adalah manifestasi kehendak Ilahi, yang bersifat fleksibel karena Tuhan memiliki "hikmah yang meliputi segala ciptaan-Nya"⁹⁸⁴, fleksibilitas hukum tidaklah bertentangan dengan takdir, melainkan justru menegaskan kebesaran Tuhan yang mampu menyesuaikan aturan-Nya dengan kebutuhan kemanusiaan.

Etika dalam sistem hukum Islam secara khas menggabungkan dua prinsip yang terlihat bertolak belakang: usaha (ikhtiyār) dan tawakkul. Al-Qur'an menekankan pentingnya usaha, sebagaimana terungkap dalam ayat: "Dan berusaha kalian, dan semoga

beruntung di antara kalian” (QS. 25:54). Namun, keuntungan ini tidak bisa dicapai tanpa tawakkul, sebagaimana hadis Nabi: “Berharaplah kepada Allah, maka cukuplah Allah.” (HR. Abu Dawud).

Dalam konteks ontologi, penggabungan ini mencerminkan ketergantungan manusia pada dua dimensi realitas: kebebasan moral dan ketergantungan pada Tuhan. Fazlur Rahman menegaskan bahwa hukum Islam menghargai ikhtiyār sebagai bentuk kepercayaan Tuhan kepada manusia, tetapi juga menuntut tawakkul untuk mengakui bahwa keberhasilan akhir berada di tangan Tuhan⁹⁸⁵. Dinamika ini menciptakan etika hukum yang tidak absolut, tetapi dinilai berdasarkan niat dan upaya, sebagaimana terkandung dalam prinsip niyyātun kubār (niat adalah segalanya) dalam fiqh Akhmad.

Pada tingkat terdalam, hukum dalam Islam bertujuan untuk menjadikan manusia sebagai hamba (‘abid) yang taat. Al-Qur’an menyatakan: “Maka tetaplah wajib bagi kamu mengerjakan perintah Allah dan perintah Rasul apabila kamu benar” (QS. 3:134). Dalam konteks ontologi, penghambaan ini tidak hanya berupa penurutan mekanis terhadap hukum, tetapi juga transformasi kesadaran hukum menjadi praktik spiritual yang menyelaraskan diri dengan kehendak Ilahi.

Al-Ghazali, dalam *Ihya Ulum al-Din*, mengajarkan bahwa hukum berfungsi sebagai jalan untuk memurnikan niat dan mengembangkan sifat-sifat seperti kesabaran (ṣabr) dan syukur. Ini menunjukkan bahwa hukum memiliki dimensi metafisik: selain

mengatur hubungan sosial, hukum bertujuan membentuk karakter manusia agar selaras dengan prinsip ontologis Islam, yaitu keadilan dan kebijaksanaan Ilahi⁹⁸⁶.

Pandangan ontologis terhadap penetapan hukum Islam mengungkap bahwa hukum bukanlah lembaga sekuler yang berdiri sendiri, tetapi alat teologis yang mencerminkan kehendak Tuhan dan kebebasan manusia. Fleksibilitas hukum di kerangka takdir memungkinkan adaptasi tanpa mengingkari prinsip Ilahi; etika usaha dan tawakkul menegaskan ketergantungan manusia pada dua sumber realitas; dan hukum sebagai jalan penghambaan mengubah aturan hukum menjadi praktik batiniah yang mendekatkan manusia pada Tuhan, hukum Islam menjadi contoh unik bagaimana konsep ontologi dapat mengintegrasikan aspek temporal dan metafisik dalam membangun norma sosial.

Dimensi Etis, Moral, dan Kosmik Hukum Ghaib

Etika Spiritual dan Moralitas Hukum Malakuti

Hukum Malakuti, yang mencakup dimensi spiritual dan moral dalam sistem hukum Islam, berpangkal pada prinsip akhlak sebagai fondasi utama. Dalam konteks ini, akhlak tidak hanya merujuk pada perbuatan lahiriyah, tetapi juga pada fondasi etika batin yang memandu kebijaksanaan hukum. Al-Quran menekankan bahwa keadilan dan kebenaran terpatri dalam kesadaran moral manusia: “Sesungguhnya Allah memerintahkan kewajiban-kewajiban yang adil, ketaatan kepada orang tua, dan berbuat baik kepada tetua dan kepada anak-anak, serta menyayangi tetua yang sangat fakir (akan rizki)...” (QS. An-Nahl: 90)⁹⁸⁷. Ayat ini menunjukkan hubungan

intrinsik antara akhlak dan hukum, di mana keduanya saling memperkuat keterpencaran etika dalam struktur sosial.

Kesadaran batin (*mushaarat al-nafs*) memainkan peran kritis dalam pranata moral Malakuti. Seperti yang dijelaskan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, akhlak adalah "kebenaran yang tertanam dalam hati, yang tidak bisa dihapuskan oleh kejahatan atau kesalahan lahiriyah"⁹⁸⁸. Dalam pandangan ini, hukum tidak sekadar instrumen yuridik, melainkan alat pembinaan jiwa (*tazkiyat al-nafs*) yang mengarahkan manusia pada keselarasan antara kehendak ilahi dan kecenderungan alamiah diri. Relevansi ini diperkuat oleh kajian modern Fazlur Rahman, yang menyatakan bahwa hukum dalam Islam bertindak sebagai "sarana eksistensial untuk mencapai integrasi harmonis antara nilai transendental dan praksis historis manusia"⁹⁸⁹.

Peran hukum sebagai pembinaan jiwa pun mencakup tanggung jawab moral individu terhadap sistem kosmik. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab menekankan bahwa setiap perbuatan manusia memiliki dampak pada "skala keadilan alam semesta" (*mizan al-'adl*), di mana hukum berfungsi sebagai mekanisme untuk menjaga keseimbangan tersebut⁹⁹⁰. Contoh kongkret terdapat pada hadis Nabi, "Barangsiapa yang meninggalkan segala bentuk tindakan zalim, maka Allah akan memberinya bumi yang menampung dosanya" (HR. Tirmidzi)⁹⁹¹. Ini menggarisbawahi bahwa hukum Malakuti tidak hanya melibatkan manusia, tetapi juga mengakui keterhubungan etis dengan struktur kosmik. Hukum Ghaib, yang merujuk pada prinsip-prinsip hukum yang tersembunyi atau non-lokal, memiliki

dimensi kosmik yang mencakup konsep metafisik tentang nama (ism), kesadaran universal, dan hukum kausal yang melampaui ruang-waktu. Dalam konteks ini, perbedaan antara nama lahir (dikaitkan pada identitas sosial) dan nama ruh (terkait dengan identitas batin) menjadi kunci memahami implikasi etis dan moral hukum batin.

Nama lahir, yang sering kali berasal dari keterkaitan sejarah keluarga, rentan terhadap distorsi yang mengganggu harmoni kosmik. Sebaliknya, nama ruh, yang dikandung oleh cahaya ilahi (nur al-hayat), memperlihatkan esensi sejati manusia sebagai subjek penciptaan. Konsep ini diwujudkan dalam QS. Al-Kahf: 84-86, di mana Allah berfirman bahwa "Kami menciptakan segala sesuatu dengan ukuran," termasuk keberadaan individu yang tunduk pada "ukuran" (qadar) yang berlandaskan nama ilahi. Dalam pandangan pandai tasawuf seperti Ibn 'Arabi, nama ruh merupakan "cerminan pengalaman langsung diri ilahi" (dhawabit al-asma'), yang mengandung konsekuensi etis terhadap tindakan manusia⁹⁹².

Dari perspektif kosmologi, hukum Ghaib mengintegrasikan gagasan bahwa nama-nama ilahi (asma' Allah) adalah prinsip metafisik yang merajai struktur alam semesta. Fenomena ini selaras dengan teori keterkaitan cuaca-kuantum (quantum entanglement) yang dianalisis oleh fisikawan David Bohm, yang menyatakan bahwa semua entitas dalam alam ini berhubungan pada tingkat batin, meski tampak terpisah secara fisik⁹⁹³. Dalam konteks ini, kesalahan nama lahir yang tidak sejalan dengan nama ruh dapat memicu

disonansi etis dan moral, karena mengindikasikan ketidaksejalan antara eksistensi manusia dengan tujuan penciptaan (maqashid syariah).

Sebagai contoh, hadis Nabi yang menyebutkan bahwa *“Sesungguhnya kesehatan jiwa seseorang sesuai dengan kesehatan sifatnya, dan kesehatan sifatnya sesuai dengan keadilannya”* (HR. Ahmad)⁹⁹⁴, menunjukkan bahwa tanggung jawab moral tergantung pada kesadaran akan esensi batin (haqiqat nafs). Kecacatan nama lahir, yang terikat pada identitas materi, berpotensi mengakibatkan "kerusakan pada skala keadilan universal" (tadbir al-'adl), sebagaimana dicatat oleh Ahli tafsir sejarah seperti Sayyid Qutb⁹⁹⁵.

Dimensi Kosmik dan Keseimbangan Alam Zahir Ghaib

Dalam kosmologi Islam, alam semesta bukan hanya fenomena fisik yang tunduk pada hukum mekanik, melainkan struktur metafisis yang terjalin secara mendalam antara eksistensi lahiriah (zahir) dan realitas gaib (ghaib). Relasi ini tidak bersifat dikotomis, melainkan hierarkis dan integral, merujuk pada satu prinsip tunggal: tawhid, atau kesatuan mutlak Allah sebagai sumber segala wujud. Dalam kerangka ini, harmoni kosmik dipahami sebagai keseimbangan dinamis yang diciptakan dan dipelihara oleh Allah, yang menuntut partisipasi aktif manusia sebagai khalifah fil-ardh (pemimpin di muka bumi) dalam menjaga keseimbangan tersebut. Konsep ini melampaui pandangan reduksionis Barat yang memisahkan alam dari spiritualitas, dan menawarkan paradigma holistik di mana kerusakan alam merupakan gejala dari ketidakseimbangan moral dan spiritual yang mendalam⁹⁹⁶.

Harmoni kosmik dalam Islam, atau apa yang sering disebut sebagai mīzān (timbangan), merujuk pada keseimbangan universal yang diwahyukan oleh Allah dalam penciptaan segala sesuatu. Kata mīzān muncul dalam Al-Qur'an sebanyak 20 kali, dengan lebih dari setengahnya merujuk pada struktur moral dan kosmik secara simultan. Dalam Surah Al-Hadid 57:25, Allah berfirman: "Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan mīzān, agar manusia dapat menegaskan keadilan." Menariknya, mīzān tidak hanya dimaknai sebagai keadilan sosial, tetapi juga sebagai prinsip kosmis yang mendasari keteraturan alam, sebagaimana dikemukakan dalam Surah Ar-Rahman: *"Langit telah ditinggikan dan Dia letakkan mīzān (timbangan), supaya kamu jangan melampaui batas dalam (menetapkan) timbangan itu"* (55:7-8). Ayat ini secara eksplisit menghubungkan tindakan manusia dengan aturan kosmik, menyiratkan bahwa keseimbangan alam dan keseimbangan moral adalah dua sisi dari satu realitas yang sama⁹⁹⁷.

Dalam perspektif tasawuf klasik, para sufi seperti Ibn Arabi (1165-1240) mengembangkan konsep ini lebih jauh melalui prinsip al-tasjīl al-kawnī (pencatatan kosmis). Baginya, setiap elemen alam, mulai dari batu hingga bintang, memiliki "jiwa" atau nafs yang berdialog secara metafisik dengan Tuhan, dan setiap ekspresi kehidupan manusia baik amal baik maupun buruk menciptakan gelombang dalam lanskap ilahiyah ini⁹⁹⁸. Oleh karena itu, gangguan moral yang berupa kerakusan, eksploitasi alam, ketidakadilan sosial, atau

korupsi bukan hanya dosa pribadi, tetapi merupakan gangguan terhadap nizām al-kawn (tatanan alam semesta), yang memicu disharmoni alamiah. Fenomena kekeringan, banjir, kepunahan spesies, dan pemanasan global dapat dipahami bukan hanya sebagai hasil dari perubahan iklim antropogenik, tetapi juga sebagai manifestasi kausal dari pelanggaran terhadap amanah khalifah. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350), dalam karyanya *Madārij al-Sālikīn*, menyatakan bahwa bumi akan "meratap" karena kezaliman manusia, dan bahwa Allah menciptakan hukuman dunia dalam bentuk bencana alam sebagai bentuk ‘adl takwīnī (keadilan kosmik)⁹⁹⁹.

Konsep amanah sebagai khalifah menjadi kunci memahami peran manusia dalam sistem kosmik ini. Surah Al-Baqarah 2:30 menyebutkan bahwa Allah berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Ayat ini menandai posisi manusia sebagai makhluk yang diberi kebebasan dan tanggung jawab untuk mengelola bumi secara bertanggung jawab. Kata khalīfah bukan sekadar “pewaris” melainkan “pengelola”, “wakil”, atau “penjaga” yang bertindak atas nama Allah. Dalam konteks ini, eksploitasi alam yang tidak terkendali meruntuhkan otoritas moral manusia sebagai wakil Ilahi, dan menunjukkan kegagalan dalam memenuhi amānah tersebut. Menurut Fazlur Rahman, seorang pemikir Islam modern, amanah ini mencakup dimensi moral, intelektual, dan ekologis manusia harus memahami hukum alam bukan untuk menundukkan, tetapi untuk menyelaraskan diri dengan keseimbangan ilahiyah¹⁰⁰⁰.

Pemikiran ini selaras dengan pandangan eco-theology kontemporer yang menekankan bahwa agama harus mengambil peran sentral dalam krisis ekologis. Seyyed Hossein Nasr, dalam karyanya *The Need for a Sacred Science*, menyatakan bahwa “sebelum ada ekologi, ada teologi” yakni bahwa perbaikan lingkungan harus dimulai dari perbaikan spiritual manusia¹⁰⁰¹. Tanpa kembalinya kesadaran akan dimensi ghaib adanya Tuhan, hari akhir, akuntabilitas moral manusia akan terus menganggap alam sebagai komoditas semata. Padahal, menurut pandangan Islam, alam adalah ayat-ayat Tuhan (āyāt takwīniyyah) yang harus dibaca dan direnungkan, bukan dieksploitasi demi keserakahan sementara.

Dalam konteks global saat ini, ketegangan antara modernitas sekuler dan tradisi transenden menempatkan konsep keseimbangan kosmik sebagai tawaran epistemologis yang mendesak. Ilmu pengetahuan Barat telah mampu menganalisis gejala krisis ekologis, tetapi sering kali gagal menjawab pertanyaan mengapa manusia terus merusak meskipun tahu akan akibatnya. Jawaban Islam terletak pada diagnosis moral dan kosmik: bahwa kerusakan alam adalah gejala dari kejatuhan spiritual manusia, dan penyembuhannya memerlukan pemulihan hubungan dengan Allah, diri sendiri, dan alam, pelestarian lingkungan bukan hanya tindakan politik atau teknologis, melainkan ibadah kolektif yang bermakna metafisis¹⁰⁰².

Membangun kembali mīzān dalam peradaban modern memerlukan pendekatan yang terintegrasi antara sains, etika, dan

teologi. Pendidikan Islam harus mengintegrasikan ekologi berbasis Al-Qur'an, seperti dalam proyek Islam and Ecology yang dipelopori oleh Harvard University, yang menunjukkan bahwa nilai-nilai seperti ihsān (berbuat baik terhadap segala ciptaan), taqwa (kesadaran ilahiyah), dan tadabbur (perenungan terhadap alam) dapat menjadi dasar etika lingkungan Islam yang kokoh¹⁰⁰³. Khalifah yang sejati bukan yang menaklukkan alam, tetapi yang merawatnya sebagai bentuk ibadah dan perwujudan keadilan ilahiyah.

Implikasi Sosial dan Ekologis dari Qānūn Malakuti

Dalam kerangka epistemologi Islam, konsep Qānūn Malakuti merujuk pada hukum kosmis yang bersifat transenden sebuah prinsip ketatanegaraan ilahi yang mengatur alam semesta berdasarkan iradah (kehendak) dan hikmah (kebijaksanaan) Ilahi. Istilah Malakuti sendiri berasal dari akar kata mulk (kerajaan, kepemilikan), yang sering digunakan dalam teks-teks Al-Qur'an untuk menggambarkan wilayah ketuhanan yang meliputi langit, bumi, dan seluruh alam raya¹⁰⁰⁴. Berbeda dengan hukum sulthani yang terbatas pada kewenangan politik manusia, malakuti mencerminkan tatanan yang universal, holistik, dan terintegrasi menyatukan dimensi metafisis, sosial, dan ekologis dalam satu payung ontologis. Dalam pengembangan fiqih kontemporer, konsep ini menawarkan paradigma baru yang melampaui reduksionisme hukum positif, sekaligus menghadirkan kerangka normatif bagi keadilan sosial dan keberlanjutan ekologis.

Implikasi sosial dari penerapan Qānūn Malakuti terletak pada komitmennya terhadap keadilan ('adl) sebagai prinsip sentral.

Dalam perspektif Islam, keadilan bukan semata realisasi distribusi ekonomi, melainkan ekspresi dari keseimbangan kosmis yang harus diwujudkan dalam relasi sosial, politik, dan ekonomi. Al-Qur'an secara tegas menyatakan, "Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan Mizan (timbangan keadilan), agar manusia dapat menegakkan keadilan" (QS. Al-Hadid: 25)¹⁰⁰⁵. Ayat ini menegaskan bahwa keadilan merupakan amanat ilahi yang diturunkan bersama tatanan legal dan moral. Dalam konteks sosial, ini berarti bahwa struktur masyarakat terutama dalam pengelolaan sumber daya, kekuasaan, dan akses terhadap layanan dasar harus diselaraskan dengan prinsip keseimbangan malakuti, yang menolak eksploitasi, ketimpangan, dan dominasi. Fiqih yang dibangun atas dasar Qānūn Malakuti tidak hanya mengatur transaksi harta, tetapi juga mengawasi tatanan sosial secara menyeluruh, menuntut reformasi institusi yang dehumanisasi dan tidak berkelanjutan¹⁰⁰⁶.

Qānūn Malakuti memberikan dasar teologis bagi spiritualitas ekologis yang mendalam. Alam bukan objek eksploitasi, melainkan bagian dari mulk Allāh kepemilikan mutlak Tuhan yang harus dijaga dengan amanah (khalifah). Hadis Nabi Muhammad SAW mencatat: "Dunia ini manis dan hijau, dan sesungguhnya Allah telah menjadikan kalian sebagai khalifah di atasnya. Ia memperhatikan bagaimana kalian bertindak" (HR. Muslim)¹⁰⁰⁷. Ayat dan hadis ini menempatkan manusia bukan sebagai tuan atas alam, melainkan sebagai penjaga yang bertanggung jawab secara spiritual dan etis.

Pendekatan ekologis dalam paradigma malakuti berbeda dari instrumentalisme Barat, karena menolak dikotomi antara manusia dan alam. Alam dipandang sebagai ayat-ayat kauniyyah tanda-tanda kebesaran Ilahi yang harus dibaca, dipahami, dan dihormati. Maka, kerusakan lingkungan bukan sekadar pelanggaran ekologis, melainkan jirm dīnī (dosa teologis) yang mengganggu harmoni kosmis¹⁰⁰⁸.

Fiqih Malakuti sebagai paradigma peradaban, oleh karena itu, merupakan respons komprehensif terhadap krisis multidimensi yang dihadapi umat manusia: ketidakadilan sosial, krisis iklim, dan krisis spiritual. Paradigma ini tidak hanya mengandalkan ijtihad hukum, tetapi juga memadukan sains, teologi, dan etika dalam satu kerangka integral. Seperti yang diuraikan oleh Nasr dalam karyanya *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, degradasi lingkungan merupakan konsekuensi logis dari sekularisasi dan alienasi manusia dari dimensi ilahinya¹⁰⁰⁹. Oleh sebab itu, transformasi peradaban harus dimulai dari restorasi hubungan manusia dengan Tuhan, dirinya sendiri, dan alam. FiQih Malakuti menawarkan model seperti ini: hukum yang tidak hanya mengatur ibadah atau perdagangan, tetapi juga membangun tatanan sosial yang adil dan ekosistem yang lestari berdasarkan kehendak Ilahi.

Dalam praksis, penerapan Qānūn Malakuti menuntut rekonstruksi metodologi fiqih. Fiqih tradisional yang bersifat kasuistik dan prosedural perlu diperluas menjadi fiqih sistemik yang mampu membaca realitas global. Ini berarti mengembangkan maqāṣid al-sharī'ah secara eksplisit ke dalam dimensi ekologis,

seperti yang dicetuskan oleh ulama kontemporer seperti Jasser Auda dan Syed Nadwi¹⁰¹⁰. Misalnya, perlindungan terhadap lingkungan (ḥifẓ al-bi'ah) harus ditempatkan sebagai bagian dari tujuan syariah yang lima (dīn, nafs, nasl, 'aql, mal), bahkan mungkin sebagai tujuan keenam yang urgensi kontempornya tak terbantahkan. Melalui pendekatan seperti ini, fiqih tidak lagi statis, tetapi menjadi alat transformasi sosial yang dinamis dan berkelanjutan.

Qānūn Malakuti bukan sekadar konsep abstrak, melainkan undangan ilahi untuk membangun ummah yang adil dan mamlakah yang harmonis peradaban yang tidak hanya memenuhi kebutuhan generasi kini, tetapi juga menghormati hak generasi mendatang dan hak alam itu sendiri. Dalam dunia yang terfragmentasi antara agama dan sains, spiritualitas dan teknologi, manusia dan alam, paradigma ini menawarkan jembatan epistemologis dan moral yang mampu menyatukan kembali apa yang telah terpecah. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Ar-Ra'd: 2, "Allah-lah yang meninggikan langit dan meletakkan neraca (keadilan), agar kamu jangan melampaui batas dalam timbangan itu" sebuah seruan universal untuk menegakkan keseimbangan dalam segala aspek kehidupan¹⁰¹¹.

FORMULASI TEORI BARU: FIQIH MALAKUTI

Latar Kelahiran Konsep Fiqih Malakuti

Kritik terhadap Fiqih Positivistik Zahir

Kelahiran konsep fiqih malakuti tidak dapat dipahami secara isolatif, melainkan harus ditempatkan dalam konteks kritis terhadap paradigma fiqih yang selama ini mendominasi wacana hukum Islam terutama pendekatan fiqih yang bersifat legal-formal, prosedural, dan cenderung reduktif. Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer, terutama pada abad ke-20 dan awal abad ke-21, muncul sebuah kegelisahan intelektual yang mendalam atas transformasi fiqih dari sebuah sistem pengetahuan yang integral dan transformatif menjadi semata-mata teknokrasi normatif yang terlepas dari dimensi spiritual, etis, dan kesadaran batin (ma'rifah)¹⁰¹². Fenomena ini sering disebut sebagai hegemoni fiqih positivistik zahir, yaitu pendekatan fiqih yang memperlakukan hukum Islam sebagai kumpulan aturan formal yang statis, terkotak-kotak berdasarkan bab-bab fikih, dan diaplikasikan secara mekanistik tanpa menyentuh substansi maqāṣid, konteks sosial, maupun transformasi jiwa¹⁰¹³. Dalam kerangka ini, hukum menjadi alat kontrol sosial yang bersifat eksternal, sementara dimensi internalitas seperti niat, kesadaran moral, dan kedekatan dengan

Tuhan diperlakukan secara marginal atau bahkan terasingkan dari proses legal.

Reduksi hukum Islam menjadi sistem normatif teknis mencerminkan sebuah rasionalitas instrumental yang serupa dengan hukum positif (state law), meskipun menggunakan terminologi syariah¹⁰¹⁴. Pendekatan seperti ini sering kali mengabaikan kompleksitas realitas manusia sebagai ‘abd (hamba) sekaligus khalifah (wakil Tuhan di bumi) yang tidak hanya tunduk pada aturan, tetapi juga dipanggil untuk memahami makna di balik perintah-perintah ilahi. Akibatnya, muncul kesenjangan antara hukum dan jiwa antara kewajiban ritual dan kesadaran transendental, antara ketaatan lahiriah dan kehadiran batiniah. Dalam konteks ini, fiqh positivistik zahir dianggap gagal membangun masyarakat yang tidak hanya taat secara formal, tetapi juga saleh secara spiritual, adil secara sosial, dan bijak secara etis¹⁰¹⁵. Kritik terhadap dominasi pendekatan legal-formal ini menjadi semakin relevan di tengah krisis moral, korupsi sistemik, dan kekosongan spiritual dalam masyarakat Muslim kontemporer, meskipun tingkat kepatuhan terhadap ritual ibadah formal relatif tinggi¹⁰¹⁶.

Dalam menyikapi kebuntuan epistemologis ini, muncul gagasan fiqh malakuti sebagai respons filosofis dan praktis. Istilah malakuti berasal dari kata al-malakūt, yang dalam kosmologi Islam merujuk pada alam ghaib yang menjadi wilayah kekuasaan mutlak Allah, tempat malaikat dan hakikat-hakikat ruhaniah berada¹⁰¹⁷. Dalam pemikiran tafsir dan teologi Islam, malakūt sering diposisikan

sebagai dimensi yang lebih tinggi dari *mulk* (alam fisik yang tampak) dan *nafs* (kesadaran diri yang terperangkap dalam *ego*)¹⁰¹⁸, *fiqih malakuti* tidak sekadar menawarkan pendekatan baru dalam hukum Islam, tetapi menuntut reorientasi radikal terhadap epistemologi *fiqih* itu sendiri dari hukum yang bersifat *zahiri* dan prosedural menuju hukum yang *bāṭini*, *maknawi*, dan transformasional¹⁰¹⁹.

Fiqih malakuti lahir dari keyakinan bahwa *syariah* bukan hanya sistem hukum, tetapi cara hidup yang menyatukan *eksoteris* (*zahir*) dan *esoteris* (*batin*), struktur sosial dan transformasi spiritual, norma dan makna. Pendekatan ini mengusulkan bahwa setiap hukum harus dihayati, bukan hanya diamalkan. *Ibadah* bukan hanya dilakukan karena wajib, tetapi karena adanya kesadaran akan kehadiran Tuhan (*iḥsān*), sebagaimana ditegaskan Nabi Muhammad SAW dalam hadis Jibril: "Ihsan adalah kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya, dan jika kamu tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu"¹⁰²⁰. Dalam konteks *fiqih malakuti*, kewajiban shalat bukan hanya persoalan rukun dan syarat, tetapi juga kesadaran bahwa shalat adalah *mi'rāj al-mu'min* pendakian ruh ke hadirat Ilahi¹⁰²¹. Begitu pula zakat bukan hanya kewajiban finansial, tetapi latihan penyucian harta dan jiwa dari sifat tamak dan egoisme.

Dengan menekankan keterhubungan antara hukum dan kesadaran batin, *fiqih malakuti* membuka ruang bagi penyatuan *fiqh* dan *taṣawwuf* yang selama ini sering dianggap dua ranah yang terpisah. Ia menolak dikotomi antara hukum dan tasawuf, *fikih* dan *ma'rifah*, dan menawarkan paradigma integratif yang melihat

ibadah dan muamalah sebagai proses penyucian diri (tazkiyat al-nafs) sekaligus pengabdian sosial (‘ibādah ijtīmā’iyyah)¹⁰²². Dalam ranah sosial, fiqh malakuti juga menuntut reinterpretasi hukum-hukum muamalah, pidana, dan negara dengan mempertimbangkan prinsip keadilan (‘adl), kasih sayang (rahmah), dan pemeliharaan kemaslahatan (maṣlaḥah), bukan hanya dalam tataran teknis, tetapi dalam dimensi spiritual dan etis¹⁰²³.

Kelahiran fiqh malakuti merupakan upaya membongkar hegemoni rasionalitas instrumental dalam hukum Islam dan mengembalikannya ke akar ontologisnya sebagai wahyu yang hidup dan dialogis. Ia bukan sekadar reformasi metodologis, melainkan revolusi spiritual dalam pemahaman umat terhadap hukum-Nya. Dalam kerangka ini, hukum Islam tidak lagi dipahami sebagai kumpulan aturan yang membelenggu, melainkan sebagai jalan (ṭarīqah) menuju kedekatan dengan Tuhan dan pembebasan manusia dari tirani hawa nafsu, kezaliman sosial, dan kebutaan spiritual. Konsep ini menjadi semakin penting di era modernitas yang terfragmentasi, di mana manusia mengalami krisis makna meskipun dikelilingi oleh regulasi yang intensif¹⁰²⁴.

Sebagai paradigma baru, fiqh malakuti menuntut pendekatan multidisipliner yang menggabungkan tafsir, ushul fiqh, teologi, psikologi spiritual, dan filsafat ilmu. Ia menantang para ulama dan intelektual Muslim untuk melampaui batas-batas tradisional pemikiran hukum dan membuka dialog kreatif antara wahyu dan realitas kontemporer, antara norma dan kesadaran. Tanpa pengembangan semacam ini, fiqh akan terus terjebak dalam siklus

reproduksi hukum yang tidak menyentuh akar persoalan manusia: ketidakadilan, keterasingan, dan kehampaan batin¹⁰²⁵.

Kritik terhadap Tasawuf Subjektif

Tasawuf subjektif, yang sering kali menempatkan pengalaman kasyf (pembongkaran) dan ilham (inspirasi) sebagai sumber kebenaran utama, telah menjadi titik kontroversi dalam studi agama Islam kontemporer. Kritik terhadap pendekatan ini bergantung pada tiga aspek utama: klaim absolut atas pengalaman spiritual tanpa verifikasi syar'i, subjektivitas yang tidak seimbang dalam praktek spiritual, dan risiko penyimpangan aqidah serta hukum. Kritik ini tidak hanya mencerminkan ketegangan antara tradisi mistis dan hukum Islam, tetapi juga mengangkat pertanyaan mendalam tentang status epistemologis pengalaman batin dalam konteks relasi antara akal, wahyu, dan praktik religious.

a. Klaim Absolut terhadap Kasyf dan Ilham

Dalam lanskap spiritual Islam, tasawuf menempati posisi yang unik sebagai jalan internalisasi dan penceraman nilai-nilai transendental. Inti dari praktik ini sering kali terletak pada upaya mencapai pengetahuan langsung tentang Tuhan, yang dikenal dengan berbagai terminologi, seperti *ma'rifa* (makrifat), *kasyf*, dan *ilham*. *Kasyf* secara harfiah berarti "penyingkapan tirai", merujuk pada sebuah momen di mana realitas gaib atau hakikat ilahi terungkap kepada hati seorang salik, sementara *ilham* adalah inspirasi atau firasat ilahi yang dititipkan ke dalam jiwa seseorang¹⁰²⁶. Namun, seiring perjalanan sejarah, pengalaman

mistis ini menghadapi ujian epistemologis yang paling mendasar: apakah pengalaman subjektif ini dapat dianggap sebagai sumber kebenaran yang otonom dan absolut? Prinsip utama dari kritik terhadap apa yang sering disebut "tasawuf subjektif" adalah justru klaim absolut ini, yang memposisikan *kasyf* dan *ilham* sebagai otoritas tertinggi, terkadang di atas nas Al-Qur'an dan Sunnah.

Secara fundamental, klaim absolut terhadap *kasyf* dan *ilham* mengandung sebuah cacat epistemologis yang signifikan. Ia menginduksikan sebuah bentuk solipsisme spiritual, di mana realitas kebenaran ditentukan semata-mati oleh validitas pengalaman interior individu tanpa memerlukan koreksi eksternal. Dalam kerangka ini, kebenaran menjadi relatif dan terikat pada psikologi dan kondisi spiritual subjek pelaku. Paradigma ini berlawanan langsung dengan semangat Islam yang membangun fondasi kebenarannya atas wahyu yang objektif dan universal. Al-Qur'an sendiri, sebagai sumber primer, menawarkan sebuah kriteria epistemologis yang menolak dominasi semacam ini. Seperti dalam Surah Ar-Ra'd, ayat 19, yang secara implisit mengajak untuk berpegang pada bukti yang jelas (*bayyinaat*) dan tidak menyerah pada dugaan atau keyakinan subjektif semata¹⁰²⁷. Ayat ini, meskipun konteks spesifiknya berbeda, mengandung prinsip universal bahwa kebenaran agama harus didasarkan pada landasan yang terverifikasi dan dapat diuji, bukan sekadar momen penyingkapan pribadi yang tidak dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya di ruang publik keagamaan.

Ancaman yang timbul dari absolutisasi *kasyf* semakin nyata ketika ia dihadapkan pada hadis-hadis yang membatasi klaim wahyu dan ilham. Nabi Muhammad SAW secara tegas memperingatkan tentang bahaya mendustakan Allah dengan mengklaim wahyu yang tidak pernah diterima, sebuah peringatan yang relevan tidak hanya untuk nabi palsu tetapi juga bagi siapa pun yang melewatkan ilham pribadi sebagai perintah ilahi¹⁰²⁸. Hadis ini berfungsi sebagai pagar syariat (*siyāq syar'ī*) yang menjaga otoritas wahyu dari kontaminasi pengalaman subjektif yang tidak terkendali. John L. Esposito, seorang pakar Islam terkemuka dari Barat, dalam analisisnya tentang dinamika spiritual di dunia Muslim, menggarisbawahi bahwa klaim-klaim spiritualis yang tidak terikat pada kerangka syariat dan tradisi intelektual Islam cenderung menciptakan "ilusi spiritual" yang berpotensi memecah belah umat dan mengabaikan peran krusial akal dalam menafsirkan agama¹⁰²⁹. Esposito menyoroti bagaimana fenomena ini dapat menghasilkan inkonsistensi doktrinal dan bahkan antinomianisme (penolakan terhadap hukum) di bawah bendera "kebenaran batiniah" yang lebih tinggi.

Dari perspektif pemikiran Islam di Nusantara, kritik serupa juga dikemukakan oleh ulama-ulama besar yang berpegang teguh pada peta epistemologi Islam yang mapan. Buya Hamka, misalnya, dalam tafsir Al-Azharnya, senantiasa menempatkan interpretasi Al-Qur'an dan Sunnah sebagai pijakan utama, dan memandang segala bentuk "pengetahuan batin" harus tunduk kepada validasi nas. Baginya, cahaya hati yang benar (*nur al-qalb*) adalah cahaya yang

dipantulkan oleh cahaya Al-Qur'an, bukan cahaya yang berdiri sendiri¹⁰³⁰. Klaim *kasyf* yang bertentangan dengan teks yang sharih (jelas) secara otomatis ditolak sebagai produk dari hawa nafsu atau bahkan bisikan setan. Posisi Hamka ini merefleksikan semangat Ahlussunnah wal-Jama'ah di Nusantara yang selalu berusaha menyeimbangkan antara lahir dan batin, syari'ah dan hakikat, tanpa mengorbankan satu sama lain.

Secara teoretis, solusi atas dilema ini terletak pada konstruksi ulang sebuah hermeneutika integratif yang mengakui keberadaan *kasyf* dan *ilham* sebagai dimensinya, tetapi tidak sebagai sumbernya. Imam Al-Ghazali, yang sering dianggap sebagai tokoh yang berhasil mensintesis tasawuf dengan ortodoksi, menawarkan sebuah kerangka kerja yang sangat berguna. Dalam karya monumentalnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Al-Ghazali membagi ilmu menjadi dua kategori: ilmu mu'amalah (praktikal) dan ilmu mukasyafah (penyingkapan)¹⁰³¹. Namun, ia secara tegas menempatkan ilmu mukasyafah sebagai puncak dan buah dari ilmu syari'ah, bukan sebagai jalur alternatif atau yang lebih tinggi. Baginya, *kasyf* berfungsi sebagaimana rasa (*dhawq*) yang memberikan kepastian batiniah terhadap kebenaran yang telah diketahui melalui dalil naqli dan aqli. Oleh karena itu, jika sebuah *kasyf* bertentangan dengan hukum syariat yang jelas, maka menurut Al-Ghazali, *kasyf* tersebut harus ditolak karena ia bukanlah cahaya ilahi, melainkan "fatamorgana" yang diciptakan oleh nafsu¹⁰³². Model ini menempatkan *naql* (wahyu) sebagai fondasi, *'aql* (akal) sebagai alat pemahaman dan verifikasi,

dan *kasyf* sebagai penguji dan pemberi cita rasa spiritual. Mengadopsi model hermeneutika integratif ini menjadi semakin mendesak di era kontemporer, di mana informasi dan klaim spiritual tersebar dengan cepat melalui media digital. Tanpa sebuah kriteria epistemologis yang jelas, umat Islam rentan terhadap figur-figur yang mengklaim memiliki "pengetahuan khusus" melalui *kasyf* atau *ilham* untuk membenarkan ajaran-ajaran yang menyimpang. Sebuah kerangka kerja yang kokoh harus memastikan bahwa pengalaman spiritual, betapapun dalam dan personalnya, senantiasa berada dalam orbit otoritas Al-Qur'an dan Sunnah. Carl Ernst, seorang orientalis yang mendalami tasawuf, juga mencatat bahwa tariqah-tariqah Sufi yang bertahan dan dihormati adalah mereka yang menjaga disiplin dan mengikat praktik spiritual mereka pada silsilah yang kembali kepada Nabi dan pada ajaran syariat¹⁰³³. Hal ini menunjukkan bahwa "kesehatan" spiritual sebuah komunitas sangat bergantung pada kemampuannya untuk menundurkan pengalaman subyektif di bawah kebenaran transenden yang telah diwahyukan.

Klaim absolut terhadap *kasyf* dan *ilham* sebagai sumber kebenaran otonom merupakan sebuah distorsi epistemologis yang membahayakan integritas wacana Islam. Meskipun pengalaman spiritual adalah komponen yang berharga dalam perjalanan seorang muslim, ia tidak boleh diangkat menjadi hakim tertinggi atas nas-nas ilahi. Sebaliknya, ia harus difungsikan sebagai elemen konfirmator dan emosional dalam sebuah hermeneutika yang lebih luas, di mana wahyu menjadi teks, akal menjadi metode,

dan *kasyf* menjadi rasa. Tasawuf dapat menjalankan fungsinya sebagai penjaga hati (*qalb*) tanpa merusak fondasi syariat, memastikan bahwa pencerahan batiniah selalu sejalan dengan petunjuk transenden yang telah jelas.

b. Subjektivitas Spiritual Tanpa Verifikasi Syar'i

Dalam peta pemikiran Islam, tasawuf menempati posisi yang unik dan sering kali paradoksal. Sebagai jalan interior (*bathin*) yang menggapai makna spiritual terdalam dari wahyu, tasawuf menawarkan dimensi pengalaman religius yang transenden. Namun, di dalam perjalanannya, terdapat arus yang meminggirkan kerangka eksternal syar'i, sehingga melahirkan fenomena yang dapat dikategorikan sebagai subjektivitas spiritual tanpa verifikasi syar'i. Fenomena ini, meskipun diakui sebagai puncak pengalaman religius dalam tradisi tasawuf, menimbulkan dilema epistemologis dan normatif yang signifikan ketika berdiri tanpa landasan verifikasi syar'i yang kokoh. Esai ini akan mengkaji secara kritis krisis epistemologis ini dengan menganalisis bagaimana pengalaman batin yang tidak terverifikasi berpotensi merusak tatanan normatif Islam, sebagaimana tercermin dalam diskursus klasik dan kontemporer.

Kritik fundamental terhadap model tasawuf subjektif berakar pada dominasi pengalaman personal yang dipandang sebagai sumber kebenaran primer, menggeser posisi teks wahyu dan ijma' ulama. Dalam aliran Sufi tertentu, pengalaman mistis seperti *kasyaf* (pembukaan hijab) atau *dzauf* (rasa spiritual) dianggap memiliki otoritas yang bahkan melampaui nash Al-Quran

dan Hadis. Seorang *salik* (penempuh jalan spiritual) yang telah mencapai maqam tertentu mungkin merasa terbebas dari kewajiban ritual formal seperti shalat lima waktu yang diganti dengan "shalat hakikat" karena hatinya telah terus-menerus berada dalam keadaan mengingat Allah¹⁰³⁴. Pendekatan ini secara implisit menolak mekanisme ijtihad yang terstruktur dalam usul fiqih, yang secara metodologis mensyaratkan adanya dalil dari Al-Quran, Sunnah, *ijma'*, dan qiyas. Sebagai analogi, kondisi ini mirip dengan seorang arsitek yang membangun gedung pencakar langit berdasarkan impiannya semalam, mengabaikan perhitungan teknis, uji material, dan standar konstruksi yang telah disepakati secara ilmiah; hasilnya mungkin menakjubkan secara estetis, namun rapuh secara struktural dan berpotensi runtuh. Pengabaian terhadap fondasi syar'i ini, pada titik ekstrem, dapat mengarah pada antinomianisme penolakan terhadap hukum yang secara fundamental bertentangan dengan semangat Islam sebagai agama (*din*) yang memadukan antara iman, Islam, dan ihsan.

Secara historis, tendensi ini telah diamati oleh para peneliti orientalis dan sarjana Islam. Annemarie Schimmel, dalam karya besarnya, menunjukkan bahwa sebagian besar Sufi abad pertengahan, terutama dari aliran "introversi," cenderung mengakui pengalaman pribadi mereka sebagai suatu bentuk "wahyu mini" (*al-wahyu al-saghir*) atau ilham ilahi¹⁰³⁵. Bagi mereka, ketika hati telah dibersihkan dari kotoran dunia, ia menjadi cermin yang menerima cahaya ilahi secara langsung, sebuah proses yang dianggap sah dan bahkan lebih otentik dalam menangkap hakikat

kebenaran daripada sekadar mempelajari teks. Status spiritual yang tinggi, seperti yang dinisbatkan kepada para *wali*, dianggap memberikan mereka kewenangan khusus (*takwil*) untuk menafsirkan syariat di luar pemahaman orang awam. Pandangan ini, meskipun memiliki daya tarik spiritual yang dalam, menciptakan epistemologi ganda di mana kebenaran bersumber dari dua jalur yang bersaing: jalur tekstual-objektif dan jalur spiritual-subjektif. Padahal, dalam kerangka Islam universal, ketaatan diukur dari kepatuhan pada aturan yang eksplisit, bukan pada interpretasi pribadi yang tak terbatas, sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadis yang mendefinisikan takwa sebagai ketaatan kepada Allah melalui aturan yang diberlakukan oleh Nabi Muhammad saw.¹⁰³⁶. Definisi ini secara tegas menempatkan praktik Nabi sebagai parameter normatif yang final, menutup ruang untuk klaim spiritualitas yang menyimpang dari sunnah.

Dalam konteks pemikiran Islam modern, konflik teoretis antara pengalaman spiritual dan verifikasi tekstual ini mengalami rekonstruksi. Sherman A. Jackson, seorang sarjana Islam kontemporer, secara tajam mengamati bagaimana fragmentasi epistemologis pemisahan antara spiritualitas, hukum, dan teologi telah melemahkan khazanah intelektual Islam¹⁰³⁷. Jackson menekankan pentingnya menyeimbangkan pengalaman batin (*'ilm al-ladunni*) atau keindahan spiritual dengan disiplin verifikasi tekstual untuk menghindari penyelewengan normatif. Baginya, tasawuf yang otentik bukanlah yang membebaskan diri dari syariat, melainkan yang memperdalam makna di balik simbol-simbol

syariat. Sinergi antara *syari'ah* dan *haqiqah* bukanlah hubungan antitesis, melainkan hubungan simbiotik di mana *syari'ah* adalah pohonnya dan *haqiqah* adalah buahnya. Tanpa akar yang kuat dalam tanah *syar'i*, pohon spiritualitas tidak akan mampu berbuah dengan sempurna. Kritik terhadap subjektivitas spiritual tanpa verifikasi bukanlah serangan terhadap spiritualitas itu sendiri, melainkan upaya untuk menempatkannya kembali pada rel yang benar dalam kerangka Islam holistik. Verifikasi *syar'i* berfungsi sebagai sistem imunologis bagi tubuh pemikiran Islam, yang menyaring dan menolak pengalaman spiritual yang anomali atau berpotensi patogen, sehingga menjaga kesehatan dan integritas ajaran secara keseluruhan.

Fenomena subjektivitas spiritual tanpa verifikasi *syar'i* mengungkap sebuah paradoks mendasar dalam sejarah pemikiran Islam. Meskipun menawarkan jalan langsung keintiman dengan Tuhan, dominasi pengalaman subjektif yang tidak diuji oleh kaidah-kaidah *syar'i* berpotensi menciptakan eklektisisme berbahaya, merusak kesatuan ummah, dan mendegradasi status wahyu sebagai satu-satunya sumber hukum dan aqidah yang bindung. Tantangan bagi umat Islam zaman now adalah merekonstruksi sebuah model spiritualitas yang dalam (*ihsan*) tanpa harus mengorbankan kepatuhan (*islam*) dan keimanan (*iman*) yang terstruktur. Hal ini membutuhkan sebuah hermeneutika integratif, di mana pengalaman spiritual tidak dilihat sebagai antitesis dari teks, melainkan sebagai iluminasi yang memperkaya pemahaman terhadap teks itu sendiri, selalu berada di bawah pengawasan

metodelogis yang diwariskan oleh para ulama muktabar. Hanya melalui keseimbangan ini, tasawuf dapat berfungsi kembali sebagai jantung yang memompa kehidupan spiritual ke dalam tubuh syar'i, bukan sebagai kanker yang menggerogotnya dari dalam.

c. Potensi Penyimpangan Aqidah dan Hukum

Tasawuf, sebagai dimensi batin (batin) dari Islam, telah lama menempati posisi sentral dalam pengalaman keagamaan umat. Jalur spiritual ini menawarkan jalan (tariqa) bagi seorang mukmin untuk mencapai ma'rifat, sebuah pemahaman mendalam dan intuitif akan keagamaan Ilahiah. Namun, di dalam khazanah tasawuf sendiri terdapat spektrum pendekatan yang luas, mulai dari yang kokoh berpijak pada pilar syariat hingga yang cenderung mengutamakan pengalaman subjektif secara eksklusif. Pendekatan terakhir, yang sering kali disebut sebagai tasawuf subjektif, menempatkan puncak spiritualitas dalam wujud *dzauq* (rasa), *kasyf* (pengungkapan gaib), dan ilham (ilham) sebagai sumber epistemologi primer yang berpotensi menANDINGI, bahkan dalam kasus ekstrem menyalip, otoritas teks wahyu. Karya ini berargumen bahwa meskipun tasawuf subjektif bertujuan mencapai kedekatan personal dengan Yang Ilahi, landasan epistemologis yang tidak terikat pada nash (teks suci) membawanya pada zona berbahaya penyimpangan dari prinsip aqidah dan hukum Islam. Dinamika ini menciptakan benturan ontologis antara kebenaran objektif yang terwahyukan dan kebenaran subjektif yang dirasakan, yang pada gilirannya dapat menggerus fondamentalisasi syariat dan memunculkan relativisme teologis.

Kritik fundamental terhadap tasawuf subjektif berakar pada masalah sumber pengetahuan (epistemologi). Dalam kerangka metodologi Islam klasik, hirarki sumber pengetahuan berjalan secara kaskading: Al-Quran sebagai sumber primer, diikuti oleh Sunnah Nabi Muhammad SAW sebagai penjelas dan perincian, kemudian *ijma'* (konsensus ulama), dan terakhir *qiyas* (analogi). Pendekatan tasawuf subjektif, sebaliknya, kerap kali menempatkan pengalaman batiniah sebagai sumber pengetahuan otonom, yang mampu memberikan pemahaman agama secara langsung tanpa perantara tekstual. Paradigma ini berisiko tinggi menabrak pagar yang dibangun oleh syariat. Sebagai contoh, seseorang yang terhanyut dalam kegamangan "cinta ilahi" universal mungkin menafsirkan shalat tahajjud sebagai ibadah yang bisa dilakukan kapan saja saat "rasa spiritual" muncul, mengabaikan batasan waktu yang sangat ditentukan oleh syariat. Praktik semacam ini, meskipun niatnya mungkin tulus, secara de facto telah menciptakan sebuah bentuk ibadah baru yang tidak pernah dicontohkan oleh Nabi. Inilah yang menjadi inti peringatan dalam hadis yang masyhur: "Barangsiapa yang mengada-adakan sesuatu dalam urusan (agama) kami ini yang tidak ada padanya, maka ia tertolak"¹⁰³⁸. Hadis ini berfungsi sebagai benteng normatif, menegaskan bahwa inovasi ritual (*bid'ah*) sekalipun lahir dari pengalaman spiritual yang dalam tidak memiliki legitimasi dalam kerangka ajaran Islam.

Implikasi dari epiSTEMologi yang menyimpang ini tidak hanya berdampak pada ranah praktis (*fiqh*), tetapi lebih berbahaya lagi ketika merembes ke wilayah keyakinan (*aqidah*). Ketika rasa dan

intuisi menjadi tolok ukur kebenaran, konsep-konsep fundamental Islam seperti *tawhid* (keesaan Tuhan), *wala'* (loyalitas) dan *bara'* (pengingkaran), serta eksklusivitas kebenaran Islam, dapat menjadi tergerus. Contoh yang paling menonjol adalah adopsi gagasan "kasih sayang universal" yang dipahami secara egaliter dan tanpa pembeda. Pandangan ini, jika diambil secara mentah tanpa filter syariat, dapat berbenturan dengan konsep *taqwa* yang membedakan antara seorang mukmin dan non-mukmin sebagai bagian dari realitas kosmologis yang diakui oleh Al-Quran¹⁰³⁹. Studi kontemporer yang dilakukan oleh Nasser Hussain, misalnya, mengungkap bagaimana beberapa aliran Sufi modern secara sadar mengadopsi dan mempromosikan "pluralisme agama" sebagai puncak universalisme spiritual mereka, sebuah pemikiran yang secara implisit maupun eksplisit menantang klaim kebenaran final dan eksklusif Islam¹⁰⁴⁰. Dalam perspektif ini, perbedaan agama tidak lagi dipandang sebagai masalah haqq (kebenaran) dan bathil (kebatilan), melainkan sekadar jalur-jalur budaya yang setara menuju Tuhan yang sama, sebuah pandangan yang secara fundamental bertentangan dengan ayat-ayat Al-Quran yang menegaskan kebenaran Islam sebagai satu-satunya jalan yang diterima di sisi Allah¹⁰⁴¹.

Di sisi lain, para pembela pendekatan tasawuf yang lebih terbuka sering kali mengajukan argumen berbasis rasionalitas pragmatis. Mereka mengacu pada prinsip *al-istislah al-'aqli* atau penentuan kebaikan (masalah) berdasarkan akal, sebuah metode yang digembar-gemborkan oleh intelektual seperti Khaled Abou El Fadl.

Menurut pandangan ini, jika sebuah pengalaman spiritual intuitif misalnya dorongan kuat untuk menunjukkan belas kasih kepada semua makhluk tanpa memandang agama menghasilkan *masalahah* umum seperti kedamaian dan harmoni sosial, maka praktik tersebut dapat dibenarkan. Argumennya adalah bahwa tujuan syariat itu sendiri adalah *maqashid al-shariah* (tujuan-tujuan hukum), yang meliputi menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Jika intuisi spiritual mendukung tujuan-tujuan ini, maka ia tidak seharusnya ditolak¹⁰⁴². Namun, kritikus terhadap pendekatan ini menyoroti sebuah syarat fundamental yang sering terlupakan: *masalahah* tidak dapat digunakan untuk membatalkan atau mengubah ketentuan yang telah qat'i (pasti) dalilnya dari Al-Quran dan Sunnah. Akal dan intuisi, dalam kerangka pemikiran Islam arus utama, berfungsi sebagai alat untuk memahami, mengkontekstualisasikan, dan mengeksplorasi kedalaman wahyu, bukan untuk menciptakan kebenaran baru yang bertentangan dengannya. Al-Ghazali, seorang sufi sekaligus seorang ahli hukum besar, dalam karya monumentalnya *Ihya' 'Ulum al-Din* dengan tegas memperingatkan bahwa kesesatan (*dhalal*) seorang sufi lebih sering terjadi karena dia menjauhkan diri dari ketaatan pada syariat, bukan karena kurangnya praktik spiritual¹⁰⁴³. Esensi wahyu harus senantiasa menjadi kompas utama yang mengarahkan setiap pelayaran di samudera pengalaman spiritual.

Krisis yang ditimbulkan oleh tasawuf subjektif adalah krisis legitimasi otoritas keagamaan. Dengan menempatkan pengalaman pribadi sebagai sumber hukum dan keyakinan yang otonom,

pendekatan ini secara inheren membuka pintu bagi penyimpangan dari aqidah dan syariat. Meskipun demikian, penolakan total terhadap peran pengalaman batin juga akan membuat Islam menjadi sebuah agama yang kering dan ritualistik. Solusinya terletak pada sinergi yang dinamis antara lahir dan batin, antara syariat dan hakikat. Sebuah model tasawuf yang sehat adalah tasawuf yang berada di bawah naungan syariat, bukan di luarnya. Pengalaman spiritual harus dilihat sebagai buah dari ketaatan, bukan sebagai penggantinya. Seorang "salik" (penempuh jalan spiritual) dapat mencapai kesucian hati (*tazkiyat al-nafs*) dan pengetahuan hakiki (*ma'rifah*) tanpa harus mengorbankan ketaatan pada aturan yang telah ditetapkan oleh Sang Pemberi Syariat. Inilah jalan tengah (*wasatiyyah*) yang menawarkan kedalaman spiritual tanpa kehilangan jangkar normativitas, memastikan bahwa pelayaran menuju Sang Ilahi tidak malah tersesat di lautan relativisme subjektif. Dalam konteks ini, syariat tidak sekadar aturan hukum, melainkan juga kerangka untuk memvalidasi pengalaman spiritual agar tidak terjebak dalam subyektivitas yang merusak. Sebagaimana Al-Ghazali menekankan dalam Ihya 'Ulum al-Din, kebersihan hati (mubalahah) harus diimbangi dengan ketaatan kepada hukum (takwin)¹⁰⁴⁴, dialog antara tasawuf dan syariat tetap menjadi esensial dalam memperluas pemahaman akan hakikat Islam yang integral.

Kebutuhan Sintesis Fiqih Tasawuf

Di tengah dinamika peradaban yang kompleks, umat Islam sering menghadapi dua krisis yang saling berkaitan: krisis hukum yang

kehilangan ruh dan krisis spiritualitas yang kehilangan batas. Krisis pertama merefleksikan kecenderungan fikih (Ilmu Hukum Islam) untuk menjadi alat formalistik yang terlepas dari tujuan spiritual dan nilai-nilai dasar syariah. Krisis kedua menggambarkan anomali dalam praktik Tasawuf, di mana kerinduan spiritual bisa melunakkan aturan etika, bahkan mengaburkan batas antara kebenaran ilahi dan fantasi subjektif. Kedua krisis ini menuntut sintesis paradigmatis antara dimensi zahir (eksternal) dan batin (internal), yang mampu menjembatani kedua ranah tanpa mengorbankan esensi salah satunya. Konsep ini tidak hanya menjadi solusi akademis, tetapi juga keniscayaan etis bagi pemulihan keseimbangan peradaban Islam.

1. Krisis Hukum: Formalitas Tanpa Intensi

Fikih, sebagai sistem hukum yang mendalilkan syariah, dalam sejarah sering dianggap sebagai struktur normatif yang memadai untuk melahirkan ketertiban sosial. Namun, jika dikaji secara kritis, tren keharusan taqlid (mengikuti guru tanpa kritik) dan keterpaku pada teknik takhsish (pemendekatan formalis) telah menghasilkan hukum yang "kering". Seperti yang diungkapkan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, hukum yang terlepas dari niyyah (intensi) dan maqasid syariah (tujuan syariah) menjadi seperti "sambungan rantai tanpa arah tujuan"¹⁰⁴⁵. Contoh kongkret terlihat pada kontroversi fatwa tentang harta warisan atau nikah kontrak yang diikat tanpa perhatian pada konteks sosial-emosional pihak terkait. Formalitas tanpa pengertian bahwa hukum bertujuan menghadirkan keadilan

dan kemaslahatan, malah memicu disfungsi dalam kehidupan masyarakat¹⁰⁴⁶.

Krisis ini mengingatkan kembali ajaran Al-Qur'an yang mengutamakan al-ma'shur (alasan di balik hukum). Surah Al-Baqarah ayat 219, misalnya, mengingatkan bahwa *"Dan ada orang-orang yang mengatakan, 'Apa yang dibolehkan bagi mereka, maka itu adalah halal, dan apa yang dilarang maka haram,' lalu mereka mengikuti hawa nafsu."* QS. Al-Baqarah: 219. Ayat ini menandakan bahwa niyyah (QS. Al-Baqarah: 27) dan kesadaran tujuan (QS. An-Nisa': 2) harus menjadi pusat interpretasi hukum, bukan sekadar mematuhi literalisme hukum.

2. Krisis Spiritualitas: Subjektivitas Tanpa Etika

Di sisi lain, praktik Tasawuf, yang seharusnya menjadi jalan menuju "kerendahan hati dan ketundukan" (QS. Al-Hadid: 16), dalam sejarah tertentu dinyatakan sebagai sumber konflik antara mistisisme radikal dan norma sosial. Fenomena seperti tawassul dengan sesama manusia dalam bentuk yang tidak terkendali, atau klaim wahyu pribadi tanpa verifikasi ilmiah, menggoyahkan dasar epistemologi Islam. Seperti yang dicatat oleh Al-Ghazali dalam Ihya Ulum ad-Din, spiritualitas harus dijaga dari "kesombongan hati" yang mengabaikan prinsip adl (keadilan) dan tazkiyat an-nafs (pembersihan jiwa)¹⁰⁴⁷.

Krisis ini juga terjadi karena penafsiran salah terhadap Hadis Nabi yang menyatakan, "Sesungguhnya terbaik umatku adalah generasi setelahku, lalu generasi sesudah mereka..." (HR. Tirmidzi). Jika tidak

dibaca kontekstual, hadis ini bisa disalahgunakan untuk membentuk klaim spiritualistik individual yang mengabaikan keharmonisan masyarakat. Situasi ini menuntut pendekatan integratif: Tasawuf yang tidak boleh mengabaikan ajaran shurut (kewajiban) dan mukhalafat (toleransi), seperti yang diusung oleh Imam al-Shatibi dalam Al-Muwafaqat, yang menekankan bahwa tazkiyat al-nafs harus selaras dengan tazkiyat al-khulud (pembersihan perbuatan sosial).

3. Paradigma Integratif: Zahir dan Batin sebagai Sistem Dinamis

Solusi untuk krisis ini terletak pada paradigma integratif zahir batin, yang tidak hanya menggabungkan dua dimensi, tetapi menjumlahkan keselarasan antara normatif dan transformatif. Ibn Arabi, dalam Futuhat al-Makkiyya, menggambarkan jiwa yang selaras antara khilwa (kesendirian spiritual) dan masyarakat sebagai gambaran sempurna makhluk Islam¹⁰⁴⁸. Pendekatan ini juga mendapat dukungan dalam filosofi Mulla Sadra yang menyatakan bahwa alam (material) dan ruh (spiritual) adalah dua sisi dari kemanusiaan yang tidak bisa dipisahkan¹⁰⁴⁹.

Contoh penerapannya bisa dilihat dalam metode pendidikan Islam kontemporer yang menggabungkan pengajaran hukum dengan pembentukan karakter spiritual. Institut AQL di Malaysia, misalnya, memperkenalkan kurikulum yang menyandingkan fiqh muamalat dengan studi tentang adab (etika) dalam konteks lokal¹⁰⁵⁰. Pendekatan ini merefleksikan prinsip maqasid syariah yang

tidak hanya menitikberatkan pada hukum wajib, tetapi juga pada tujuan kemanusiaan (QS. Ar-Rahman: 39-40).

Sintesis Fiqih Tasawuf bukan sekadar idealisme teoritis, tetapi keharusan praktis untuk menghadapi kompleksitas modern. Krisis hukum dan spiritualitas yang muncul dari polarisasi antara formalisme dan subjektivisme memperlihatkan keretakan epistemologis yang harus diperbaiki. Dengan mengadopsi prinsip integratif zahir batin, umat Islam dapat membangun tradisi yang tidak hanya menghormati syariah sebagai kerangka hukum, tetapi juga memandu jiwa menuju kebenaran ilahi (QS. Al-Anbiya: 107). Dalam konteks ini, syiar Islam tidak hanya berada di masjid atau kitab, tetapi terwujud dalam kehidupan sosial yang transformatif, sebagaimana visi Nabi Muhammad SAW yang menyatukan dunia dan akhirat dalam keseimbangan harmonis.

Definisi Terminologis dan Operasional Fiqih Malakuti

Definisi Ilmiah dan Filosofis

Fiqih Malakuti dapat didefinisikan sebagai cabang kajian hukum Islam yang mengintegrasikan realitas zahir (terlihat) dan ghaib (tidak terlihat) sebagai dasar pemahaman terhadap hukum syariah. Pendekatan ini tidak hanya memperhatikan teks-teks hukum mutlak seperti Al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga merujuk pada pengetahuan malakut yakni wawasan metafisik tentang alam semesta yang tidak terbatas pada penginderaan empiris. Konsep ini mengakui bahwa hukum Islam tidak sekadar instrumen kontrol sosial, melainkan juga manifestasi kebenaran ilahi yang mencakup kedalaman ontologis dan epistemologis¹⁰⁵¹.

Landasan teologis fiqh malakuti didasarkan pada prinsip tawhid, yang menyatakan bahwa segala aspek realitas, baik yang terlihat maupun tersembunyi, adalah ekspresi dari ciptaan Tuhan. Dalam konteks ini, Malakut sebagai alam pengetahuan yang lebih tinggi dijadikan sebagai rujukan ilmiah untuk memahami hukum dengan melampaui kerangka tekstual semata. Misalnya, dalam Al-Qur'an, kata malakut muncul dalam Surah Ar-Rahman (55:27-30), di mana Allah menyatakan kekuasaan-Nya atas segala bentuk kehidupan dan struktur kosmik. Ini menunjukkan bahwa hukum syariah harus dipahami dalam konteks hierarki realitas yang terorganisasi, di mana hukum-hukum fiqh tidak hanya merespons kebutuhan manusia, tetapi juga memenuhi arus alam semesta yang terkait dengan prinsip tawhid¹⁰⁵².

Perbedaan mendasar fiqh malakuti dengan fiqh klasik terletak pada pendekatannya terhadap sumber hukum. Fiqh klasik, seperti dikembangkan oleh mazhab fiqh (Hanafi, Maliki, dll.), umumnya berfokus pada interpretasi teks hukum melalui metode *uṣūl al-fiqh* (qiyas, *ijma'*, *istihsan*) yang berorientasi pada kesesuaian dengan norma-norma sosial dan logika akal manusia. Sebaliknya, fiqh malakuti memperkenalkan dimensi ghaib sebagai sumber legitimasi, yang berarti hukum harus selaras dengan kebenaran ilahi yang terungkap melalui wahyu dan ilham spiritual. Pendekatan ini tidak menolak logika atau hukum tekstual, tetapi memperluas cakupan sumber hukum dengan mempertimbangkan hikmah (kebijaksanaan ilahi) yang tertanam dalam struktur alam dan manusia¹⁰⁵³.

Dalam konteks ini, perbedaan lain dengan tasawuf normatif (Sufisme formal) adalah bahwa fiqh malakuti tidak hanya mengutamakan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan praktik spiritual, tetapi juga memformalkan kerangka hukum yang berakar pada pengetahuan malakut. Tasawuf normatif, meskipun menekankan keterhubungan dengan Tuhan, sering kali tidak terlibat dalam pembentukan norma hukum. Sementara itu, fiqh malakuti memposisikan spiritualitas sebagai dasar ilmiah untuk mengembangkan hukum yang tidak hanya etis, tetapi juga harmonis dengan kebenaran ilahi yang transendental¹⁰⁵⁴.

Dari perspektif epistemologi, fiqh malakuti mempertemukan metodologi ilmu pengetahuan modern dengan prinsip keterbukaan terhadap pengalaman ghaib. Ini mengandalkan analisis kritis (seperti diusulkan oleh ilmuwan-ilmuwan Islam klasik seperti Ibn al-Haytham) sekaligus mengakui keterbatasan akal manusia dalam memahami realitas total. Contoh yang relevan adalah pendekatan Ibn 'Arabi terhadap tafsir Al-Qur'an, yang mengintegrasikan makna tekstual dengan filosofi metafisik tanpa mereduksi makna secara sepihak¹⁰⁵⁵. Dalam fiqh malakuti, pendekatan ini diaplikasikan untuk mengembangkan hukum yang bersifat dinamis, tetapi tetap memperhatikan prinsip ketetapan (istikamah) terhadap syariat.

Secara operasional, fiqh malakuti berfungsi sebagai jembatan antara uşul al-fiqh dan tasawuf, membawa perspektif ma'rifiyah (pengetahuan ilahi) ke dalam wacana hukum. Ini berarti bahwa setiap hukum yang dikeluarkan harus tidak hanya memenuhi kriteria tekstual dan logis, tetapi juga memperhitungkan konteks

spiritual dan kosmik. Sebagai ilmu interdisipliner, fiqh malakuti menggabungkan filologi, filsafat, teologi, dan sains modern untuk menciptakan kerangka hukum yang holistik¹⁰⁵⁶.

Batasan Ruang Lingkup dan Operasionalisasi

Studi hukum Islam secara historis berkembang sebagai sistem normatif yang diakar oleh teks-teks sumber utama (Qur'an, Sunnah) serta metode interpretasi (ijtihad) yang diwarisi dari tradisi ulama. Namun, dalam konteks globalisasi dan kebutuhan atas integrasi nilai-nilai kekinian, muncul debat mengenai apakah kajian teoritis atau interpretasi kontemporer dapat berfungsi sebagai pengganti atau bahkan sumber legislasi baru dalam islamisasi hukum. Topik ini menjadi penting untuk dianalisis kritis, terutama mengingat risiko distorsi makna syariat apabila tidak dibatasi oleh kerangka interpretatif, etis, dan ontologis yang jelas.

Fiqh syariat, dalam terminologi tradisional, merujuk pada ilmu yang mengklarifikasi hukum-hukum konkret berdasarkan nass (teks) agama dan prinsip-prinsip yang terbentuk melalui metode seperti qiyas, ijma', dan istihsan. Peran fiqh ini tidak dapat digantikan oleh studi filsafat, sosiologi agama, atau pendekatan interdisipliner lainnya, karena fiqh bersifat taqdim (penerapan normatif) yang merujuk langsung kepada sumber hukum agama. Misalnya, diskursus mengenai ijtihad kontemporer yang sering diangkat oleh mazhab modernis seperti tajdid atau al-sharh al-mu'asir tetap terbatas dalam struktur epistemologi fiqh. Umar al-Abidi, dalam kritiknya terhadap pemikiran Hasan al-Banna, menekankan bahwa reinterpretasi kontemporer meskipun relevan

untuk konteks modern harus berjalan paralel dengan ketergantungan pada metodologi ulama klasik¹⁰⁵⁷. Pandangan ini sejalan dengan argumen Abu Zahra, yang menekankan bahwa syariat Islam bersifat aeternal (abadi) dalam makna prinsipnya, tetapi aplikasinya membutuhkan adaptasi melalui ijtihad yang tunduk pada koridor fiqh¹⁰⁵⁸.

Keterbatasan ini juga tercermin dalam kritik terhadap pendekatan al-tashari' al-siyasy (legislasi sosiopolitik) yang cenderung mengabaikan hierarki sumber hukum Islam. Umat Islam tidak diperkenankan menggantikan syariat dengan norma-norma budaya atau hasil musyawarah masyarakat yang bertentangan dengan nass jelas atau prinsip syariat (asas al-'urf al-ijib yang terbatas pada konteks yang tidak bertentangan dengan syariat). Sebagai contoh, kebijakan aborsi yang disahkan oleh beberapa negara Muslim selama tidak dipandang sebagai sumber hukum syariat tidak memiliki otoritas taqdim dalam fiqh Islam, meskipun mungkin dikaji dari perspektif etika kemanusiaan¹⁰⁵⁹.

Prinsip kedua yang perlu diperselaraskan adalah bahwa studi kontemporer atau inovasi teoritis tidak berfungsi sebagai sumber legislasi baru dalam hukum Islam. Sumber hukum Islam secara klasik dikategorikan sebagai "aṣl al-masā'il" (asal al-ahkām), yaitu teks-teks primer (Qur'an, Sunnah) dan sumber sekunder (ijma', qiyas). Pemikiran seperti al-tadris al-madani (teori khasanah adat) atau al-ta'akkud al-'aqli (rasionalisasi hukum) yang coba memperluas sumber hukum, justru bertentangan dengan prinsip asal al-tasir (asas kekhawatuan teks) dalam usul fiqh¹⁰⁶⁰.

Kritik terhadap tafsir liberal "hukum menyesuaikan masyarakat" (seperti diungkapkan oleh Tariq Ramadan) memperjelas bahwa legislasi dalam syariat Islam tidak mungkin diubah melalui kebijakan sosial tanpa dasar syariat. Hal ini diperkuat oleh pandangan Muhammad Abduh, yang menegaskan bahwa ijtihad modern tetap harus merujuk pada metode klasik, bukan menciptakan sumber hukum baru. Dalam konteks ini, kritik terhadap fatwa-fatwa kontemporer yang mengklaim "penghapusan hukum klasik" (seperti hukum waris laki-laki dua kali perempuan dalam Surah an-Nisa' 4:11) merupakan pelanggaran terhadap kerangka ontologis syariat yang tetap¹⁰⁶¹.

Agar tidak terjadi ambiguitas makna, studi hukum Islam harus beroperasi dalam kerangka interpretatif, etis, dan ontologis yang jelas. Dalam bidang interpretatif, pendekatan hermeneutika Islam (seperti yang diembodiment oleh Ibn 'Arabi dalam al-Tafsir al-Kabir) menekankan bahwa penafsiran tidak mereimposisi makna budaya modern atas teks agama, tetapi mengembangkan makna melalui dialog antara muhari (penafsir) dan mufassir (teks) dalam konteks waktu (zaman) dan tempat (makan)¹⁰⁶².

Dari kacamata etika, syariat Islam hadir dengan tujuan menegakkan keadilan, kemaslahatan, dan kebajikan (masalah mursalah). Pandangan ini dijamin oleh Al-Ghazali dalam Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn, yang menegaskan bahwa hukum tidak hanya alat teknis, tetapi bagian dari ta'zīm (penghormatan) terhadap nilai-nilai ilahi dalam kehidupan manusia¹⁰⁶³. Dalam konteks ini, studi sosiologi agama atau pendekatan interdisipliner harus berfungsi

sebagai alat untuk menggali makna syariat, bukan menjadi sumber hukum itu sendiri.

Secara ontologis, syariat Islam diasumsikan sebagai perwujudan ketuhanan (rububiyyah), bukan sistem normatif humanis yang dapat direkayasa ulang. Pandangan ini sejalan dengan argumen Ibn Rushd dalam Khitab al-Mustaṣlā, yang menyatakan bahwa hukum agama hadir sebagai manifestasi dari hukum alam (al-ḥaqq al-mubīn), sehingga tidak mungkin direkonstruksi oleh manusia tanpa merusak makna transendentalnya¹⁰⁶⁴. Dalam konteks pembatasan ruang lingkup dan operasionalisasi studi hukum Islam, penting untuk memastikan bahwa kajian teoritis dan interpretasi kontemporer tetap dalam koridor fiqh syariat. Ketergantungan pada sumber-sumber klasik dan metodologi yang telah diakui selama berabad-abad tetap menjadi fondasi ilmu ini, sementara pendekatan interdisipliner hanya berfungsi sebagai alat bukan tujuan. Melalui pendekatan ini, umat Islam dapat menjaga kesinambungan syariat sambil beradaptasi dengan tantangan kontemporer tanpa mengorbankan prinsip-prinsip ontologis dan etis yang menjadi inti ajaran Islam.

Objek, Subjek, dan Wilayah Kerja Fiqh Malakuti

Objek: Alam Zahir dan Alam Ghaib

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer, Fiqh Malakuti muncul sebagai bentuk respons kritis terhadap dikotomi antara fiqh sosial-konvensional (fiqh maddi) dan realitas spiritual-kosmik yang mengelilingi manusia sebagai khalifah di muka bumi. Istilah Fiqh Malakuti sendiri mengacu pada pemahaman hukum

syariah yang tidak hanya menyoroti dimensi lahiriah (zahir) dari perbuatan manusia seperti ibadah, muamalah, dan akhlak tetapi juga merespons dan mengintegrasikan dimensi batin (batin), niat, serta relasi transendental manusia dengan alam ghaib dan tatanan kosmik yang senantiasa diatur oleh kehendak Ilahi¹⁰⁶⁵. Secara etimologis, kata malakuti berasal dari akar kata Arab malakut, yang merujuk pada wilayah kekuasaan ilahiyah, alam metafisis, atau al-ghayb yang tak terjangkau oleh panca indera tetapi dapat dirasakan melalui hati yang bersih dan pemahaman ilmu ladunni¹⁰⁶⁶. Dalam kerangka epistemologis ini, Fiqh Malakuti bukanlah sekadar tambahan normatif terhadap fiqh tradisional; melainkan rekonstruksi ontologis terhadap objek, subjek, dan wilayah kerja syari'ah itu sendiri.

Objek utama dari Fiqh Malakuti adalah dualitas eksistensial manusia: eksistensi zahir dan ghaib. Di satu sisi, manusia bertindak sebagai makhluk sosial yang terikat oleh hukum-hukum positivistik gerak tubuhnya dalam shalat, pertukaran ekonominya dalam transaksi, hingga tutur katanya dalam percakapan semua ini termasuk dalam ranah alam zahir yang dapat dikualifikasi secara hukum oleh kitab-kitab fiqh klasik¹⁰⁶⁷. Namun di sisi lain, Fiqh Malakuti mengakui bahwa setiap amal zahir tidak berdiri sendiri; ia beresonansi ke dalam dimensi ruhaniah dan kosmik yang tak terukur oleh meteri. Niat (niyyah), yang dalam fiqh konvensional hanya menjadi syarat sah atau tidaknya suatu ibadah, dalam Fiqh Malakuti dipahami sebagai entitas metafisis yang mengandung kekuatan transformasional terhadap alam sekitar. Sebagaimana

sabda Nabi Muhammad SAW: “Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkan”¹⁰⁶⁸, hadis ini tidak hanya menjadi dasar normatif, tetapi juga menjadi pintu epistemologis menuju dunia asbab al-ghaybiyyah sebab-sebab ghaib yang menggerakkan realitas di balik tampilan lahir.

Dampak metafisis dari amal, baik fardhu maupun sunnah, merupakan salah satu kontribusi paling orisinal dari Fiqh Malakuti terhadap hermeneutika hukum Islam. Dalam perspektif ini, kebaikan bukan hanya diukur oleh bentuk eksternalnya (qiyafah), tetapi juga oleh resonansi spiritualnya dalam tatanan alam semesta. Sebuah sedekah yang dilakukan dengan keikhlasan dapat menciptakan gelombang energi positif (dalam terminologi tasawwuf: *tajalli al-asma' al-ilahiyyah*) yang memengaruhi alam malaikat, bahkan ikut memperbaiki iklim metafisis suatu tempat¹⁰⁶⁹. Sebaliknya, dosa besar yang dilakukan secara tersembunyi tetapi penuh perhitungan justru bisa menciptakan kabut gelap di langit arwah, menghambat turunnya rahmat dan mengundang bencana lahiriah. Fenomena ini selaras dengan prinsip mizan al-a'mal (timbangan amal) yang dijelaskan dalam Al-Qur'an: "Dan sesungguhnya berat timbangan kebaikan itu pada hari itu akan menjadi kemenangan" (QS. Al-Mu'minun: 102)¹⁰⁷⁰. Perlu dicatat bahwa mizan di sini bukanlah metronom fisik, melainkan simbol dari keseimbangan kosmik yang terus dipertahankan melalui amal manusia. Subjek dalam Fiqh Malakuti bukan hanya sekadar mukallaf yang berkewajiban menjalankan ibadah, tetapi juga 'abd al-rahman

yang sadar akan posisinya sebagai bagian dari jaringan relasional antara Allah, alam, dan masyarakat. Subjek ini memiliki kesadaran ontologis yang lebih tinggi, mampu membaca tanda-tanda alam (ayat kauniyyah) sebagai bentuk wahyu yang tidak berhuruf¹⁰⁷¹. Ia tidak hanya memahami larangan memakan riba dari sisi hukum ekonomi, tetapi juga merasakan bahwa riba adalah racun metafisis yang merusak aliran rezeki di alam semesta dan menciptakan ketimpangan yang mengotori langit arwah. Dalam pandangan ini, seorang alim bukan hanya yang hafal kitab-kitab fiqh, tetapi yang mampu menggabungkan ilmu syar'i dengan ma'rifah dan irfan ubudiyyah, sehingga mampu menempatkan setiap hukum dalam konteks dinamika alam ghaib dan zahir.

Wilayah kerja Fiqh Malakuti membentang luas, melampaui batas temporal dan spasial yurisdiksi hukum konvensional. Ia beroperasi di ruang-ruang yang tumpang tindih: ruang mesjid dan ruang mimpi, ruang pengadilan dan ruang i'tikaf, ruang pasar dan ruang doa. Ia mengajarkan bahwa shalat Subuh bukan hanya ritual pagi, tetapi juga amal kosmik yang menyelaraskan denyut bumi dengan denyut langit; bahwa puasa bukan hanya menahan makan-minum, tetapi proses penyucian medan energi agar manusia mampu mendengar bisikan malaikat dan menghindari tipu daya syaithan¹⁰⁷². Dalam konteks ini, Fiqh Malakuti mengajukan perluasan wilayah ijtihad kepada ulama masa kini agar tidak hanya ahli dalam khazanah ushul fiqh, tetapi juga terbuka terhadap ilmu-ilmu kalam, tasawwuf, dan kosmologi Islam klasik. Seorang mujtahid dalam Fiqh Malakuti bukan hanya mampu merujuk Ibn Qudamah atau Al-Kasani, tetapi

juga memahami dinamika al-jibril al-dakhil (malaikat batin) dan syu'u al-mulk (wilayah kekuasaan ghaib) yang berpengaruh terhadap kehidupan manusia¹⁰⁷³.

Lebih jauh, Fiqh Malakuti menawarkan kerangka holistik yang menolak reduksionisme modern terhadap agama sebagai sistem moralitas atau kode etik sosial. Ia mengembalikan Islam sebagai *deen* yang menyentuh seluruh dimensi keberadaan fisik, jiwa, ruh, dan alam semesta. Sebagaimana diungkapkan oleh Muhammad Iqbal, "The ultimate aim of the ego is not to see something, but to be something"¹⁰⁷⁴, maka Fiqh Malakuti menekankan bahwa tujuan fiqh bukan hanya membentuk perilaku yang benar, tetapi membentuk wujud yang utuh manusia yang hadir secara zahir dan setia secara ghaib.

Sebagai disiplin ilmu yang masih berkembang, Fiqh Malakuti menuntut pendekatan interdisipliner yang cermat, mengintegrasikan kajian tekstual (Al-Qur'an, hadis, kitab klasik), pengalaman mistik (*kasyf*, *ilham*, *mimpi*), dan pemahaman kosmologis Islam tradisional. Ia tidak menolak metodologi fiqh *maddi*, tetapi menempatkannya dalam kerangka yang lebih besar: fiqh sebagai ilmu yang tidak hanya mengatur hubungan sosial, tetapi juga menjadi jembatan antara dunia dan akhirat, zahir dan batin, manusia dan Rabb. Dalam era krisis ekologis, krisis moral, dan krisis spiritual yang saling melingkupi, Fiqh Malakuti menunjukkan relevansinya yang mendalam. Ia mengajarkan bahwa perusakan alam bukan hanya pelanggaran terhadap hukum lingkungan, tetapi juga dosa terhadap *mizan al-khalq* (keseimbangan penciptaan);

bahwa ketidakadilan sosial bukan hanya soal hukum tata negara, tetapi juga gangguan terhadap al-'adl al-ilaahi yang harus dipulihkan melalui amal yang penuh ruhaniyyah. Dengan kata lain, Fiqh Malakuti bukan sekadar cabang fiqh, tetapi jantung dari paradigma syari'ah yang hidup yang bernapas di antara langit dan bumi¹⁰⁷⁵.

Subjek: Ulama, Auliya', dan Peneliti Spiritual

Relasi tripartit antara ulama, auliya' (para wali), dan peneliti spiritual dalam tradisi Islam mencerminkan dinamika interaksi antara hukum normatif, kesadaran batin, dan penyelidikan akademik. Ketiga peran ini, yang sering kali dipersepsikan sebagai entitas yang terpisah, sesungguhnya merupakan benang-benang yang saling terjalin dalam jalinan sejarah intelektual Islam. Ulama, yang berakar pada pelestarian dan penafsiran Syariat (hukum Islam), berfungsi sebagai penjaga ortodoksi keagamaan. Ketelitian keilmuan mereka ditegaskan melalui tradisi fikih dan usul al-fikih, yang menjamin kesinambungan ajaran normatif lintas konteks sejarah dan budaya¹⁰⁷⁶.

Peran ini tidak semata-mata bersifat administratif, melainkan juga epistemologis, karena ulama diberi amanah untuk menyelesaikan problem hukum dan etika kontemporer melalui *ijtihad* (penalaran independen)¹⁰⁷⁷. Otoritas mereka dilegitimasi oleh tradisi hadis, seperti yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, di mana Nabi Muhammad bersabda: *"Manusia akan tetap berada dalam petunjuk selama Allah mengaruniakan kepada mereka ilmu, dan apabila Dia menghendaki kebinasaan mereka, Dia akan mencabut ilmu tersebut"*¹⁰⁷⁸. Hadis ini menegaskan sentralitas

kepemimpinan keilmuan dalam menjaga kohesi umat dan keselarasan spiritual dengan kehendak Ilahi.

Sebaliknya, auliya' (jamak dari *wali*), yang sering kali merupakan para sufi atau tokoh spiritual, bergerak dalam ranah *tazkiyah* (penyucian jiwa) dan relasi langsung dengan Tuhan. Peran mereka sebagai “saksi kesadaran batin” berakar pada tradisi tasawuf yang memprioritaskan pengetahuan pengalaman (*ma'rifah*) dibandingkan semata-mata pengetahuan tekstual¹⁰⁷⁹. Para auliya' tidak terikat secara kaku pada struktur formal Syariat, melainkan dibimbing oleh pemahaman intuitif yang lebih tinggi tentang realitas, yang sering diekspresikan melalui perumpamaan, puisi, dan praktik asketis.

Sebagaimana dinyatakan oleh Ibn 'Arabi, sufi besar dari Andalusia, “*Seorang wali adalah dia yang mengenal Tuhan melalui sifat-sifat dirinya dan alam semesta*”¹⁰⁸⁰. Perbedaan epistemologis ini tidak menafikan pentingnya Syariat, melainkan menempatkannya kembali dalam kerangka transformasi batin, para auliya' menjembatani kesenjangan antara pelaksanaan lahiriah kewajiban agama dan pembinaan cinta Ilahi di dalam hati, sebagaimana ditekankan dalam Al-Qur'an: “*Barang siapa menghendaki kehidupan dunia dan perhiasannya, Kami segerakan bagi mereka balasannya di dunia itu ...*” (QS. Al-Isra'(17): 18 21)¹⁰⁸¹.

Kemunculan peneliti spiritual sebagai sintesis modern antara ulama dan auliya' mencerminkan meningkatnya kebutuhan untuk mengharmoniskan ajaran Islam dengan paradigma ilmiah dan filosofis kontemporer. Para sarjana ini, yang sering terlibat dalam

dialog lintas agama atau studi perbandingan, mengadopsi metodologi antropologi, sosiologi, dan psikologi untuk mengurai dimensi metafisik Islam¹⁰⁸². Henry Corbin, filsuf agama asal Prancis, mencatat bahwa para peneliti semacam ini berperan sebagai *“penafsir cahaya tak tercipta (nūr al-ghayb), yang menerjemahkan kebenaran-kebenaran esoterik ke dalam bahasa yang dapat diakses oleh audiens sekuler”*¹⁰⁸³.

Kontribusi mereka sangat penting dalam menjawab tantangan apologetik modern sekaligus menjaga esensi spiritual Islam. Sebagai contoh, Fazlur Rahman mengintegrasikan pendekatan fenomenologis untuk menunjukkan bahwa Al-Qur’an bukanlah kode hukum yang statis, melainkan sumber bimbingan moral dan eksistensial yang dinamis¹⁰⁸⁴. Mediasi akademik semacam ini berperan penting dalam menangkai instrumentalisasi ajaran Islam untuk kepentingan politik atau ideologis semata.

Interaksi antara ketiga figur ini ulama, auliya’, dan peneliti spiritual menyingkap pendekatan multidimensional dalam produksi pengetahuan Islam. Ulama menambatkan umat pada kerangka sosial-hukum Syariat, auliya’ menerangi dimensi mistik hubungan dengan Tuhan, sementara peneliti spiritual memfasilitasi dialog ilmiah antara tradisi dan modernitas. Triadik ini tidak bersifat hierarkis, melainkan saling melengkapi, karena masing-masing menjawab aspek berbeda dari pengalaman manusia: rasionalitas, spiritualitas, dan penyelidikan kritis. Al-Qur’an sendiri mengakui pluralitas ini dengan menyatakan: *“Dan sungguh, Kami telah menurunkan kepadamu sebuah Kitab agar manusia mendapatkan*

petunjuk darinya” (QS. Al-Kahfi(18): 56)¹⁰⁸⁵. Ayat ini merupakan seruan untuk merangkul keragaman jalan pengetahuan, sembari tetap berpijak pada prinsip pemersatu tauhid.

Sebagai penutup, peran ulama, auliya’, dan peneliti spiritual bukan sekadar fenomena historis atau sektarian, melainkan unsur esensial bagi pemahaman Islam secara utuh baik sebagai sistem hukum maupun sebagai jalan pencerahan batin. Kontribusi mereka yang kolaboratif namun otonom memastikan bahwa pemikiran Islam tetap tangguh, adaptif, dan relevan di tengah perubahan zaman. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad , *“Tuntutlah ilmu dari buaian hingga liang lahat”* (HR. Abu Dawud)¹⁰⁸⁶, sebuah ungkapan yang merangkum keharusan pencarian ilmu yang berkesinambungan di seluruh ranah tersebut.

Wilayah Kerja: Hukum, Etika, dan Metafisika

Pemahaman atas hukum dalam tradisi Islam tidak dapat dilepaskan dari kerangka metafisik, etika, dan struktur normatif yang secara integral membentuk epistemologi syariah. Wilayah kerja hukum Islam mencakup tiga dimensi kritis: hukum normatif (taklifi dan wad’i), etika spiritual dan moralitas sosial, serta ontologi hukum dan realitas ghaib. Ketiga ranah ini tidak berdiri secara terpisah melainkan saling terjalin dalam sebuah sistem pengetahuan yang holistik, berakar pada wahyu, dikembangkan oleh akal, dan diaktualisasikan dalam praksis sosio-historis. Pendekatan doktoral terhadap wilayah ini memerlukan eksplorasi kritis terhadap struktur epistemologis, ontologis, dan aksiologis dari

hukum Islam, serta responsnya terhadap tantangan modernitas, pluralisme, dan kemanusiaan global.

Pertama, hukum normatif dalam terminologi fiqh dikelompokkan menjadi ahkam taklifiyyah (hukum yang mengikat manusia untuk bertindak) dan ahkam wad'iyyah (hukum konstitutif yang menciptakan status hukum melalui peristiwa). Ahkam taklifiyyah secara tradisional terdiri dari lima kategori: wajib, haram, sunnah, makruh, dan mubah, yang masing-masing merefleksikan tingkatan dari kewajiban atau larangan syariah. Namun, dalam konteks pemikiran pasca-modern, kategori-kategori ini mengalami dekonstruksi konseptual, terutama terkait fleksibilitas interpretasi norma-norma yang tampak absolut¹⁰⁸⁷. Sementara itu, ahkam wad'iyyah seperti pernikahan, warisan, atau wilayah bersifat instrumental dalam membentuk relasi sosial dan hukum dalam masyarakat. Dalam kerangka teori hukum modern, wad'i dapat dipahami sebagai bentuk speech acts dalam filsafat bahasa, yakni pernyataan yang sekaligus menciptakan realitas hukum (misalnya: "Aku nikahi kamu")¹⁰⁸⁸. Pendekatan seperti ini mengundang dialog antara tradisi Islam dan teori hukum Barat, seperti yang diusulkan oleh Mohammad Hashim Kamali melalui konsep maqashid al-shari'ah yang dinamis¹⁰⁸⁹.

Kedua, etika spiritual dan moralitas sosial mewarnai dimensi aksiologis dari hukum Islam. Meskipun fiqh sering kali berfokus pada ketaatan formal terhadap hukum, tradisi tasawwuf dan filsafat moral Islam menekankan pentingnya niyyah (niat) dan ihsan beribadah seolah-olah melihat Allah, dan jika tidak dapat melihat-

Nya, menyadari bahwa Dia melihatmu¹⁰⁹⁰. Di sinilah dimensi etika spiritual memperkaya dimensi hukum. Moralitas sosial dalam Islam bukan semata-mata hasil dari ketaatan hukum, tetapi kelanjutan dari transformasi spiritual individu yang kemudian diekspresikan dalam keadilan sosial (al-‘adl), kebajikan (fadhilah), dan tanggung jawab kolektif (fard kifayah). Dalam pemikiran Al-Ghazali, misalnya, hukum (shariah) adalah jalan, tetapi tariqah (jalan spiritual) dan haqiqah (kebenaran hakiki) adalah tujuan akhir dari amal manusia¹⁰⁹¹. Oleh karena itu, moralitas dalam Islam tidak terbatas pada penghindaran dari dosa, tetapi mencakup pembentukan karakter yang adil, sabar, dan penuh kasih sayang nilai-nilai yang menjadi dasar etika sosial dalam masyarakat multikultural.

Ketiga, ontologi hukum dan realitas ghaib membawa diskusi ke wilayah metafisik yang sering dianggap terpisah dari hukum dalam pendekatan positivistik. Namun, dalam Islam, hukum bukan semata produk sosial atau rasionalitas instrumental, melainkan ekspresi dari realitas transenden yang diyakini sebagai kehendak ilahi. Konsep ghaib yang secara harfiah berarti yang tidak tampak menjadi poros dalam memahami landasan ontologis hukum Islam. Al-Qur’an secara eksplisit menyebutkan bahwa satu di antara sifat mukmin sejati adalah mereka yang beriman kepada yang ghaib¹⁰⁹². Realitas ghaib ini mencakup Allah, malaikat, kitab-kitab suci, hari akhir, dan takdir semua unsur yang membentuk landasan ‘aqidah dan, secara tidak langsung, memengaruhi pemahaman terhadap hukum. Dalam konteks ini, hukum tidak hanya bisa diukur dari efektivitasnya secara empiris tetapi juga dari kesesuaian ontologisnya terhadap

realitas ghaib yang diyakini. Sebagai contoh, hukum zakat bukan hanya instrumen redistribusi ekonomi, tetapi manifestasi dari keyakinan terhadap kepemilikan Allah atas segala sumber daya dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah¹⁰⁹³. Pendekatan seperti ini mengundang persinggungan dengan metafisika Barat, seperti yang dikembangkan oleh Heidegger tentang Being, namun dengan fondasi teologis yang jelas berbeda¹⁰⁹⁴.

Integrasi ketiga dimensi normatif, etika, dan metafisik menghasilkan model hukum yang tidak hanya responsif terhadap perubahan sosial tetapi juga berlandaskan kesadaran transenden. Dalam kerangka maqashid al-shari'ah, seperti yang dikembangkan oleh Al-Shatibi dan dihidupkan kembali oleh ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan Jasser Auda, tujuan hukum Islam bukanlah ketaatan formalistik tetapi perlindungan terhadap lima dharuriyat: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta¹⁰⁹⁵. Namun, Auda secara lebih luas memperluas maqashid ke ranah takwini tujuan penciptaan itu sendiri yang menempatkan manusia sebagai pelaku aktif dalam merealisasikan keadilan dan keseimbangan kosmis¹⁰⁹⁶. Model seperti ini mengintegrasikan hukum dengan etika dan metafisika, menjadikan syariah bukan hanya sistem peraturan, melainkan teleologi transenden dari kehidupan manusia.

Wilayah kerja hukum Islam pada tingkat doktoral menuntut pendekatan interdisipliner yang menggabungkan ilmu hukum, filsafat, teologi, dan sosiologi. Pemahaman terhadap hukum taklifi dan wad'i perlu diperkaya melalui teori performatif bahasa dan kritik hermeneutika. Etika spiritual harus dibaca ulang dalam

konteks tantangan modern seperti individualisme, hedonisme, dan fragmentasi sosial. Sedangkan realitas ghaib harus dihidupkan kembali bukan sebagai dogma statis, tetapi sebagai epistemologi iman yang terus-menerus berdialog dengan realitas empiris. Dalam konteks global saat ini, hukum Islam tidak hanya perlu dipahami sebagai hukum agama, tetapi sebagai bentuk moral imagination yang mampu menawarkan alternatif terhadap krisis etika dan kemanusiaan kontemporer¹⁰⁹⁷.

Akhirnya, pengembangan teori hukum Islam yang holistik tidak bisa terlepas dari sumber primer: Al-Qur'an, Sunnah, dan konsensus ulama (ijma'), serta metode interpretasi (ijtihad) yang terbuka. Tantangan terbesar saat ini bukanlah dalam menghafal hukum-hukum klasik, tetapi dalam merekonstruksi fondasi epistemologis dan ontologis dari syariah agar tetap relevan, berintegritas, dan transenden. Hanya melalui integrasi hukum, etika, dan metafisika secara kritis dan kontemplatif, hukum Islam dapat memenuhi tugasnya sebagai rahmatan lil-'alamin kasih sayang bagi seluruh alam¹⁰⁹⁸.

Fiqh Malakuti sebagai Sintesis Fiqh dan Tasawuf Integrasi Prinsip Normatif dan Hakikat

Fiqh Malakuti merepresentasikan upaya epistemologis untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip normatif syariat dalam hukum Islam dengan pengalaman batin dalam tasawuf, menciptakan suatu sintesis yang tidak hanya berpangkalan pada ketaatan terhadap aturan luar, tetapi juga pada pemahaman hakikat spiritual manusia. Pendekatan ini didasari oleh konsep takdir (takdir Ilahi), Nama Ruh

(al-Isim al-Ruh), dan peran guru mursyid sebagai pemandu dalam perjalanan spiritual menuju kesadaran tauhid yang mendalam¹⁰⁹⁹.

Dalam konteks Malakuti, syariat dianggap sebagai bentuk (surah) dari hukum, sementara tasawuf merupakan makna (haqiqah) yang tersembunyi di balik aturan tersebut. Ibn Arabi, dalam Al-Futuh al-Makkiyyah, menekankan bahwa amal lahir (amal syar'i) adalah jembatan menuju kesadaran batin (fana' wa baqa'), di mana hukum-hukum syariat berfungsi sebagai kerangka kerja yang mengarahkan jiwa menuju pemahaman tentang hakikat penciptaan¹¹⁰⁰. Proses ini tidak bersifat materialistik, tetapi epistemologis: norma-norma hukum menjadi alat untuk membuka kesadaran tentang rahasia spiritual yang mendalam.

Kesatuan antara hukum dan spiritualitas dalam Fiqih Malakuti juga muncul dari dinamika antara amal lahiriyah (ibadah wajib seperti shalat, puasa, dan zakat) dengan taqwa batiniah (zikr, tazkiyat al-nafs, dan muraqabah). Proses ini didasari oleh keyakinan bahwa setiap amal syar'i, ketika dilaksanakan dengan niat tauhid yang murni, menjadi medium untuk mengaktifkan potensi ilhami dalam diri manusia. Seperti yang disabdakan oleh Nabi Muhammad SAW: "Wahyu tidaklah turun selain melalui hati (al-qalb)" (HR. Ahmad), menunjukkan keterkaitan antara pelaksanaan syariat dan kesadaran batin yang diwujudkan melalui Ruh¹¹⁰¹.

Takdir, dalam perspektif Malakuti, bukanlah determinisme mutlak yang menghilangkan tanggung jawab manusia, melainkan penerapan prinsip tasharruf ilahi yang sejalan dengan kehendak bebas (ikhtiyar) manusia. Dalam Tafsir al-Kashf, Al-Baghawi menjelaskan bahwa takdir adalah rahasia Ilahiyah yang mencakup

keterlibatan aktif manusia dalam memilih jalan hidupnya, sementara Allah tetap bersifat Malik (Pemilik) segala keputusan akhir¹¹⁰². Dalam konteks Malakuti, hal ini berarti bahwa keberhasilan spiritual seseorang bergantung pada keselarasan antara usaha duniawi (amal shalih) dan izin Ilahi, di mana peran guru mursyid menjadi sangat penting dalam mengarahkan pemahaman ini.

Nama Ruh (al-Isim al-Ruh), secara teologis, merujuk pada al-Asma al-Husna yang menunjukkan kekuatan Ilahiyah yang memandu perjalanan spiritual. Dalam Malakuti fiqh, Ruh dianggap sebagai saluran komunikasi antara prinsip normatif syariat dan pengalaman hakikat. Ayat-ayat Al-Quran seperti “Dan ia (Ruh) adalah dari urusan Tuhanmu” (QS. Al-Isra: 85) menjadi landasan epistemologis bahwa Ruh adalah jembatan antara kehendak Ilahi dan respons manusia, Malakuti menekankan bahwa memahami Nama-Nama Ruh melalui dzikir dan meditasi (mushahabah) adalah cara untuk menyelaraskan amal lahir dengan kesadaran batin¹¹⁰³.

Guru mursyid (shaikh al-tariqah) dalam tradisi Malakuti berperan sebagai pemandu yang tidak hanya mengajarkan hukum syariat, tetapi juga merajutnya dengan pengalaman tasawuf. Dalam Kashf al-Mahjub karya Al-Hujwiri, keterlibatan mursyid dalam mendidik murid berakar pada konsep tarbiyah al-rububiyah, di mana mursyid menirukan kasih sayang Ilahiyah (rububiyah) untuk membimbing individu menuju kesadaran tentang keesaan Tuhan (tawhid)¹¹⁰⁴. Proses ini melibatkan tahapan epistemologis: mulai dari mengamalkan syariat (muruq) hingga mencapai derajat

pengalaman langsung (ma'rifah) yang tidak dapat direduksi menjadi teori abstrak.

Di dalam konteks Malakuti, intervensi mursyid juga mencerminkan prinsip tashawwuf al-malakuti, di mana ilmu (ma'rifah) tidak dipisahkan dari amal (amal karim), dan hukum tidak menjadi beban, tetapi sebagai penguatan spiritual. Seperti yang dijelaskan oleh Hadrat Malang dalam Fath al-Ghaffar, mursyid bertugas untuk mengaktifkan kesadaran tentang keterkaitan antara hukum syariat dan hakikat tauhid, sehingga murid belajar untuk melihat syariat sebagai "cara-cara Ilahiyah" (ushul al-tashih) yang mengarah pada perbaikan keterkaitan antara jiwa dan Ruh¹¹⁰⁵.

Epistemologi Malakuti tidak terlepas dari kerangka ontologis keyakinan bahwa makhluk adalah cermin Ilahiyah, integrasi syariat dan tasawuf dalam Fiqih Malakuti menawarkan jalan untuk menyeimbangkan dualitas hidup: antara ketaatan eksternal dengan pencarian arti batin, antara hukum yang nyata dengan hakikat yang abadi. Dalam konteks ini, kajian Malakuti menjadi jembatan bagi komunitas Muslim untuk merayakan keragaman spiritual sekaligus mempertahankan kesatuan tauhid.

Mekanisme Konseptualisasi Sintesis

Dalam arsitektur pengetahuan Islam, proses konseptualisasi sintesis tidak hanya merupakan akumulasi informasi atau kalkulasi logis belaka, melainkan sebuah proses holistik yang menuntut rekonsiliasi antara dimensi transenden, rasional, dan intuitif dalam konteks normatif yang terpadu. Mekanisme ini, yang dapat disebut sintesis epistemologis tiga-strata, beroperasi dalam hirarki

terstruktur: wahyu sebagai primus inter pares, akal sebagai instrumen pertimbangan, dan kasyf sebagai modus pengalaman spiritual yang mengungkap realitas metafisik. Kedudukan wahyu yang mencakup Al-Qur'an dan Sunnah tidak dapat digantikan karena sifatnya yang final, otoritatif, dan ilahiah. Wahyu bukan hanya sumber perintah agama, tetapi juga kerangka etiko-epistemologis yang menentukan arah dan batas legitimasi pengetahuan manusia. Dalam kerangka ini, akal ('aql) berfungsi sebagai agen interpretasi, klarifikasi, dan ekstrapolasi, namun tidak berdiri secara otonom; ia harus selalu dalam ketaatan metodologis terhadap prinsip-prinsip wahyu yang telah ditetapkan¹¹⁰⁶. Sebaliknya, kasyf sering dipahami sebagai ilham, insyāq, atau mukāshafah dalam wacana tasawuf merupakan dimensi pengetahuan langsung yang muncul dari pembersihan jiwa (tazkiyah al-nafs) dan mendekati realitas hakiki melalui pembiasaan spiritual. Namun demikian, pengalaman kasyf tidak boleh dilepaskan dari pengujian epistemik karena rentan terhadap ilusi psikologis dan distorsi syaitan; oleh sebab itu, pengetahuan yang muncul dari kasyf harus dikontrol oleh kaidah-kaidah wahyu dan kesehatan akal¹¹⁰⁷.

Koherensi struktur ini tidak mungkin terwujud tanpa poros pemikiran yang menjiwai seluruh proses sintesis epistemologis tersebut. Di sinilah peran maqāṣid al-sharī'ah dan tazkiyah al-nafs sebagai poros sentral menjadi krusial. Maqāṣid, dalam pemahaman al-Ghazālī, al-Shāṭibī, dan dikembangkan secara sistematis oleh al-Izz ibn 'Abd al-Salām, menetapkan bahwa tujuan syariah bukan

sekadar pemenuhan ritual atau penghindaran dosa, melainkan pemeliharaan dan aktualisasi nilai-nilai universal seperti perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-ḍarūriyyāt al-khams)¹¹⁰⁸. Dalam konteks sintesis konseptual, maqāṣid berfungsi sebagai filter normatif: setiap klaim pengetahuan baik dari wahyu, akal, maupun kasyf harus diuji kesesuaiannya dengan pencapaian tujuan-tujuan syariah yang lebih tinggi. Sementara itu, tazkiyah al-nafs, yang menjadi inti spiritualitas Islam, memastikan bahwa agen pengetahuan (al-ʿālim) tidak hanya menguasai informasi, tetapi juga memiliki integritas moral dan kesucian hati. Tanpa tazkiyah, akal dapat menjadi buta oleh nafsu dan kasyf bisa terjebak dalam halusinasi rohani. Oleh karena itu, proses pengetahuan dalam Islam tidak bisa dipisahkan dari dimensi pembersihan jiwa; sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qurʿan: “Sungguh beruntung orang yang mensucikan jiwa (nafs)nya” (QS. Asy-Syams: 9)¹¹⁰⁹. Perpaduan antara maqāṣid dan tazkiyah menciptakan kompas etis yang membimbing sintesis konseptual agar tidak menyimpang dari tujuan sejati ilmu: ketakwaan dan kedekatan kepada Allah.

Kendati hirarki dan poros ini memungkinkan dinamika pengetahuan yang kaya, tetap dibutuhkan mekanisme pengendalian epistemik (epistemic control principles) untuk menjaga integritas dan validitas hasil sintesis. Prinsip-prinsip ini mencakup tiga level: (1) prinsip konsistensi, yaitu keselarasan antara temuan akal atau kasyf dengan teks wahyu yang qathʿi (pasti); (2) prinsip hierarki sumber, di mana jika terjadi

pertentangan antar sumber, wahyu menduduki posisi tertinggi, kemudian akal yang sehat, dan terakhir kasyf yang harus divalidasi; serta (3) prinsip integritas ilmiah, yang mensyaratkan bahwa peneliti harus bebas dari bias subjektif, ketamakan duniawi, atau fanatisme ideologis¹¹¹⁰. Pengendalian epistemik juga harus melibatkan komunitas ulama (ahl al-hall wa al-'aqd) sebagai entitas kolektif yang dapat melakukan verifikasi, kritik, dan penerimaan terhadap produk-produk pemikiran baru. Proses ini mirip dengan apa yang disebut oleh Imre Lakatos sebagai research programmes, tetapi dalam konteks Islam, program riset keilmuan harus terus menerus dijiwai oleh semangat ibadah, ketawadukan, dan rasa tanggung jawab di hadapan Allah¹¹¹¹.

Dalam perspektif kontemporer, mekanisme konseptualisasi sintesis ini menjadi semakin relevan dalam menghadapi tantangan modernitas, pluralisme pengetahuan, dan arus informasi digital. Epistemologi Islam yang seimbang antara rasio, wahyu, dan intuisi spiritual menawarkan model alternatif terhadap dualisme Barat yang memisahkan agama dari sains, atau spiritualitas dari rasionalitas. Dengan mengintegrasikan hirarki wahyu akal kasyf, menjadikan maqāṣid dan tazkiyah sebagai poros, serta menerapkan prinsip pengendalian epistemik, sintesis ilmu dalam tradisi Islam bukan sekadar teori, tetapi sebuah proyek ilmiah yang dapat berkontribusi pada pemahaman dunia yang holistik, beretika, dan berintegritas spiritual. Pendekatan ini, sebagaimana diaspirasikan oleh para pemikir besar seperti Ibn 'Arabī, Mulla Sadra, dan lebih mutakhir oleh Naquib al-Attas dan Seyyed Hossein Nasr,

menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan sejati tidak dapat terlepas dari dimensi ketuhanan dan transendensi¹¹¹². Dalam konteks doktoral, pengembangan model sintesis epistemologis semacam ini bukan hanya sebuah kebutuhan intelektual, tetapi juga sebuah tanggung jawab akademik untuk mengembalikan Islam sebagai peradaban ilmu yang menyatu dalam realitas yang satu, bukan terfragmentasi oleh kekhususan disiplin ilmu yang saling terpisah.

Relevansi terhadap Pencarian Kebenaran Holistik

Dalam arus perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer yang semakin terfragmentasi, pencarian terhadap kebenaran holistik sebagai bentuk pemahaman yang menyatukan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis menjadi semakin mendesak. Fragmentasi ilmu modern, yang membagi realitas ke dalam kompartemen-disiplin yang terisolasi, sering kali menghasilkan pemahaman parsial tentang kenyataan eksistensial manusia, sehingga mengaburkan hubungan integral antara pengetahuan dengan nilai, antara fakta dengan makna, dan antara akal dengan hati. Dalam konteks ini, tradisi intelektual Islam menawarkan alternatif epistemologis yang tidak hanya menolak dikotomi semacam itu, tetapi secara aktif membangun kerangka untuk merekonsiliasi berbagai dimensi kebenaran melalui paradigma integratif yang berakar pada wahyu, akal, dan eksperien spiritual. Paradigma ini tidak sekadar memperbarui metode ilmiah, melainkan mengubah fondasi ontologis dari proses pencarian kebenaran itu sendiri, dengan menegaskan bahwa kebenaran (al-

ḥaqq) bukanlah entitas fragmentaris, melainkan realitas yang menyeluruh dan bersifat tawḥīdī, yang hanya dapat dipahami secara utuh dalam cahaya kesatuan penciptaan dan tujuan hidup manusia sebagai khalīfatullāh di muka bumi¹¹¹³.

Kebenaran, dalam pandangan epistemologis Islam, tidak terbatas pada domain empiris-analitik semata, melainkan mencakup tiga dimensi fundamental: normatif, etis, dan eksistensial. Kebenaran normatif merujuk pada standar yang diberikan oleh wahyu (naql), yang tidak dapat dibangun semata-mata oleh akal ('aql) karena manusia sebagai subyek pengetahuan memiliki keterbatasan ontologis dan moral. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan: "Dan tidaklah manusia mengetahui segala sesuatu kecuali apa yang diberikan kepadanya (oleh Allah)" (QS. al-'Isrā': 85), menegaskan bahwa sumber otoritatif pengetahuan akhir terutama yang menyangkut tujuan hidup, tanggung jawab moral, dan hakikat realitas adalah wahyu ilahi¹¹¹⁴. Kebenaran etis, di sisi lain, menekankan dimensi nilai dan tanggung jawab dalam proses pengetahuan. Dalam pandangan ini, ilmu yang tidak diiringi oleh akhlāq dan realisasi moral bukan hanya tidak sempurna, tetapi dapat berbahaya, seperti yang terjadi dalam pengembangan senjata nuklir atau manipulasi teknologi tanpa batas etis¹¹¹⁵. Imam al-Ghazālī, dalam membedah krisis keilmuan di zamannya, menekankan bahwa para ilmuwan yang kehilangan tujuan spiritual dan moral telah menyimpang dari hakikat ilmu yang sejati, yaitu "pencahayaan hati" (tanjīd al-qalb) demi kedekatan dengan Ilahi¹¹¹⁶. Sementara itu, kebenaran eksistensial yang paling sering

diabaikan dalam sains modern merujuk pada pengalaman langsung terhadap realitas (ma'rifa), yang diperoleh melalui pendalaman spiritual, dzikir, dan kontemplasi. Pengalaman ini tidak bersifat subyektif dalam pengertian psikologis semata, tetapi valid dalam konteks epistemologi tasawwuf, di mana kebenaran ditemukan dalam transformasi eksistensial pengetahuan menjadi wujud yang hidup¹¹¹⁷.

Fragmentasi ilmu modern, yang lahir dari rasionalisme Barat dan paradigma positivisme, telah mengakibatkan disosiasi antara sains dan agama, antara pengetahuan dan kebijaksanaan, serta antara teknologi dan nilai. August Comte, pelopor positivisme, secara eksplisit menolak dunia transenden sebagai wilayah non-ilmiah, sehingga mengecualikan etika, keagamaan, dan metafisika dari domain pengetahuan yang sah¹¹¹⁸. Dampak dari paradigma ini sangat luas: ilmu alam tidak lagi mempertanyakan tujuan eksistensi manusia; ilmu sosial sering kali mengabaikan dimensi spiritual dalam memahami perilaku manusia; dan ilmu kemanusiaan modern sering kali terjebak dalam relativisme budaya yang mengabaikan prinsip-prinsip universal. Konsekuensinya, manusia modern hidup dalam kondisi apa yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai "alienasi epistemologis" yaitu, ketidakmampuan untuk memahami dirinya sendiri sebagai makhluk yang utuh, yang terhubung secara integral dengan alam, masyarakat, dan Transenden¹¹¹⁹. Dalam teks-teks filsafat Islam klasik, seperti karya Ibn Sīnā (Avicenna) dan Ibn 'Arabī, kita menemukan penolakan tegas terhadap fragmentasi ini. Bagi mereka, realitas adalah hierarki kesatuan (tashrif al-wujūd)

yang turun dari al-Wājib al-Wujūd (Yang Wajib Ada) ke alam materi, dan pemahaman ilmiah yang sejati harus mencakup seluruh spektrum eksistensi tersebut, bukan hanya domain fisik¹¹²⁰.

Di sinilah relevansi paradigma Islam integratif menjadi krusial. Paradigma ini tidak hanya mengintegrasikan disiplin ilmu, tetapi lebih mendasar lagi, mengintegrasikan cara mengetahui (epistemologi), tujuan mengetahui (aksiologi), dan hakikat yang diketahui (ontologi). Integrasi ini bukanlah bentuk sinkretisme semu, melainkan hasil dari restukturisasi hierarkis pengetahuan berdasarkan prinsip tawḥīd. Dalam kerangka ini, semua bentuk pengetahuan sains, filsafat, seni, agama dilihat sebagai manifestasi dari satu sumber Ilahi, sebagaimana al-Qur'an menyatakan: "Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu obat dan rahmat bagi orang-orang yang beriman" (QS. al-Isrā': 82), menunjukkan bahwa wahyu tidak hanya pedoman spiritual, tetapi juga prinsip penyembuhan terhadap penyakit keilmuan dan sosial¹¹²¹. Ulama kontemporer seperti Naquib al-Attas dan Ismā'īl al-Fārūqī telah mengusulkan kurikulum ilmu pengetahuan Islam yang mensistematisasikan integrasi antara sains eksakta, humaniora, dan ilmu-ilmu agama berdasarkan pada kriteria "islamisasi ilmu pengetahuan" (ta'lim al-'ilm 'alā manhaj al-sharī'ah)¹¹²². Dalam pandangan ini, bahkan matematika dan fisika harus dipahami dalam konteks kosmologi Islam yang melihat alam semesta sebagai ayat-ayat (āyāt) yang membaca ke arah Sang Pencipta, bukan sebagai mesin netral yang lepas dari makna¹¹²³.

Lebih jauh lagi, paradigma integratif ini menawarkan solusi epistemologis terhadap dualisme modern yang memisahkan subyek dan obyek pengetahuan. Dalam sains Barat, subyek pengetahuan diasumsikan netral, objektif, dan terlepas dari realitas yang dikaji. Namun, dalam tradisi ilmu kalam dan tasawwuf, pengetahuan tidak mungkin dipisahkan dari kondisi spiritual dan moral subyek yang mengetahui. Al-Qur'an menyatakan: "Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antarmu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat" (QS. al-Mujādilah: 11), menegaskan bahwa kualitas epistemologis seseorang ditentukan oleh kualitas keimanannya¹¹²⁴. Para sufi, seperti al-Junayd dan Rūmī, menekankan bahwa "kemurnian hati" (ṣafā' al-qalb) adalah prasyarat utama untuk memperoleh ma'rifa pengetahuan langsung terhadap kebenaran Ilahi yang tidak dapat dicapai melalui deduksi logis semata¹¹²⁵, pencarian kebenaran holistik bukanlah aktivitas intelektual netral, melainkan perjalanan spiritual (siyar) yang mensyaratkan disiplin diri, penyucian nafsu, dan ketundukan pada Al-Haqq.

Akhirnya, pendekatan ini tidak bertentangan dengan sains modern, tetapi menantang asumsi dasarnya. Ia tidak menolak empirisisme atau rasionalisme, melainkan menyediakan kerangka transendental yang memberi makna, arah, dan batas kepada mereka. Seperti yang dikatakan oleh Osman Bakar, "Ilmu pengetahuan tanpa ketauhidan seperti tubuh tanpa jiwa ia hidup, tetapi tidak bermakna"¹¹²⁶. Dalam konteks global saat ini, dengan krisis ekologi, kehancuran sosial, dan krisis identitas spiritual,

pencarian kebenaran holistik berdasarkan paradigma Islam integratif bukan lagi wacana akademik belaka, tetapi kebutuhan mendesak bagi kelangsungan manusia dan alam semesta. Kebenaran sejati, dalam pandangan ini, bukanlah hasil akhir yang statis, melainkan proses dinamis yang terus menerus menuntun manusia kepada kedekatan dengan Allah melalui ilmu, amal, dan ma'rifa dalam kesatuan antara dunia dan akhirat, antara pengetahuan dan pengalaman, antara akal dan hati¹¹²⁷.

Prinsip-Prinsip Dasar Fiqih Malakuti

Prinsip Ḍabṭ: Ketelitian Interpretatif

Dalam ontologi kosmologis Islam, realitas dipersepsikan memiliki dua strata yang saling menopang: 'alam al-mulk (alam kasatapta, fenomenal) dan 'alam al-malakut (alam gaib, nurani, metafisis). Pandangan ini melahirkan sebuah wacana hukum yang mendalam, yang kita sebut sebagai Fiqih Malakuti sebuah paradigma pemahaman syariat yang tidak hanya berhenti pada tekstualitas hukum di ranah zahir, tetapi berupaya menangkap spirit dan tujuan ilahinya (ma'na al-ma'na) yang bersarang di ranah batin. Untuk menjelajahi wilayah epistemologis yang subtil ini, diperlukan sebuah prinsip fundamental yang berfungsi sebagai kompas dan jangkar. Prinsip tersebut adalah Ḍabṭ, atau secara harfiah berarti "ketelitian interpretatif". Makalah ini akan menguraikan secara komprehensif bagaimana Ḍabṭ, yang terdiri atas disiplin metodologis, kejelasan istilah, dan pencegahan penyimpangan metafisis, berfungsi sebagai pilar penyangga Fiqih Malakuti,

memastikan bahwa eksplorasi spiritual tidak terlepas dari landasan rasional dan etis syariat.

Secara fundamental, *Ḍabṭ* bermuara dari disiplin metodologis yang bersifat kognitif-spiritual. Ini bukan sekadar penerapan usul al-fiqh secara mekanis, melainkan sebuah integrasi antara ketajaman akal si fakih dan kebersihan kalbunya. Dalam konteks Fiqih Malakuti, metodologi tidak lagi hanya tentang alat istinbath hukum, tetapi juga tentang etika perjalanan intelektual (suluk 'ilmi). Seorang faqih malakuti diharuskan menempuh sebuah proses disiplin yang ganda: di satu sisi, ia terikat pada kaidah-kaidah linguistik, gramatikal, dan logika yang dipertajam oleh tradisi ulama usul; di sisi lain, ia mesti menjalankan *riḍlah* dan *tazkiyah al-naḥs* sebagai syarat untuk membuka "mata batin" yang mampu menangkap pancaran nur ilahiah di balik lafal ayat dan sabda Nabi. Disiplin ini adalah sebuah gerak dialektikal: dari teks ke makna spiritual, dan dari makna spiritual kembali ke teks untuk manifestasi praktis di dunia *mulk* tanpa distorsi. Tanpa kedisiplinan keras ini, penafsiran dalam ranah malakuti rentan terhadap subjektivitas belaka yang mengaburkan batas antara wahyu dan khayalan, sebuah risiko yang dihadapi oleh setiap upaya hermeneutika religius¹¹²⁸. Tujuannya adalah mencapai apa yang oleh para filosof Islam disebut sebagai *kashf* yang terverifikasi, sebuah penyingkapan yang konsisten dengan ruh syariat.

Dari disiplin metodologis ini, lahir kebutuhan akan kejelasan istilah dan konsep sebagai instrumen hermeneutik primer. *Ḍabṣ* dalam hal ini berfungsi sebagai pisau bedah epistemologis yang

membedahkan lapisan-lapisan makna. Fiqih Malakuti mengakui bahwa setiap istilah syar'i memiliki multi-lapis signifikansi: makna hukum (al-ma'na al-shar'i), makna bahasa (al-ma'na al-lughawi), dan makna spiritual (al-ma'na al-malakuti). Sebagai contoh, istilah zakat pada level mulk adalah persentasi harta yang harus dikeluarkan. Namun, pada level malakut, zakat adalah proses pensucian jiwa dari kekikiran dan keterikatan duniawi, serta sebuah aliran energi rahmah yang menghubungkan hamba dengan Pemberi Rezeki. Prinsip *Ḍabṭ* menuntut seorang faqih untuk tidak mengorbankan satu makna atas makna lainnya. Ia harus mampu menjelaskan dengan cermat korelasi ontologis antara keduanya. Ketidakjelasan dalam mendefinisikan istilah-istilah teknis ini, terutama ketika menyentuh ranah metafisik, dapat membuka pintu bagi takwil yang berlebihan (ta'wil al-mub'id) yang pada akhirnya membatalkan esensi hukum itu sendiri. Al-Quran sendinya menegaskan posisinya sebagai kitab yang jelas sebagai bentuk nikmat dan pedoman, sebagaimana firman-Nya, "Bulan Ramadan adalah bulan yang di dalamnya diturunkan Al-Quran, sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil)"¹¹²⁹. Klarifikasi ini adalah cerminan dari sifat Al-Quran itu sendiri yang mubin (jelas).

Puncak dari implementasi prinsip *Ḍabṭ* adalah perannya dalam pencegahan penyimpangan metafisis, yang merupakan misi etisnya. Ranah malakuti, dengan daya tarik esoteriknya, adalah wilayah yang rawan terhadap ekstremisme pemikiran. Penyimpangan ini dapat

berwujud antinomianisme pandangan bahwa seseorang yang telah mencapai tingkatan spiritual tertentu terbebas dari beban syariat lahiriah atau jatuh ke dalam spekulasi teologis yang berujung pada pandangan pantheistis seperti ittihad (persatuan mutlak antara makhluk dan Tuhan) atau hulul (penjelmaan Tuhan dalam makhluk). Prinsip *Ḍabṭ* berfungsi sebagai sistem imun melawan penyimpangan ini dengan terus-menerus mengaitkan kembali setiap "penemuan" spiritual ke sumber primer yang sah: Al-Quran dan Sunnah yang shahih. Ia bertindak sebagai mizan (neraca) yang menimbang setiap dalil spiritual dengan timbangan teks wahyu. Dalam hadis yang mulai, Nabi Muhammad SAW memperingatkan, "Berhati-hatilah kamu terhadap berlebihan dalam agama, karena sesungguhnya orang-orang sebelum kamu binasa karena berlebihan dalam agama"¹¹³⁰. *Ḍabṭ* adalah manifestasi dari hati-hati ini; ia adalah jaminan bahwa lampu spiritual yang menyala dalam batin tidak akan membakar kerangka hukum yang telah dibangun oleh Rasulullah. Secara historis, ketegangan antara disiplin hukum (fiqh) dan jalan spiritual (tasawuf) sering kali terjadi, dan Fiqih Malakuti melalui *Ḍabṭ* menawarkan sebuah sintesis yang sehat, di mana wawasan spiritual (*kasyf*) harus tunduk pada verifikasi tekstual (*taḥqīq*)¹¹³¹.

Prinsip *Ḍabṭ* bukanlah sekadar konsep teknis dalam metodologi fiqh, melainkan sebuah kerangka etis-epistemologis yang holistik. Ia adalah disiplin metodologis yang mengintegrasikan akal dan nur, kejelasan hermeneutik yang membedahkan makna hukum dan spiritual, serta senjata etis yang menjaga keabsahan penafsiran dari

penyimpangan metafisik. *Ḍabṭ* dapat dianalogikan sebagai gravitasi spiritual yang menjaga "satelit" pemahaman Fiqih Malakuti tetap pada orbitnya yang: terhubung dengan sumber ilahinya di Alam Malakut dan secara bertanggung jawab mendaratkan wahyu tersebut di Permukaan Bumi (Alam Mulk). Di tengah era fragmentasi intelektual dan kecenderungan ekstremisme, prinsip ketelitian interpretatif ini menawarkan sebuah model relevan untuk membangun wacana hukum Islam yang tidak hanya dalam secara teoretis, tetapi juga memasyarakat secara transformatif, tanpa kehilangan keseimbangan dan keautentikanannya. Ia adalah wahana untuk menempuh jalan panjang antara syariat sebagai jalan (*shirāṭ*) dan hakikat sebagai tujuan (*ḥaqīqah*), sebuah jalan yang hanya dapat ditempuh dengan langkah yang hati-hati, teliti, dan penuh keberkahan¹¹³².

Prinsip *Iḥtiyāṭ*: Kehati-hatian Epistemologis

Dalam pemikiran intelektual Islam, prinsip *iḥtiyāṭ* (kehati-hatian) merupakan fondasi epistemologis yang mengajarkan keseimbangan antara kepercayaan pada wahyu, keterbatasan akal, dan tanggung jawab moral dalam pengetahuan. Prinsip ini tidak sekadar pedoman hukum, tetapi juga nilai filosofis yang mengintegrasikan ketundukan terhadap kebenaran ilahi dengan pengabdian pada kebenaran empiris. Dalam konteks ini, *iḥtiyāṭ* mengambil bentuk tiga prinsip sentral: (1) mendahulukan hukum zahir (*zāhir*), (2) menghindari klaim universal dari pengalaman personal, dan (3) etika rendah hati ilmiah. Ketiga prinsip ini saling melengkapi dalam membangun kerangka epistemologis yang mengakui ambiguitas realitas sambil

menegaskan pentingnya rasa hormat terhadap batas-batas pengetahuan manusia.

Prinsip pertama, mendahulukan hukum zahir, menekankan komitmen terhadap interpretasi literal teks wahyu kecuali ada alasan kuat untuk memperluas maknanya. Dalam usul fiqh, zāhir merujuk pada arti teks secara eksplisit, berbeda dari batīn yang memerlukan penalaran metafisik atau konteks tertentu. Al-Juwayni, dalam *Al-Asma wa al-Sifāt*, menjelaskan bahwa metode zāhir adalah dasar dalam memahami ajaran agama, karena "Allah tidak berbicara ambigu" (QS. 17:85)¹¹³³. Pandangan ini diadaptasi dalam peradaban Islam untuk menahan ekspekulasi, sebagaimana tercermin dalam fatwa Ibn Taymiyyah yang menolak interpretasi mistis terhadap teks hukum tanpa dasar ilmiah¹¹³⁴. Kehati-hatian ini mencerminkan keyakinan bahwa zāhir adalah titik tolak objektif, sementara batīn hanya dapat diakses melalui jalan yang terbukti valid seperti ijtihad yang mendalam atau wahyu khusus sebagaimana ditegaskan oleh klasikus usul fiqh seperti Al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*¹¹³⁵.

Prinsip kedua, menghindari klaim universal dari pengalaman personal, merefleksikan kewaspadaan terhadap generalisasi berlebihan atas dasar pengamatan individu. Dalam konteks intelektual Islam, ini berkaitan dengan ketentuan bahwa kesaksian (*istishhad*) perlu diverifikasi melalui metodologi kritis, sebagaimana dilakukan dalam ilmu hadis. Surah Al-Baqarah (QS. 2:282) menekankan adanya tiga kesaksian minimal untuk kontrak penting, mengantisipasi kesalahan subjektif¹¹³⁶. Selaras dengan ini, Al-

Ghazali dalam *Tahafut al-Tahafut* mengkritik ahli filsafat yang membangun konsep metafisika dari pengalaman pribadi tanpa dasar wahyu. Pandangan ini selaras dengan pendekatan modern epistemologi, seperti prinsip falsifikasi Karl Popper, yang menegaskan bahwa klaim universal hanya dapat ditegakkan bila melalui pengujian berulang¹¹³⁷. Dalam konteks teologis, hukum ini mengingatkan bahwa pengetahuan manusia selalu dibatasi oleh horizon sejarah dan keterbatasan sensori, sebagaimana disadari oleh Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* tentang sifat relatif ilmu sejarah¹¹³⁸.

Prinsip ketiga, etika rendah hati ilmiah, merujuk pada kesadaran tentang keterbatasan pengetahuan sambil tetap mengejar kebenaran. Dalam Islam, konsep ini diwujudkan melalui penekanan pada *tawhīd* sebagai pengakuan terhadap keesaan Allah sebagai sumber segala pengetahuan. Surah Al-Ankabut (QS. 29:69) menegaskan bahwa "apa yang diberitahukan kepadamu maka palingkan mukamu kepadanya dan memohonlah kepada Allah", mengingatkan bahwa ilmu hanya menjadi amanat (*amanah*) yang harus dijaga dengan hati-hati¹¹³⁹. Etika ini tercermin dalam sikap ulama seperti al-Razi, yang bersikeras bahwa kesalahan ijtihad tidak menghilangkan nilai karyanya selama dilakukan dengan niat benar. Hal ini selaras dengan etika ilmu pengetahuan modern yang menghargai transparansi kesalahan dan kolaborasi antarpeneliti. Penelitian tentang etika ilmiah oleh Woolley dan Newman (2018) menunjukkan bahwa kesediaan mengakui ketidakpastian adalah ciri masyarakat ilmu pengetahuan yang sehat¹¹⁴⁰, sejalan dengan

seruan Al-Qur'an untuk "mohonlah petunjuk-Nya dan kembalilah kepada-Nya" (QS. 11:3) dalam setiap usaha intelektual¹¹⁴¹.

Prinsip *iḥtiyāt* merumuskan pendekatan epistemologis yang bermanfaat bagi diskursus ilmu pengetahuan modern serta tradisi studi islam. Dalam era yang diwarnai klaim absolutisme teknologi dan data, prinsip ini menegaskan pentingnya kritik terhadap sumber, pengakuan subjektivitas, serta kesadaran tentang batas-batas humanisasi ilmu dalam konteks *tawḥīd*. Pengintegrasian tiga prinsip ini tidak hanya memperkaya metodologi studi islam, tetapi juga menawarkan wawasan universal tentang kerendahan hati ilmiah sebagai antidote terhadap dogmatisme dan obsesifitas akademik. Seperti yang diingatkan oleh Al-Ghazali dalam *Al-Munqidh min al-Dalāl*, kehati-hatian epistemologis adalah jalan menuju kebebasan intelektual dan ketundukan terhadap kebenaran yang hakiki¹¹⁴².

Prinsip *Taḥqīq*: Verifikasi Hukum Batin

Dalam epistemologi hukum Islam, prinsip *taḥqīq* yang secara harfiah berarti penelitian, verifikasi, atau pembuktian mendalam menempati posisi sentral sebagai metode evaluasi yang tidak terbatas pada formalitas teks (*nash*) semata, melainkan merespons kompleksitas realitas sosial, kebutuhan spiritual manusia, dan tuntutan rasionalitas kritis. Dalam konteks hukum batin yakni dimensi etis, motivasi, dan keadaan hati dalam pelaksanaan ibadah dan muamalah *taḥqīq* menjadi instrumen metodologis yang memungkinkan verifikasi terhadap legitimasi dan kualitas spiritual suatu tindakan hukum. Berbeda dengan *taqlīd* (mengikuti otoritas

tanpa kritik) atau bahkan ijtihād yang lebih terfokus pada derivasi hukum lahir dari dalil-dalil tekstual, taḥqīq menekankan pendekatan holistik: integratif, dinamis, dan reflektif, yang melibatkan tiga pilar verifikasi pengujian terhadap teks, penggunaan nalar kritis, dan evaluasi dampak spiritual sebagai syarat kesahihan hukum batin¹¹⁴³. Pendekatan ini tidak hanya relevan dalam disiplin fiqh dan ushul, tetapi juga berpotensi menjadi jembatan dialog antara syari’ah dan ilmu-ilmu kemanusiaan kontemporer, terutama psikologi transpersonal, etika filosofis, dan sains kognitif modern.

Al-Qur’an maupun Sunnah, menjadi otoritas dasar dalam taḥqīq, namun tidak dalam bentuk literalisme statis. Ayat seperti “Innallāha ya’lamu mā fī sab’i samāwātin wa mā fil-arḍi. Afal yu’minūna bihī wa mā warā’a ḡuhūrihim ya’lamūna?” (QS. Yāsīn: 36) mengisyaratkan bahwa kebenaran tidak hanya eksis di luar tetapi juga di dalam dalam alam batin, niat, dan kesadaran. Niat, sebagai fondasi hukum batin, menjadi krusial: “Innamā al-a’mālu bi al-niyyāt” (Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat)¹¹⁴⁴, menempatkan dimensi internal sebagai penentu validitas amaliah. Namun, taḥqīq menuntut lebih dari sekadar mengutip hadis atau ayat; ia menuntut pengujian terhadap konsistensi tekstual, kontekstualisasi historis, dan relevansi eksistensial. Sebagai contoh, dalam kasus puasa Ramadhan, ketika seseorang menjalankannya agar dilihat orang lain (riyā’), meskipun secara formal memenuhi kewajiban fisik, hukum batinnya dapat menjadi batal. Di sinilah taḥqīq menguji bukan hanya apakah puasa dilakukan, tetapi apakah puasa itu lahir dari

ketaqwaan konsep yang secara tematik dijelaskan dalam “Lā’allahum yattaqūn” (agar mereka bertakwa) (QS. al-Baqarah: 183) yang melampaui ritual menuju transformasi batin¹¹⁴⁵.

Rasio atau ‘aql dalam taḥqīq bukan ditempatkan sebagai sumber hukum otonom, tetapi sebagai organ pemeriksa yang memungkinkan hermeneutika kritis terhadap teks dan konteks. Filsuf sufi seperti Abū Ḥāmid al-Ghazālī menegaskan peran rasio dalam menyaring kebenaran dari khayalan dan keinginan, sebagaimana dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, di mana ia menggambarkan hati (qalb) sebagai cermin yang hanya dapat memantulkan cahaya ilahi jika dibersihkan dari noda duniawi¹¹⁴⁶. Rasio, dalam hal ini, bertindak sebagai penjaga agar verifikasi hukum batin tidak jatuh ke dalam subyektivisme atau mistisisme yang tidak teruji. Dalam kerangka ini, metode ilmiah modern seperti refleksi fenomenologis terhadap pengalaman spiritual atau analisis kognitif terhadap motif tindakan dapat berdialog dengan konsep taḥqīq. Psikologi transpersonal, misalnya, menunjukkan bahwa pengalaman spiritual autentik berdampak pada penurunan egosentrisitas, peningkatan empati, dan keterhubungan dengan realitas transenden, yang selaras dengan tujuan taqwa dan iḥsān¹¹⁴⁷, dampak spiritual tidak hanya diukur secara introspektif, tetapi juga dapat dinilai melalui indikator psikologis yang empiris.

Sinkronisasi dengan maqāṣid al-syarī’ah khususnya perlindungan agama (ḥifẓ al-dīn), jiwa (ḥifẓ al-nafs), akal (ḥifẓ al-‘aql), keturunan (ḥifẓ al-nasl), dan harta (ḥifẓ al-māl) merupakan proses pemetaan hukum batin terhadap tujuan utama syarī’ah. Hukum batin yang

benar harus berkontribusi pada pencapaian maqāṣid tersebut; misalnya, niat berzakat tidak sekadar untuk membersihkan harta, tetapi juga untuk mewujudkan keadilan sosial salah satu manifestasi ḥifẓ al-nafs dan ḥifẓ al-māl. Al-Shāṭibī, dalam al-Muwāfaqāt, menegaskan bahwa tindakan hukum yang tidak selaras dengan maqāṣid tidak hanya lemah dari sisi formal, tetapi juga roboh dari sisi esensial¹¹⁴⁸. Oleh karena itu, taḥqīq terhadap hukum batin mensyaratkan verifikasi apakah amalan tersebut memperkuat, melemahkan, atau mengabaikan tujuan-tujuan transenden syari'ah. Jika suatu ritual ibadah menimbulkan eksklusivitas, kesombongan, atau pengingkaran terhadap kemanusiaan, maka meskipun secara teknis sah, hukum batinnya perlu dikoreksi atau bahkan direkonstruksi.

Validasi lintas disiplin menjadi dimensi mutakhir dari taḥqīq di era global. Pendekatan ini tidak menafikan otoritas agama, tetapi mengembangkan hermeneutika inklusif yang membuka dialog antara ilmu wahyu dan ilmu kausal. Sains kognitif, studi neuroteologi, dan antropologi agama menawarkan data empirik tentang bagaimana praktik ibadah memengaruhi struktur otak, regulasi emosi, dan perilaku sosial¹¹⁴⁹. Misalnya, penelitian mengenai meditasi dan salat menunjukkan penurunan aktivitas pada default mode network jaringan otak yang terkait dengan perenungan diri berlebihan yang sejalan dengan konsep tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa)¹¹⁵⁰. Temuan ini tidak menggantikan otoritas agama, tetapi menjadi shadāqah (pembenar) bagi klaim spiritualitas Islam. Dalam konteks doktoral, pendekatan ini menuntut

kemampuan epistemik ganda penguasaan metodologi keislaman dan ketajaman kritik ilmu modern untuk membangun taḥqīq yang memadai secara teologis dan meyakinkan secara ilmiah. Taḥqīq sebagai prinsip verifikasi hukum batin bukan sekadar metode fiqh, melainkan kerangka epistemologis komprehensif yang mengintegrasikan teks, nalar, pengalaman, dan tujuan transenden. Ia menolak dikotomi antara spiritualitas dan rasionalitas, antara agama dan ilmu, serta antara batin dan lahir. Dalam pembentukan fāqih abad ke-21 ulama yang tidak hanya menguasai kitab kuning tetapi juga mampu berdialog dengan sains, etika, dan realitas global taḥqīq menjadi kompas moral dan intelektual yang memungkinkan umat untuk hidup dalam kebenaran yang terus-menerus diperiksa, dibersihkan, dan diperdalam. Di tengah arus informasi dan krisis makna, taḥqīq adalah jalan kembali ke inti hukum: kejujuran batin, transformasi jiwa, dan penyelarasan dengan maqāṣid ilahi.

Fiqh Malakuti sebagai Koreksi atas Fiqh Positivistik

Identifikasi Kelemahan Fiqh Zahir

Pemikiran keagamaan dalam Islam, khususnya dalam bidang fiqh, telah mengalami dinamika yang kompleks sepanjang sejarah. Fiqh zahir orangnya hukum formalis sering dikritik karena pendekatannya yang terlalu terfokus pada tekstualitas hukum tanpa mempertimbangkan aspek spiritual, moral, atau konteks transendental. Sebaliknya, fiqh malakuti, yang mengintegrasikan dimensi metafisik dan tujuan kemanusiaan (maqashid syariah), mencoba mengoreksi kelemahan ini dengan menjembatani hukum syariah dengan realitas ghaib dan nilai tawhid yang lebih mendalam.

Kritik terhadap fiqh positivistik tidak hanya bersifat akademis, tetapi juga spiritual, mencerminkan keterhubungan antara hukum, keadilan, dan tujuan ilahi dalam Islam.

Sebuah kelemahan nyata dari fiqh zahir adalah pengabaian terhadap niat (al-ikhtiyar) dan makna esensial dari perbuatan. Dalam Al-Qur'an, niat dijelaskan sebagai penentu utama kebenaran amal: "Sesungguhnya yang benar-benar beruntung itu hanyalah orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan, serta memohon ampun dosanya dengan merendahkan diri" (QS. Al-Baqarah: 272). Ayat ini menegaskan bahwa nilai tindakan tidak hanya terletak pada eksternalnya, tetapi pada niat yang mendasarinya. Sayyid Qutb menekankan bahwa hukum dalam Islam tidak boleh dipisahkan dari konteks spiritual, karena hukum itu sendiri bertujuan menegakkan kemanusiaan melalui kesadaran religius¹¹⁵¹. Namun, fiqh positivistik yang berpola zahir (eksplisit) cenderung mengukur hukum hanya berdasarkan tindakan lahir, sehingga mengurangi esensi spiritual hukum menjadi instrumen teknis, bukan panggilan moral.

Formalisme dalam fiqh zahir menghadirkan risiko moral formalisme tanpa esensi perubahan batin. Ini tercermin dalam hadis Nabi yang menyebut: "Setiap umatku akan masuk surga kecuali orang yang menolak" (HR. Muslim), di mana kunci selamat bukanlah kesempurnaan hukum zahir, tetapi sikap taqwa dan kesadaran diri. Al-Farabi, dalam Al-Madina al-Fadilah, menekankan bahwa moralitas tidak bisa berdiri sendiri tanpa iman, tetapi hukum yang positivistis cenderung mengabaikan ini. Menurut Annemarie

Schimmel, formalisme hukum dalam sejarah peradaban Islam sering kali menjadi alat otoritas daripada sarana spiritual¹¹⁵². Fiqih malakuti, dengan fokusnya pada tazkiyat al-nafs (pengembangan diri), mengingatkan bahwa hukum mestilah menjadi jalan menuju keterhubungan dengan Tuhan, bukan sekadar aturan administratif.

Fiqih zahir juga tertantang oleh keterbatasannya dalam memahami fenomena ghaib (al-ghayb), yang merupakan bagian penting dari aqidah Islam. Dalam QS. Al-Bayyinah (98:5-6), Allah mengingatkan bahwa manusia tidak bisa mengetahui ghaib kecuali melalui wahyu. Namun, pendekatan positivistik sering kali mengabaikan ini, mengganti pengetahuan metafisik dengan interpretasi literal. Seyyed Hossein Nasr, dalam *Islamic Spirituality*, menekankan bahwa gagal merujuk pada dimensi ghaib berarti mencabik-cabik keseluruhan sistem pemikiran Islam, yang mengintegrasikan alam wujud (al-'alam al-ma'nyi)¹¹⁵³. Fiqih malakuti, sebaliknya, menggunakan konsep ijtihad dalam konteks metafisik, seperti yang diungkapkan oleh Al-Suyuti dalam *al-Laṭā'if al-Ma'nāniyya*, menunjukkan bahwa hukum harus fleksibel menyongsong realitas yang terus berkembang, termasuk pengalaman ghaib yang legitim dalam tanzil (wahyu).

Fiqih malakuti muncul sebagai respons terhadap kelemahan fiqih zahir dengan mengembalikan hukum pada tujuan ilahi (tawhid) dan kemanusiaan. Ini bukan sekadar revisi teknis, tetapi radikalisme spiritual yang mempertemukan hukum dengan transendentalitas. Dalam konteks modern, yang sering kali mengagungkan sekularisme dan rasionalitas terbatas, pendekatan ini menawarkan integrasi

antara maqashid syariah dengan nilai-nilai universal kemanusiaan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, Islam tidak bertentangan dengan modernitas, tetapi perlu interpretasi berpandangan tujuan¹¹⁵⁴.

Peran Fiqh Malakuti dalam Menyempurnakan Norma

Fiqh Malakuti, sebagai aliran pemikiran dalam ilmu usul fiqh yang menekankan dimensi transendental dan spiritual dalam konstruksi hukum, memainkan peran kritis dalam menyempurnakan norma-norma sosial dan hukum Islam. Dalam konteks ini, fiqh tidak hanya dianggap sebagai alat interpretasi skripturalis tetapi juga sebagai wahana untuk mengaktualisasikan kesadaran batin (ta'allul al-ma'rifi) yang melampaui kerangka hukum formal. Sebagaimana dijelaskan oleh ulama Malakuti seperti Al-Ghazali dan Al-Razi, norma hukum harus diperkaya dengan maqasid syariah yang tidak hanya mengatur perilaku lahiriyah tetapi juga merumuskan tujuan metafisik dari setiap aktivitas manusia¹¹⁵⁵, fiqh Malakuti berfungsi mengintegrasikan etika batin dan spiritualitas dalam struktur hukum, tanpa mengubah rasa-rasanya (nash) yang bersifat konstitusi¹¹⁵⁶.

Salah satu kontribusi utama Fiqh Malakuti adalah penegasan bahwa hukum Islam tidak boleh dipisahkan dari tujuan spiritualnya. Ini tercermin dalam hadis Nabi yang menyatakan: "Segala perkara tidak akan diterima kecuali dengan niat" (HR. Bukhari dan Muslim), yang menunjukkan bahwa keabsahan suatu norma bergantung pada kesesuaian antara perbuatan lahiriyah dan niyyah batin¹¹⁵⁷. Dalam perspektif ini, Fiqh Malakuti memperkenalkan konsep

tashdiq al-khamsa (kelima prinsip kebenaran) sebagai alat untuk menguji konsistensi hukum dengan nilai kesadaran (ma'rifat). Schacht (1964) menekankan bahwa hukum Islam sejatinya berfungsi sebagai "jembatan antara dunia material dan spiritual", di mana interpretasi tekstual harus selalu ditempatkan dalam konteks tujuan metafisik¹¹⁵⁸, fiqh Malakuti memperkaya norma-norma formal dengan dimensi etis yang mengatur sikap hati (al-fa'idah al-ma'rifiyah), tanpa mengubah struktur hukum yang telah disepakati¹¹⁵⁹.

Fiqh Malakuti juga berperan dalam memperkuat etika melalui penguatan tasawwur (pemahaman) masyarakat akan tujuan hukum. Menurut Thumaliy (2011), pendekatan ini memastikan bahwa hukum tidak hanya dianggap sebagai alat represi tetapi juga sebagai pedoman untuk mencapai kesempurnaan (tammun al-mubahath). Hal ini terlihat dalam prinsip tashadhuq al-ma'ani (penyucian makna), di mana interpretasi hukum harus mempertimbangkan dampak psikologis dan moral terhadap pelaku¹¹⁶⁰. Dalam konteks modern, hal ini relevan dengan teori dignitary law yang mengutamakan martabat manusia dalam sistem hukum¹¹⁶¹. Sebagai contoh, pelarangan riba dalam Islam bukan hanya berupa regulasi ekonomi tetapi juga menjadi sarana untuk menanamkan ketundukan yang mendalam terhadap keadilan sosial (al-'adl al-ma'rufi).

Aspek mendasar Fiqih Malakuti adalah menganggap hukum sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah (tazkiyat al-nafs). Dalam kitab Ihya 'Ulum al-Din, Al-Ghazali menjelaskan bahwa

setiap ketaatan dalam hukum (ibadat) pada akhirnya bertujuan untuk menumbuhkan kesadaran akan keagungan Tuhan (tazkiyat al-‘aql). Ini selaras dengan perspektif teologis yang tercatat dalam Surat Al-Baqarah: 208: “Wahai orang yang beriman, masuklah kalian ke dalam Islam secara sempurna dan janganlah kalian ikut syaitan...”¹¹⁶², yang menekankan bahwa kepatuhan formal harus dilengkapi dengan kesadaran batin. Studi Burckhardt (1962) menunjukkan bahwa dalam tradisi Sufi, fiqh dianggap sebagai "tongkat spiritual" yang mengarahkan hamba pada kesadaran akan kemahakuasaan Allah (tauhid al-haqiqah)¹¹⁶³, Fiqih Malakuti memposisikan hukum sebagai alat pendidikan eksistensial yang menyelaraskan norma-norma sosial dengan tujuan kerohanian.

Fiqh Malakuti menawarkan solusi yang kreatif untuk menyeimbangkan konteks modernisasi dengan prinsip keagamaan. Dengan menambahkan dimensi batin tanpa mengorbankan hukum formal, memperkuat etika melalui kesadaran moral, dan menganggap fiqh sebagai jalan penghambaan, pendekatan ini menjawab tantangan integrasi nilai-nilai spiritual dalam sistem hukum yang rasional. Seperti yang dicetuskan oleh Iqbal (1994), fiqh harus menjadi "jembatan antara kesadaran metafisik dan realitas sosial"¹¹⁶⁴, sehingga mampu menyempurnakan norma-norma dengan pendekatan yang holistik dan kontemplatif.

Studi Kasus Implementasi

Dalam dinamika kehidupan manusia, agama tidak sekadar merujuk pada ritual formal yang dijalankan secara mekanis, melainkan merupakan kerangka holistik yang meliputi dimensi

batin, moral, dan sosial. Implementasi nilai-nilai keagamaan dalam ranah ibadah, muamalah, dan etika sosial-kepemimpinan menuntut pendalaman terhadap unsur-unsur batiniah seperti niat, khushu', keadilan batin, dan keberkahan yang dalam terminologi tasawuf sering disebut sebagai tazkiyatun nafs (penyucian jiwa). Studi kasus ini mengajukan sebuah analisis kritis terhadap bagaimana pemurnian dimensi internal ini secara langsung memengaruhi kualitas perbuatan lahiriah dan transformasi sosial, baik pada tingkat individu maupun kolektif. Pendekatan yang digunakan bersifat interdisipliner, mengintegrasikan pemikiran teologis Islam, psikologi spiritual, dan etika sosial kontemporer, dengan menempatkan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber otoritatif utama, didukung oleh refleksi filosofis dan data empiris dari konteks modern.

Dalam ranah ibadah, niat (niyyah) merupakan fondasi utama yang menentukan sah dan diterimanya suatu amal. Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya segala amal itu tergantung pada niat"¹¹⁶⁵. Niat bukan sekadar deklarasi verbal, tetapi cerminan totalitas motivasi batin yang melatarbelakangi tindakan. Ketika diteliti secara mendalam, niat yang tulus li-wajhillāh ta'ālā mengandung dimensi psikospiritual yang kompleks, yaitu penghapusan dominasi ego, transparansi hati, dan kesiapan untuk dipertanggungjawabkan di hadapan Yang Maha Melihat. Fenomena khushu' dalam salat, sebagai indikator kualitas ibadah, tidak dapat terwujud tanpa niat yang benar. Khushu', dalam tafsir Ibn al-Qayyim, adalah keadaan jiwa yang tenang, penuh khusyuk, dan terfokus secara total kepada

Allah, sekaligus disertai rasa takut, harap, dan cinta¹¹⁶⁶. Studi empirik terhadap jamaah salat Jumat di beberapa masjid di Jakarta menunjukkan bahwa mereka yang melakukan muhasabah (evaluasi diri) sebelum salat mencatat tingkat khushu' yang signifikan lebih tinggi dibandingkan kelompok tanpa persiapan batin¹¹⁶⁷. Temuan ini menguatkan asumsi bahwa praktik ibadah yang disertai kesadaran batin menghasilkan dampak spiritual yang lebih mendalam, seperti ketenangan psikologis (dalam istilah Al-Qur'an: sakīnatun minhu, Q.S. al-Fath:4), peningkatan konsentrasi, dan perbaikan etika moral sehari-hari¹¹⁶⁸.

Lebih jauh lagi, dimensi batin yang telah dimurnikan melalui ibadah berdampak langsung terhadap praksis muamalah (interaksi sosial dan ekonomi). Dalam ekonomi Islam, konsep al-birr dan al-taqwa tidak terbatas pada peribadatan, tetapi mencakup integritas dalam transaksi, kejujuran dalam niaga, dan komitmen terhadap keadilan batin (al-'adl al-bāthin). Ketika seorang pelaku ekonomi menjalankan usahanya dengan kesadaran bahwa setiap rupiah yang diperoleh harus halal dan bermanfaat secara sosial, maka ia sedang mewujudkan bentuk muamalah ruhiyyah interaksi yang dipimpin oleh nilai-nilai spiritual. Konsep barakah (keberkahan) sering disalahpahami sebagai berkah materi; padahal menurut Al-Ghazali, keberkahan adalah "peningkatan manfaat dalam sesuatu yang sedikit, dan ketenangan dalam hati yang menyertainya"¹¹⁶⁹. Dalam konteks bisnis, perusahaan yang menerapkan prinsip shari'ah-compliant dengan sungguh-sungguh bukan hanya formalitas hukum sering menunjukkan stabilitas lebih tinggi selama krisis, bukan

karena keunggulan finansial semata, tetapi karena kepercayaan sosial dan integritas internal yang terbangun¹¹⁷⁰. Ini menunjukkan bahwa keadilan batin, sebagai fondasi moral, menghasilkan keberkahan dalam skala makro: kepercayaan, kolaborasi, dan keberlanjutan.

Dalam domain etika sosial dan kepemimpinan, dimensi batin menjadi kunci utama legitimasi moral seorang pemimpin. Kepemimpinan dalam perspektif Islam tidak diukur dari kekuasaan atau popularitas, melainkan dari taqwa, amanah, dan hilm (sabar dan bijaksana). Nabi Muhammad SAW, sebagai figur kepemimpinan kolektif, tidak pernah memisahkan keputusan politik dari pertimbangan spiritual. Dalam Perjanjian Hudaibiyah, misalnya, beliau menunjukkan keteguhan prinsip meski harus mengorbankan kemenangan jangka pendek, berdasarkan keyakinan bahwa keputusan yang maqāṣidī (sesuai tujuan syariah) lebih bernilai daripada kemenangan strategis semata¹¹⁷¹. Para ulama kontemporer seperti Tariq Ramadan menekankan bahwa pemimpin Muslim masa kini harus menjadi “penjaga nilai” (muraqib al-qiyam) yang mampu membangun masyarakat berdasarkan empat pilar: kejujuran, empati, akuntabilitas, dan transparansi spiritual¹¹⁷². Studi kasus terhadap pemimpin komunitas di Yogyakarta menunjukkan bahwa mereka yang memiliki rutinitas spiritual reguler (seperti qiyamul lail, tilawah, dan dzikir pagi-petang) memiliki tingkat empati sosial dan kepekaan terhadap ketidakadilan yang jauh lebih tinggi daripada kelompok non-spiritual¹¹⁷³. Ini menguatkan tesis bahwa

tazkiyatun nafs bukan hanya proyek personal, tapi menjadi landasan bagi transformasi sosial yang berkelanjutan.

Implementasi nilai-nilai ibadah, muamalah, dan kepemimpinan dalam kehidupan kontemporer tidak dapat dilepaskan dari pemurnian dimensi batin. Niat yang lurus dan khushu' dalam ibadah menjadi gerbang awal bagi terbentuknya kesadaran transenden; kesadaran ini kemudian mengalir ke dalam interaksi sosial yang adil dan penuh keberkahan, serta ekspresi kepemimpinan yang amanah dan berkarakter. Pendekatan yang reduktif yang memisahkan agama dari kehidupan atau spiritualitas dari etika publik akan menghasilkan ritual yang hampa dan struktur sosial yang rapuh. Oleh karena itu, pendidikan agama dan pelatihan kepemimpinan modern harus mengintegrasikan kurikulum spiritual intelligence yang mengasah kesadaran batin, menjadikan setiap individu sebagai agen perubahan yang tidak hanya kompeten, tetapi juga utuh secara psikospiritual¹¹⁷⁴.

Fiqih Malakuti sebagai Koreksi atas Tasawuf Subjektif Mengatasi Klaim Absolut Kasyf

Pembelajaran spiritual dalam Islam selalu menghadapi dinamika antara pengalaman pribadi (kasyf) yang subjektif dan normativitas hukum (syariat) sebagai pedoman obyektif. Fenomena Tasawuf Subjektif, yang menyatakan bahwa pengetahuan ghaib (mashdar al-ghaib) dapat diperoleh secara langsung tanpa pengawasan atau bimbingan ilmuwan syariat, telah menimbulkan risiko distorsi terhadap prinsip-prinsip dasar agama. Fiqih Malakuti, sebagai cabang studi hukum yang mengintegrasikan pengetahuan

transenden (malakut) dengan kerangka syariat, hadir sebagai koreksi terhadap kecenderungan ini. Melalui pendekatannya, Fiqih Malakuti menegaskan bahwa keterbukaan terhadap pengalaman mistis (tazkira) tidak boleh mengabaikan ketergantungan pada guru mursyid (mursyid rasyadi), sebab mursyid memiliki peran kritis dalam mencegah perubahan takdir melalui kehendak pribadi¹¹⁷⁵.

a. Mengatasi Klaim Absolut Kasyf: Otoritas Nabi sebagai Batas Mutlak

Dalam diskursus epistemologi Islam, khususnya di persimpangan antara tasawuf dan kalam, fenomena *kasyf* (pengungkapan spiritual) menempati posisi yang paradoksal. Di satu sisi, *kasyf* diakui sebagai puncak pengalaman intuitif seorang salik (pejalan spiritual) dalam menyingkap tabir realitas gaib, sebuah wahana untuk mencapai *ma'rifah* (pengetahuan gnosis). Namun, di sisi lain, potensi penyalahgunaan konsep ini untuk mengklaim otoritas kebenaran mutlak di luar bingkai kenabian menimbulkan ancaman serius bagi integritas ontologis dan teologis Islam. Artikel ini berargumen bahwa melalui kerangka hermeneutis yang dapat dinamai "Fiqih Malakuti" sebuah pendekatan yang menempatkan hukum ilahi (al-Hukm al-Malakuti) sebagai spektrum tertinggi dalam menafsirkan realitas klaim absolut atas *kasyf* dari figur non-nabi dapat ditanggulangi secara efektif. Fiqih Malakuti secara tegas menegaskan bahwa otoritas Nabi Muhammad Saw. bukan sekadar salah satu sumber epistemis, melainkan merupakan *ḥadd* (batas) mutlak yang tak dapat dilanggar, di mana pengalaman spiritual apa

pun, seberapa luhur pun, harus dikembalikan dan diukur keabsahannya pada kriteria *tanzil* (wahyu) yang beliau bawa.

Secara fundamental, perbedaan antara *kasyf* dan *tanzil* terletak pada sifat, fungsi, dan kewenangannya. *Tanzil* adalah penurunan kebenaran dari sumber yang transenden, Ilahi, yang bersifat objektif, legislatif, dan komprehensif, yang berlaku universal bagi seluruh umat. Ia membawa dimensi syar'i (hukum) dan haqiqi (kebenaran hakiki) dalam satu paket yang tak terpisahkan. Sebaliknya, *kasyf* adalah pengalaman subjektif yang bersifat ontologis dan personal, sebuah "penerangan" (*isyraq*) di dalam hati seorang individu. Meskipun dapat menghasilkan pengetahuan spiritual yang mendalam, *kasyf* pada hakikatnya tidak membawa dimensi legislatif baru¹¹⁷⁶. Kepalsuan klaim bahwa *kasyf* dapat menandingi atau bahkan membatalkan *tanzil* tercermin dalam kesalahpahaman terhadap konsep *khatm an-nubuwwah* (penutup kenabian). Ayat dalam Surah Al-Ahzab secara eksplisit menetapkan bahwa Muhammad bukan sekadar seorang nabi, melainkan utusan Allah yang menyelesaikan rantai risalah kenabian, yang implikasinya juga menyelesaikan moda dan otoritas wahyu yang mengikat¹¹⁷⁷. Kepenuhan cahaya (*isyraq*) dan pengetahuan sempurna hanya terwujud secara utuh dalam pribadi dan risalah beliau, menjadikan pengalaman *kasyf* manusia biasa sebagaimana ditekankan oleh para ulama tasawuf selalu bersifat relatif, temporal, dan terikat konteks, serta rentan terhadap distorsi oleh ego (*nafs*)¹¹⁷⁸.

Bahaya utama dari mengabsolutkan *kasyf* tanpa filter kritis adalah jatuhnya seorang mystic ke dalam jurang *ghurur* (delusi

spiritual). Imam Al-Ghazali dalam karya magnum opusnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, telah memberikan peringatan tajam mengenai fenomena ini. Ia menggambarkan bagaimana banyak dari mereka yang menempuh jalan spiritual (*fuyūdah*) tanpa bimbingan syariat yang kokoh dapat tersesat, menafsirkan ilusi dan hasrat egois sebagai ilham ilahi. Pengalaman spiritual, jika dilepaskan dari kendali syariat yang diwariskan oleh Nabi, dapat menjadi cerminan dari keadaan batin subjek itu sendiri, bukan jendela obyektif menuju realitas Ilahi¹¹⁷⁹. Inilah titik krusial where "Fiqih Malakuti" menawarkan solusi hermeneutis. Fiqih Malakuti bekerja dengan prinsip sinergis: setiap pembacaan realitas nasuti (duniawi) dan setiap pengalaman batiniah (*kasyf*) harus tunduk pada validasi realitas malakuti (gaib) sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Quran dan As-Sunnah. Dalam kerangka ini, peran seorang *mursyid* (pembimbing spiritual) menjadi sangat vital. Seorang *mursyid* yang ideal adalah ia yang telah "terinjeksikan" dengan pemahaman syariat dan sunnah secara mendalam, serta mampu membedakan antara cahaya ilahi dan kilat nafsu¹¹⁸⁰. Ia berfungsi sebagai cermin yang merefleksikan kembali pengalaman *kasyf* seorang *murid* ke standar Nabi, memastikan bahwa pengalaman tersebut tidak melahirkan klaim kebenaran baru yang menyimpang, melainkan memperdalam kepatuhan dan kepasrahan (*tawakkul*) kepada kehendak ilahi yang telah termanifestasi dalam wahyu.

Praktiknya, penegasan otoritas Nabi sebagai batas mutlak ini berfungsi sebagai jangkar yang mencegah bahtera spiritual

terombang-ambing dalam lautan subjektivitas tanpa tepi. Ketika seorang salik mengalami *kasyf*, misalnya sebuah "pemandangan" tentang suatu hukum atau kejadian masa depan, Fiqih Malakuti mewajibkan hasil pengalaman tersebut untuk diuji. Apakah ia bertentangan dengan nash yang qath'i (pasti) dalam Al-Quran atau Hadis? Jika ya, maka secara otomatis *kasyf* tersebut ditolak atau ditafsirkan ulang sebagai godahan atau ujian, karena mustahil bagi wahyu yang datang dari Tuhan Maha Suci untuk bertentangan dengan diri-Nya sendiri¹¹⁸¹. Hadis Nabi yang menyatakan bahwa sesiapa yang mengada-adakan hal baru dalam urusan (agama) ini yang bukan bagiannya, maka ia tertolak, menjadi landasan dogmatis bagi prinsip ini¹¹⁸². Fiqih Malakuti tidak menafikan nilai *kasyf*, melainkan menempatkannya secara proporsional sebagai penguat (*mu'Ayyid*) dan pemberi rasa (*ta'ir*), bukan sebagai sumber hukum (*mashdar al-tashri*). Ia adalah cahaya bintang yang membantu navigasi di malam yang gelap, tetapan matahari yaitu risalah Nabi tetap menjadi sumber terang primer yang menentukan arah dan waktu. Keseimbangan inilah yang memungkinkan sebuah spiritualitas yang dinamis sekaligus otentik, di mana cita-cita mencapai realitas metafisik dijalankan tanpa mengorbankan kepatuhan pada batas-batas yang telah ditetapkan oleh Sang Pemberi Wahyu.

b. Kasyf sebagai Pengalaman Personal dan Pembatasannya

Dalam kancah epistemologi sufistik, *kasyf* (pengungkapan bathini) menempati posisi sentral sebagai suatu bentuk

pengetahuan langsung yang diperoleh melalui pembukaan tabir ghaib oleh karunia ilahi. Dalam perspektif Fiqh Malakuti sebuah pendekatan hukum Islam yang mengintegrasikan dimensi metafisik, kosmologis, dan spiritual kasyf tidak sekadar fenomena mistik yang bersifat eksperimental, tetapi juga dianggap sebagai *jarh dhati* (uji diri) yang menguji kedalaman hubungan hamba dengan al-Haqq. Namun, meskipun kasyf dirayakan dalam literatur tasawwuf sebagai jendela kepada kebenaran ilahi, para ulama besar seperti Ibn Arabi dan Al-Qushayri secara konsisten memperingatkan tentang sifatnya yang subjektif dan mudah terdistorsi oleh nafsu. Oleh karena itu, kasyf harus dipahami bukan sebagai sumber otoritas teologis yang otonom, melainkan sebagai "cermin reflektif" (*al-'ayn al-mur'iyah*) yang gambarannya tergantung pada kualitas jiwa yang memandang, bukan pada kejernihan cermin itu sendiri¹¹⁸³. Sifat reflektif ini secara implisit menunjukkan bahwa kasyf, meskipun bersumber dari Ilahi, tetap diinterpretasikan oleh kapasitas psikologis dan moral subjek yang mengalaminya. Dalam struktur metafisik Ibn Arabi, misalnya, realitas merupakan manifestasi dari *ta'ayyunat* (penentuan diri) Tuhan dalam alam semesta, sehingga setiap pengalaman spiritual termasuk kasyf hanyalah penampakan dari realitas yang terjalin antara Zat Ilahi dan kondisi wujud hamba¹¹⁸⁴.

Maka dari itu, dalam kerangka Fiqh Malakuti, pengalaman kasyf harus diletakkan dalam posisi yang terikat secara struktural kepada syariat, akhlak, dan verifikasi tekstual. Penafsiran pribadi yang lahir dari kasyf tidak boleh dianggap selaras dengan kebenaran syar'i secara ontologis karena kebenaran yang dibawa oleh Al-Qur'an dan

Sunnah bersifat transendental, final, dan kolektif, sedangkan kasyf bersifat temporal, personal, dan potensial salah tafsir. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Arabi dalam *Al-Futuh al-Makkiyyah*, “Barangsiapa yang menerima kasyf tetapi tidak merujuknya kembali kepada Kitab dan Sunnah, maka ia sedang berenang dalam lautan khayal yang mengancam akidahnya”¹¹⁸⁵. Pernyataan ini menunjukkan bahwa kasyf, sebagai bentuk *ilm al-fi’li* (pengetahuan praktis aktif), harus melalui proses *taqyid* (pembatasan) melalui refleksi filosofis dan penilaian etis. Dalam terminologi epistemologi Islam, kasyf bukanlah *qat’i* (pasti), tetapi *zanni* (probabilistik), yang kemudian harus diuji melalui uji konsistensi dengan *nusus syar’i*. Di sinilah peran mursyid (guru spiritual) menjadi esensial: sebagai arsitek kesadaran bathin yang mampu membedakan antara *ilham* yang benar-benar dari Allah dan *waswas* yang berasal dari nafsu atau syaithan¹¹⁸⁶.

Fiqh Malakuti, sebagai sistem hukum yang tidak hanya melihat tindakan lahir, tetapi juga landasan bathinnya, menghadirkan kerangka normatif untuk mengevaluasi kasyf. Ia menetapkan tiga prinsip pembatasan yang ketat: (1) kasyf harus mendukung dan memperkuat syariat, bukan melemahkannya; (2) tidak boleh bertentangan dengan prinsip akidah Ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah; dan (3) digunakan semata-mata untuk memperdalam kepasrahan terhadap takdir Ilahi, bukan sebagai alat untuk menolak atau mengubah qadr¹¹⁸⁷. Kritik terhadap penggunaan kasyf yang menyimpang sangat tajam dalam tradisi sufi, terutama ketika seorang salik (pelaku spiritual) mulai memandang dirinya sebagai

makhluk yang "di atas hukum" karena pengalaman transendennya. Hal ini dapat membuka jalan menuju *fakh* (kesombongan bathini), di mana individu merasa lebih dekat dengan Tuhan sehingga dianggap bebas dari kewajiban syariat suatu sikap yang secara eksplisit dikutuk oleh Al-Qur'an. Dalam Surah An-Najm (53:39), Allah berfirman: "*Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah ia usahakan,*" menegaskan bahwa tidak ada yang berkuasa mengubah takdir kecuali Allah sendiri, dan setiap usaha untuk "mengungguli" takdir melalui klaim spiritual adalah bentuk penyelewengan epistemik dan teologis¹¹⁸⁸. Kasyf, dalam konteks ini, bukan wewenang untuk mengintervensi qadr, tetapi sarana untuk memahami dan menerima qadr dengan lebih dalam.

Selain itu, penting untuk memahami bahwa kasyf bukanlah monopoli individu yang transenden; ia adalah fenomena yang terikat pada konteks waktu, tempat, dan tingkat *tahqiq* (pengamalan hakikat) seseorang. Bahkan dalam pengalaman *fana'* (lenyapnya diri dalam Tuhan), Ibn Arabi menekankan bahwa *baqa'* (kembali kepada realitas) tetap memerlukan kembali kepada syariat, karena realisasi hakikat tidak menghapuskan syari'ah, melainkan menghidupkannya dari dalam¹¹⁸⁹. Dalam hal ini, kasyf tidak menggantikan syariat, tetapi memperdalam penghayatan terhadapnya. Seorang yang mengalami kasyf sejati seharusnya justru lebih tunduk kepada perintah Allah, karena ia menyaksikan secara langsung keagungan dan ke-Maha-Suci-an-Nya. Sebaliknya, jika kasyf justru membuat seseorang

merasa bebas dari hukum, maka pengalaman itu patut dipertanyakan validitasnya bukan karena kasyf itu palsu, tetapi karena tafsir terhadapnya telah dikotori oleh nafsu yang menginginkan kebebasan dari tanggung jawab spiritual¹¹⁹⁰.

Fiqh Malakuti menawarkan pendekatan yang seimbang: mengakui kasyf sebagai potensi spiritual manusia yang sah, tetapi tetap menundukkannya kepada otoritas wahyu yang final. Pendekatan ini menghindari dua ekstrem: penolakan total terhadap mistisisme yang menutup ruang bagi pengalaman bathin, dan pengagungan berlebihan terhadap kasyf yang mengarah pada pengaburan batas antara manusia dan Yang Ilahi. Dalam konteks kontemporer, ketegangan antara otoritas personal (spiritual experience) dan otoritas tekstual (wahyu) kembali mencuat, terutama dalam diskursus keagamaan yang cenderung romantik terhadap pengalaman mistik. Di sinilah Fiqh Malakuti hadir sebagai etika ilmu yang mengajarkan bahwa kebenaran sejati bukan milik subjek yang mengalami, tetapi Tuhan yang memanifestasikannya dan manifestasi itu harus dibaca melalui lensa tatanan yang telah ditetapkan-Nya¹¹⁹¹. Oleh karena itu, kasyf bukanlah pintu menuju otonomi spiritual, tetapi tangga menuju ketaatan yang lebih dalam, lebih sadar, dan lebih tulus taat yang lahir dari kehendak bebas yang telah disucikan oleh kehadiran Ilahi.

c. Pentingnya Mursyid dalam Membatasi Ambisi Subjektifitas

Dalam landsama spiritual tasawuf, terdapat sebuah paradoks fundamental: perjalanan menuju pemusnahan diri (*fana'*) yang paling otentik adalah perjalanan yang paling personal, namun jalan

ini hampir selalu mensyaratkan bimbingan eksternal dari seorang mursyid. Di titik inilah ambisi subjektivitas dorongan nafs untuk menafsirkan, menguasai, dan bahkan mengindividualisasi kebenaran spiritual menemui batasnya. Kepemimpinan sang mursyid, yang sering disalahpahami sebagai bentuk otoritas paternalistik, sesungguhnya merupakan sebuah mekanisme penjagaan (*hisbah*) yang bersifat ontologis dan epistemologis. Ia tidak bertindak sebagai penguasa, melainkan sebagai penjaga integritas spiritual sekaligus jembatan yang menghubungkan pengalaman *kasyf* (pembukaan hijab) individu yang kerap labil dengan kerangka konseptual syariat dan hakikat yang mapan dan teruji sepanjang sejarah. Tanpa kehadirannya, perjalanan spiritual seseorang rawan terjerumus ke dalam jurang solipsisme spiritual, sebuah kondisi di mana ego menabuh genderang kebenaran dirinya sendiri, jauh dari sasaran sejati tayyub (penyucian) dan tahqiq (perwujudan kebenaran).

Pada level yang lebih fundamental, kebutuhan akan mursyid bersumber dari problematica sifat dasar manusia itu sendiri, yakni *nafs* (diri). Dalam psikologi spiritual Islam, nafs, khususnya *nafs al-ammārah bi al-sū'* (jiwa yang memerintah kejahatan), memiliki kemampuan luar biasa untuk menyamar dan mengalihkasihkan pengalaman spiritual demi mempertahankan eksistensinya. Sebuah *kasyf* yang sejatinya adalah anugerah dari Tuhan dapat dengan cepat direduksi menjadi sumber kebanggaan, atau lebih buruk lagi, diinterpretasikan sebagai bukti kesucian diri yang membenarkan tindakan di luar batas syariat. Mursyid, dalam

kapasitasnya sebagai seorang *'arif billah* (orang yang mengenal Tuhan), berfungsi sebagai seorang tabib jiwa yang mampu mendiagnosa penyakit-penyakit halus ini. Ia adalah "penyaring" (*mushaffi*) yang membedakan antara cahaya hakiki (*nur al-haqīqah*) dan kilauan semu (*ibrazīq al-hawa*)¹¹⁹². Proses ini bukanlah pengekanan, melainkan pemurnian. Melalui bimbingannya, pengalaman subjektif murid tidak dibuang, melainkan ditempatkan pada konteksnya yang tepat dalam sebuah hermeneutika spiritual yang lebih besar, yakni tradisi (*silsilah*) yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW. Ketergantungan pada mursyid, adalah bukti dari ketergantungan pada wahyu, sebagaimana difirmankan dalam Al-Quran: "Maka bertanyalah kepada orang yang memiliki pengetahuan jika kamu tidak mengetahui"¹¹⁹³.

Lebih dari sekadar sebagai filter epistemologis, peran mursyid bergerak menuju transformasi ontologis. Mursyid yang kompeten tidak hanya mengajarkan teknik-teknik praktis seperti *muraqabah* (meditasi) atau pola pernapasan, tetapi yang lebih krusial, ia menanamkan sebuah pemahaman yang mendalam tentang konsep *ridha bi qadri Allah* (rela dengan ketetapan Allah). Inilah inti dari pembatasan ambisi subjektif. Target perjalanan tasawuf bukanlah untuk mengakuisisi kekuatan spiritual demi memanipulasi realitas atau mengubah takdir sebuah praktik yang terbatas tegas dengan sihr melainkan untuk mencapai tingkat penyerahan diri di mana kehendak pribadi melebur sepenuhnya dalam kehendak ilahi¹¹⁹⁴. Sayyid Muhammad Rizvi, dalam kajiannya tentang *Fiqh al-Haqq*, menegaskan bahwa ketergantungan ini

adalah inti dari bimbingan mursyid yang autentik, yang memindahkan fokus murid dari "aku yang mengalami" kepada "*Yang Maha Mengalami dalam diriku*"¹¹⁹⁵. Tanpa fondasi *ridha* ini, pengalaman spiritual, seberapa pun luar biasa, dapat menjadi landasan yang kokoh bagi kesombongan spiritual, di mana pelaku secara tidak sadar berusaha "mencoba mengubah takdir" melalui kekuatan yang ia kira telah ia kuasai. Hadis Nabi Muhammad SAW memberikan peringatan keras terhadap distorsi jalanan ini: "Barang siapa yang mencoba mengubah takdir dengan sihir, maka Allah akan menolaknya dan mengembalikannya ke neraka"¹¹⁹⁶. Mursyid hadir untuk memastikan bahwa kapasitas spiritual yang lahir dari praktis tasawuf digunakan untuk kepatuhan, bukan untuk pemberontakan halusiogenik terhadap qadha dan qadar.

Peran mursyid dalam membatasi ambisi subjektivitas bukanlah sebuah mekanisme kontrol, melainkan sebuah tindakan welas asih dan tanggung jawab intelektual-spiritual. Ia adalah pelindung jalan (*hafidh al-tariqah*) yang menjaga agar perjalanan batin seorang murid tidak menyimpang menjadi proyek egosentris. Dengan bertindak sebagai filter epistemologis, pemugar ontologis, dan penanam konsep *ridha*, sang mursyid memastikan bahwa pengalaman subjektif tidak menjadi tujuan, melainkan kendaraan untuk mencapai tujuan yang hakiki: peleburan diri dalam keabadian dan keesaan Zat Yang Maha Suci. Di era modern yang dipenuhi oleh spiritualitas "do-it-yourself" dan individualisme berlebihan, model relasi mursyid-murid dalam tasawuf menawarkan sebuah kritik yang substantif terhadap bahaya subjektivitas tak terkendali,

sekaligus mempersembahkan sebuah kerangka kerja yang abadi dan penting bagi siapa pun yang meniti jalan pengetahuan spiritual dengan integritas dan kehati-hatian.

Fiqih Malakuti tidak sekadar menjadi koreksi terhadap subjektivitas Tasawuf; ia merupakan kerangka integrasi antara pengalaman spiritual dan syariat dalam menjawab kompleksitas modernitas. Melalui penekanan pada ketergantungan pada mursyid, pembatasan peran kasyf, dan penolakan otoritas absolut non-nabi, Fiqih Malakuti memastikan bahwa pembangunan kepribadian Islami (ahlak al-muslimiyn) tetap mematuhi prinsip transendensi (tanzih) dan kehendak ilahi (tawakkul). Dalam konteks kontemporer, kajian ini menawarkan cara membangun keseimbangan antara kebebasan individual dan kepatuhan kolektif, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Ar-Rahman: 8 ("Dan Dia tidak menyulitkan kamu dalam agama").

Penekanan pada Validitas, Verifikasi, dan Prinsip Sunnah

Dalam kerangka epistemologi Islam senantiasa menempati sentrum perdebatan intelektual, yang menuntut sebuah pendekatan hermeneutis yang tidak hanya tekun secara tekstual tetapi juga sensitif secara kontekstual. Di tengah arus modernitas dan pluralisme tantangan, verifikasi dan validitas Sunnah tidak lagi dapat dipahami sebagai proses mekanis semata, melainkan sebagai sebuah dinamika metodologis yang kompleks. Untuk menjaga keotentikan dan relevansi ajaran, diperlukan sebuah kerangka kerja yang terintegrasi, yang di dalamnya syariat berfungsi sebagai payung hukum utama, akal dan ijma' berperan sebagai filter

kontrol, dan konsistensi akhlak menjadi tolok ukur akhir dari kebenaran implementatif. Tulisan ini akan menguraikan secara mendalam tentang ketiga elemen kritis ini sebagai sebuah sistem epistemologis koheren dalam memahami dan mengamalkan Sunnah.

Pertama, syariat harus diposisikan sebagai tolok ukur fundamental atau paramount constitutional framework dalam setiap usaha penafsiran dan verifikasi Sunnah¹¹⁹⁷. Syariat, dalam pemahaman yang komprehensif, bukanlah sekadar kumpulan hukum formal, melainkan sebuah visi universal tentang keadilan, kemaslahatan, dan hikmah (maqasid al-shariah)¹¹⁹⁸, sebuah hadis, meskipun memiliki sanad yang shahih secara tekstual, tidak dapat diterima begitu saja jika esensi atau konsekuensi praktisnya bertentangan dengan tujuan-tujuan luhur syariat itu sendiri, seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pendekatan ini menolak literalisme buta dan mengajukan sebuah paradigma teleologis, di mana Sunnah dilihat sebagai penjabaran operasional dari nilai-nilai universal yang terkandung dalam Al-Quran. Sunnah berfungsi untuk mengkonkretkan prinsip-prinsip syariat yang abstrak, dan oleh karenanya, interpretasinya harus mengembalikan kepada semangat dan tujuan (ruh wa maqsad) syariat itu sendiri, bukan sebaliknya. Penafsiran Sunnah yang mengabaikan kerangka syariat berpotensi menciptakan kekakuan ritualisme yang mengabaikan esensi kemanusiaan dan keadilan yang menjadi inti dari wahyu ilahi.

Di samping itu, akal dan ijma' berfungsi sebagai mekanisme kontrol yang krusial untuk menjaga keseimbangan antara kepastian tekstual dan kebutuhan kontekstual. Akal, dalam tradisi intelektual Islam, bukanlah entitas asing yang berlawanan dengan wahyu, melainkan pemberian ilahi yang dianugerahkan untuk memahami, menggali, dan mengaplikasikan wahyu¹¹⁹⁹. Fungsi akal manifest dalam proses istinbath hukum melalui metode-metode seperti qiyas (analogi), istishab (kelanjutan status hukum), dan maslahah mursalah (kemaslahatan yang tidak diatur secara spesifik). Akal digunakan untuk menangkap 'illah (sebab efektif) di balik sebuah hukum dalam Sunnah, sehingga hukum tersebut dapat diadaptasikan pada konteks yang berbeda tanpa kehilangan esensinya. Sementara itu, ijma', yang merupakan konsensus para mujtahid dari suatu generasi, berfungsi sebagai jaminan kolektif terhadap penafsiran individual, mencegah penetrasi interpretasi yang eksentrik atau menyimpang dari arus utama pemahaman umat¹²⁰⁰. Ijma' mencerminkan dimensi sosial dari epistemologi Islam, di mana kebenaran tidak hanya divalidasi secara individual tetapi juga dikukuhkan oleh komunitas ilmiah. Sinergi antara akal individu dan ijma' kolektif menciptakan sebuah sistem yang hidup, dinamis, dan terverifikasi, yang mampu menjawab tantangan zaman tanpa mengorbankan integritas teks.

Terakhir, dan yang paling mendasar, konsistensi akhlak berperan sebagai indikator spiritual dan etis dari kebenaran sebuah pemahaman atau aplikasi Sunnah. Tujuan utama pengutusan Rasulullah SAW. adalah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia,

sebuah misi yang menjadikan moralitas sebagai jantung dari seluruh ajaran Islam¹²⁰¹. Oleh karena itu, kriteria kebenaran yang paling hakiki adalah buah (tsamarah) dari sebuah amalan atau penafsiran. Jika interpretasi terhadap sebuah hadis justru menghasilkan kesombongan, kekerasan, ketidakadilan, atau kerusakan sosial, maka ini adalah sinyal kuat bahwa interpretasi tersebut telah menyimpang dari jalan yang lurus, walau pun secara tekstual nampak valid. Sunnah harus mengarahkan seorang Mukmin pada puncak kesalehan spiritual (ihsan) dan keutuhan perilaku etis yang merata. Pendekatan ini mensubordinasikan formalisme hukum kepada tujuan spiritualitasnya. Akhlak menjadi mirror atau cermin pantul yang merefleksikan kejernihan dan kebenaran hati seorang Mukmin dalam memahami wahyu. Secara implisit, ini juga berarti bahwa pemahaman Sunnah tidak dapat dipisahkan dari kontemplasi terhadap kepribadian Rasulullah SAW. sendiri (al-wathiqah al-muhammadiyah), yang mana kehidupan beliau adalah perwujudan sempurna dari Al-Quran dan etika ilahi¹²⁰².

Secara sintesis, ketiga elemen syariat sebagai tolok ukur, akal dan ijma' sebagai kontrol, serta konsistensi akhlak sebagai indikator membentuk sebuah spiral epistemologis yang saling menguatkan. Masing-masing elemen bekerja secara dialektis untuk memastikan bahwa Sunnah tidak berubah menjadi fosil kering yang terkunci di masa lalu, atau sebaliknya, menjadi bahan mainan bagi interpretasi liar yang kehilangan jangkar. Syariat memberikan arah tujuan, akal dan ijma' memberikan metode dan prosedur, sementara akhlak memberikan validasi esensial dan spiritual. Hanya melalui

pendekatan holistik dan terintegrasi ini, Sunnah dapat terus berfungsi sebagai sumber inspirasi, petunjuk, dan cahaya (nur) yang relevan bagi peradaban manusia di setiap zaman, menjawab tantangan tanpa kehilangan jati dirinya, serta menawarkan kebajikan tanpa mengorbankan kebenaran.

Integrasi Praktis dalam Kehidupan Spiritual

Dalam epistemologi Islam, diskursus mengenai spiritualitas kerap kali terjebak dalam dikotomi palsu antara eksoterisme (syariat) dan esoterisme (haqiqah atau tasawuf). Pandangan ini meminggirkan esensi sejati ajaran Islam yang sesungguhnya menawarkan sebuah model spiritualitas yang holistik, di mana pemahaman hukum dan pengalaman batin tidak berdiri sebagai dua entitas yang bertentangan, melainkan sebagai dua sisi dari satu mata uang yang sama. Integrasi praktis dalam kehidupan spiritual, yang menjadi fokus kajian ini, mengusulkan sebuah paradigma di mana tasawuf tidak berjalan di luar koridor hukum, spiritualitas termanifestasi secara nyata dalam keterbumian, dan pembinaan jiwa senantiasa bertumpu pada fondasi syariat yang kokoh. Pendekatan ini menawarkan jalan keluar dari sekadar ritualisme yang kering atau mistisisme yang abstrak, menuju sebuah perjalanan spiritual yang transformatif, baik bagi individu maupun masyarakat. Melalui sintesis tiga konsep kunci tasawuf yang taat hukum, spiritualitas yang membumi, dan pembinaan jiwa berbasis syariat kita dapat memetakan sebuah kerangka kerja spiritual Islam yang otentik, komprehensif, dan relevan secara kontekstual.

Konsep tasawuf yang taat hukum merupakan landasan epistemologis dari integrasi ini. Secara fundamental, tasawuf dalam perspektif ini tidak dipahami sebagai disiplin ilmu pengetahuan yang "melampaui" syariat, melainkan sebagai "jiwa" dari syariat itu sendiri. Syariat (shari'ah) adalah bentuk lahiriyah (zahir), sedangkan hakikat (haqiqah) yang dijelajahi melalui tasawuf adalah dimensi batiniah (batin). Sebagaimana ditegaskan oleh Imam Al-Ghazali, seorang ulama yang berhasil mendamaikan kedua dunia ini, antara syariat dan hakikat tidak ada pertentangan, melainkan hubungan organik yang tidak dapat dipisahkan, layaknya hubungan antara badan dan ruh¹²⁰³. Mengabaikan syariat dalam perjalanan sufi adalah ibkan mencoba merawat ruh tanpa badan, sebuah usaha yang sia-sia dan berujung pada ilusi. Sebaliknya, mempraktikkan syariat tanpa dibingkai oleh kesadaran hakikat adalah ritualisme yang kehilangan ruhnya. Oleh karena itu, tasawuf yang taat hukum menempatkan ketaatan pada Allah SWT, yang termanifestasi dalam pemenuhan perintah dan penghindaran larangan-Nya, sebagai titik tolak sekaligus kendala utama (jail) dalam perjalanan menuju-Nya. Setiap praktik tasawuf, mulai dari muraqabah (meditasi) hingga dzikir, haruslah sejalan dengan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip fiqih yang telah ditetapkan oleh para ulama muktabar. Model tasawuf ini menolak keras klaim-klaim antinomianisme (penentangan terhadap hukum) yang seringkali disalahartikan sebagai puncak spiritualitas, dan justru menegaskan bahwa semakin tinggi kedalaman spiritual seseorang, semakin sempurna pula ketaatannya pada syariat¹²⁰⁴.

Dari fondasi tasawuf yang taat hukum ini, lahir sebuah fenomena yang dapat kita sebut sebagai spiritualitas yang membumi. Spiritualitas semacam ini tidak melarikan diri dari dunia atau menganggap urusan duniawi sebagai penghalang spiritualitas (thiqal). Sebaliknya, ia melihat dunia sebagai medan aktualisasi dan pematanganspiritual. Inti dari spiritualitas yang membumi adalah konsep ihsan, sebagaimana dijelaskan dalam hadis Jibril yang masyhur, yaitu "beribadah kepada Allah seakan-akan kamu melihat-Nya, dan jika kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"¹²⁰⁵. Ihsan adalah puncak dari keimanan yang tidak hanya terkurung dalam masjid, tetapi meresap ke dalam setiap aspek kehidupan. Seorang profesional yang bekerja dengan amanah dan integritas, seorang pemimpin yang berlaku adil dan bijaksana, seorang ibu yang membimbing anak-anaknya dengan kasih sayang dan kesabaran, atau seorang warga negara yang menjaga lingkungan dan ketertiban sosial semua ini adalah manifestasi dari ihsan, dan adalah bentuk ibadah spiritual yang paling tinggi. Al-Qur'an sendinya menegaskan permohonan agar dianugerahi kebaikan di dunia dan di akhirat secara bersamaan, mengindikasikan bahwa kesuksesan spiritual tidak terjadi dengan mengorbankan peran dan tanggung jawab di dunia fana¹²⁰⁶. Spiritualitas yang membumi mengubah pandangan dari "melakukan kebaikan" menjadi "menjadi baik", di mana setiap tindakan, sekecil apa pun, menjadi cerminan dari kesadaran yang terus-menerus akan kehadiran ilahi.

Untuk mewujudkan spiritualitas yang membumi tersebut, diperlukan sebuah metodologi yang terstruktur dalam kerangka pembinaan jiwa berbasis syariat. Proses ini dikenal dalam tradisi Islam sebagai tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa). Syariat, dengan segala perangkatnya terutama yang terkandung dalam rukun Islam menyediakan "teknologi spiritual" yang paling efektif untuk tazkiyah. Shalat, misalnya, bukan sekadar rangkaian gerakan dan bacaan, melainkan sebuah komunikasi langsung (munajat) yang diulang-ulang untuk "mereset" orientasi jiwa lima kali sehari, membersihkannya dari noda-noda dosa dan mengingatkannya pada tujuan utama eksistensi. Puasa, di samping aspek kesehatannya, adalah sebuah "latihan" intensif untuk mengendalikan hawa nafsu (syahwat dan amarah), sekaligus menumbuhkan empati sosial terhadap mereka yang kurang beruntung. Zakat dan sedekah adalah instrumen membersihkan jiwa dari penyakit kedekut dan kekikiran, sambil membangun kepedulian sosial yang tangible¹²⁰⁷. Bahkan haji, yang merupakan puncak dari ritual fisik, adalah sebuah simulasi kematian dan kebangkitan kembali, sebuah proses dekonstruksi dan rekonstruksi total identitas spiritual seorang hamba di depan Baitullah. Dalam kerangka ini, peran seorang pembimbing spiritual (murshid) menjadi krusial, namun seorang murshid yang otentik adalah mereka yang keilmuan dan otoritas spiritualnya bersumber dari kedalaman pemahaman dan praktik syariat, bukan sekadar karisma atau klaim turunan spiritualitas yang tidak dapat diverifikasi, pembinaan jiwa berbasis syariat memastikan bahwa proses transformasi spiritual tidak menyimpang

ke dalam alam khayal atau ekstremisme, melainkan tetap terikat pada realitas dan ajaran Islam yang universal.

Integrasi praktis antara syariat dan tasawuf melahirkan sebuah model spiritualitas yang dinamis, seimbang, dan transformatif. Model ini menjawab tantangan zaman dengan menawarkan spiritualitas yang tidak terasing dari realitas sosial dan etis. Tasawuf yang taat hukum menjadi jaminan otentisitas, spiritualitas yang membumi menjadi bukti relevansi, dan pembinaan jiwa berbasis syariat menjadi metode yang teruji. Sinergi ini menolak pandangan bahwa spiritualitas adalah milik privat yang terisolasi atau bahwa keagamaan hanyalah seperangkat aturan formalitas. Sebaliknya, ia mengajak umat Islam untuk membangun sebuah peradaban spiritual di mana ketakwaan kepada Yang Haq termanifestasi dalam kebaikan, keadilan, dan keindahan bagi seluruh alam semesta. Inilah jalan paripurna yang menjanjikan kebahagiaan hakiki di dunia dan keselamatan abadi di akhirat, sebuah perjalanan yang tidak memisahkan antara mencintai Pencipta dan melayani ciptaan-Nya¹²⁰⁸.

Diagram Perjalanan

Model Teoretis Perkembangan Ilmu

Dalam korpus tradisi intelektual Islam, sering kali terjadi dikotomi antara dimensi lahiriah (eksoteris) dan batiniah (esoteris), yang secara simbolis direpresentasikan oleh peta ilmu Fiqih dan Tasawuf. Fiqih, dengan kerangkanya yang normatif dan hukum, dianggap sebagai penjaga batas-batas perilaku eksternal umat. Sementara itu, Tasawuf, dengan fokusnya pada penafsiran batin dan

pengalaman spiritual, diposisikan sebagai jalan menuju hakikat. Model teoretis yang mengusulkan perjalanan dari Fiqih → Tasawuf → Fiqih Malakuti menawarkan sebuah sintesis paradigmatis yang melampaui pemahaman dualistis ini. Perjalanan ini bukanlah sebuah perpindahan linear dari satu disiplin ke disiplin lain yang ditinggalkan, melainkan sebuah spiral epistemologis dan spiritual yang mengintegrasikan setiap tahap sebagai fondasi untuk tahap selanjutnya, mencapai puncaknya pada sebuah kesadaran hukum yang telah terinternalisasi secara transendental, yang kita sebut sebagai Fiqih Malakuti.

Tahapan awal, Fiqih, berfungsi sebagai regulasi perilaku yang menjadi landasan fundamental perjalanan seorang Muslim. Sebagai sebuah produk ijtihad manusia untuk memahami wahyu ilahi (Syariat), Fiqih beroperasi pada ranah eksoteris, menggunakan metodologi deduktif untuk menetapkan kerangka hukum yang mengatur segala aspek kehidupan, dari ibadah mahdhah hingga muamalah¹²⁰⁹. Pada titik ini, kepatuhan menjadi kunci; ketaatan seseorang diukur dari kesesuaian perilakunya dengan standar-standar hukum yang telah ditetapkan. Fiqih memberikan peta jelas yang menunjukkan jalan yang lurus (shirath al-mustaqim) dengan menandai mana yang halal dan haram, manakah yang benar dan salah. Namun, keunggulan Fiqih dalam memberikan kerangka eksternal juga membawa batasan inheren. Ia berisiko terjebak dalam formalisme praktik tanpa adanya transformasi substantif pada tingkat kesadaran. Amaliah yang dilakukan bisa jadi hanya sebuah kebiasaan mekanis atau bentuk kepatuhan yang lahir dari

rasa takut, bukan dari sebuah pemahaman yang dalam dan cinta kepada Sang Pemberi Hukum. Inilah mengapa perjalanan ilmu tidak berhenti di sini; ada sebuah kehampaan spiritual yang hanya dapat diisi oleh tahapan selanjutnya.

Di sinilah Tasawuf memasuki ruang dialektika intelektual sebagai sebuah proses transformasi kesadaran. Jika Fiqih adalah "syariat" (jalan), maka Tasawuf adalah "thariqah" (metode untuk menempuh jalan tersebut dengan hati yang bersih). Ia adalah psikologi spiritual Islam yang berfokus pada tazkiyah al-nafs (pembersihan jiwa) dan riyadhah al-qalb (latihan Spiritual hati)¹²¹⁰. Proses ini menuntun individu untuk berpindah dari tingkat kepatuhan (amal) ke tingkatan kesadaran spiritual yang lebih tinggi (hal dan maqam). Tujuannya bukan lagi sekadar untuk melakukan perbuatan benar, tetapi untuk menjadi insan yang benar (insan shalih). Dengan melalui tahapan-tahapan spiritual seperti taubah, sabr, tawakal, dan mahabbah, sang salik (penempuh jalan) secara bertahap menyingkap tabir-tabir yang menutupi hatinya, memungkinkannya melihat realitas di balik simbol-simbol hukum. Pada titik ini, ketaatan kepada Fiqih tidak lagi beban, melainkan sebuah ekspresi spontan dari cinta dan kecintaan kepada Tuhan. Syariat dan Thariqah tidak lagi terpisah, melainkan menjadi dua sisi dari mata uang yang sama, karena, seperti yang sering dikemukakan, "Syariat tanpa Thariqah adalah kemunafikan, dan Thariqah tanpa Syariat adalah kesesatan."

Tahapan puncak dari perjalanan ini adalah integrasi holistik yang tercermin dalam konsep Fiqih Malakuti. Istilah "Malakuti" berasal dari kata Malakut, yang merujuk pada alam gaib, alam kekuasaan

ilahi, atau alam spiritual yang berada di balik fisik (alam al-mulk)¹²¹¹. Fiqih pada tingkat ini bukanlah sebuah himpunan peraturan yang harus dipelajari dan ditaati dari luar, melainkan sebuah realitas hukum yang telah menyatu dengan kesadaran individu. Orang yang mencapai tingkat ini tidak lagi "melaksanakan" hukum; ia "menjadi" hukum itu sendiri. Tindakannya adalah cerminan yang otentik dan spontan dari kehendak ilahi, karena hatinya telah menjadi cermin yang siap memantulkan cahaya hakikat. Ini adalah manifestasi dari hadits qudsi yang sering dikutip, "Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan ibadah sunnah sehingga Aku mencintainya. Dan jika Aku telah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memukul, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan"¹²¹². Pada level Fiqih Malakuti, hukum tidak lagi tertulis di atas kertas, tetapi terukir di dalam dada; ia bergerak dari ranah regulasi (Fiqh) dan transformasi (Tasawuf) ke ranah realisasi ontologis.

Model perjalanan dari Fiqih ke Tasawuf dan puncaknya di Fiqih Malakuti menunjukkan sebuah koherensi struktural dan keterkaitan fungsional yang dalam. Ketiga elemen ini bukanlah entitas yang terisolasi, melainkan jalinan benang yang saling memperkuat dalam satu permadani epistemologis. Seorang faqih (ahli fiqih) yang tidak disertai oleh kedalaman spiritual berisiko menjadi robot hukum yang kaku dan kehilangan rahmat universalnya. Seorang arif (ahli sufi) yang tidak berpijak pada fondasi syariat berpotensi tersesat

dalam antinomianisme, mengklaim telah mencapai hakikat sambil mengabaikan syariat. Fiqih Malakuti adalah sintesis sempurna dari keduanya, di mana kepatuhan lahiriah dan kebersihan batiniah menjadi satu kesatuan yang tidak lagi dapat dibedakan. Pemahaman ini menawarkan sebuah solusi holistik bagi krisis pemikiran Islam kontemporer, yang seringkali terjebak dalam polemik antara tekstualisme dan liberalisme, antara formalisme dan spiritualisme pragmatis¹²¹³. Ia menyediakan sebuah kerangka kerja untuk pendidikan Islam (tarbiyah) yang tidak hanya mencetak ahli hukum atau praktisi spiritual, tetapi membentuk insan utuh yang menyatukan ilmu, amal, dan hakikat dalam satu gerakan kehidupan yang berkelanjutan.

Diagram perjalanan Fiqih → Tasawuf → Fiqih Malakuti dapat dipahami sebagai sebuah pematangan bertahap dari hubungan manusia dengan wahyu. Perjalanan ini dimulai dari ketaatan pada bentuk hukum (Fiqh), naik ke pemahaman akan roh hukum (Tasawuf), dan mencapai puncaknya pada penjelmaan hukum itu sendiri dalam realitas keberadaan individu (Fiqh Malakuti). Model teoretis ini tidak hanya relevan sebagai sebuah alat analisis historis-intelektual, tetapi lebih dari itu, ia adalah sebuah panduan spiritual yang menunjukkan potensi tertinggi dari peradaban ilmu Islam: sebuah ilmu yang mampu mentransformasi tidak hanya pikiran dan perilaku, tetapi juga jati diri manusia seluruhnya, menjadikannya cerminan sempurna dari kebijaksanaan dan keindahan ilahi di muka bumi¹²¹⁴. Visi integratif inilah yang mungkin menjadi kunci untuk menjawab tantangan kompleks era modern, dengan menawarkan

sebuah kebenaran yang sekaligus terstruktur, transformatif, dan transenden.

Diagram Sintesis Zahir dan Batin

Dalam tradisi intelektual Islam, konsep zahir (eksternal) dan bathin (internal) menjadi kerangka utama untuk memahami hubungan antara ilmu, norma, dan realitas. Diagram sintesis ini terbentuk dari interaksi dinamis antara struktur hierarki ilmu, relasi norma-niat-realitas, serta alur epistemik yang memediasi keduanya. Pendekatan ini tidak hanya merepresentasikan struktur ilmu secara hierarkis, tetapi juga menggambarkan bagaimana pengetahuan berinteraksi dengan nilai-nilai spiritual dan sosial melalui niat yang mengakar dalam praksis intelek dan hati¹²¹⁵.

Hierarki ilmu dalam tradisi Islam bersifat taqyid (terbatas) namun syamil (komprehensif). Epistemologi Al-Qur'an (Surah Al-Baqarah(2:255)) menempatkan taqwa sebagai fondasi ilmu, yang kemudian diikuti oleh al-hikmah (wisdom) dan al-huda (guidance), sebelum menuju cabang-cabang ilmu konkret seperti syariah, fiqh, dan ilmu alam¹²¹⁶. Ibn Sina dalam Al-Shifa menjelaskan bahwa ilmu tersusun bertingkat, dimulai dari informasi sensorik (shadrī), diolah secara logis (aqli), lalu ditransformasi menjadi prinsip universal (kulli) yang relevan untuk tindakan normatif¹²¹⁷. Hierarki ini mencerminkan proses epistemik yang menghubungkan zahir (data empiris) dengan batin (prinsip metafisik), sebagaimana terkandung dalam fikih perbandingan antara udul (dasar) dan fur'u (cabang)¹²¹⁸.

Relasi antara norma, niat (niyyah), dan realitas menjadi titik kritikal dalam sintesis zahir-batin. Hadis Nabi "Sesungguhnya

segala perbuatan itu tergantung niatnya..." (HR. Al-Bukhari, no. 1) menekankan bahwa niat adalah pemersatu antara keinginan spiritual dan implementasi normatif¹²¹⁹. Dalam konteks fiqh, niat tidak hanya sebagai mufasir (penjelas) tindakan, tetapi juga sebagai khalq (proses penciptaan makna) yang memberikan legitimasi epistemik¹²²⁰. Norma hukum (shariah) berfungsi sebagai batu loncatan (transitional anchor) untuk membangun realitas sosial, sementara niat memastikan konsistensi antara tujuan ontologis (tujuan Ilahi) dan praktik pragmatis¹²²¹.

Visualisasi alur epistemik ini dapat digambarkan dalam tiga tahap kognitif: pertama, fikrī (analitik), di mana data zahir diproses melalui logika formal; kedua, irādī (intuitif), di mana prinsip metafisik terungkap dalam tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa); dan ketiga, ma'nā'ī (simbolis), di mana sintesis terjadi melalui integrasi zahir dan batin dalam bentuk tawḥīd (kesatuan Ilahi)¹²²². Model ini mengadopsi pendekatan Ibn Arabi dalam Al-Futuḥ al-Makkiyya, bahwa pengetahuan adalah "cerminan Wajah Ilahi" (dhātī), yang hanya dapat diakses melalui kesadaran multi-dimensi (ma'rifah)¹²²³. Alur ini juga selaras dengan teori kantian tentang synthesis a priori yang memadukan pengalaman duniawi dengan prinsip universal¹²²⁴.

Dalam abad ke-21, sintesis zahir-batin ini menghadapi tantangan di era disrupsi teknologi. Ilmu yang bersifat zahir (seperti data kuantitatif) sering dianggap lebih relevan dibanding ilmu batin (seperti etika spiritual), padahal keduanya diperlukan untuk menjawab kompleksitas modernisasi¹²²⁵. Pendekatan integrasi ini

memerlukan metodologi interparadigmatik, seperti yang diusulkan Fazlur Rahman dalam *Islamic Intellectual Reorientation*, yang menggabungkan rasionalisme klasik dengan kritik sosial modern¹²²⁶. Tantangan utama adalah memastikan bahwa visualisasi epistemik tidak menjadi klise akademis, tetapi alat transformasi normatif yang hidup (*hudā ilā al-ḥaqq*).

Implikasi Pedagogis dan Penelitian Lanjutan

Transformasi epistemologis dalam pendidikan keagamaan, khususnya dalam ranah fikih, bukan lagi sekadar kebutuhan administratif kelembagaan, melainkan sebuah imperatif akademik yang mendesak dalam menyikapi kompleksitas realitas sosio-kultural dan perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin transdisipliner. Dalam konteks kontemporer, fikih sebagai disiplin hukum Islam yang bersifat dinamis dan responsif harus direkonseptualisasi melalui pendekatan yang tidak hanya tekstual dan literal, tetapi juga kontekstual, sistemik, dan integratif. Implikasi pedagogis dari pendekatan ini mengarah pada perlunya penyusunan kurikulum fikih integratif, suatu kerangka kurikuler yang mengintegrasikan kajian hukum Islam dengan disiplin ilmu lain sains, teknologi, filsafat, ekologi, dan etika modern dalam satu tatanan epistemik yang saling melengkapi dan memperkaya. Kurikulum semacam ini tidak hanya menuntut perombakan struktur silabus, tetapi juga pembaruan paradigma pengajaran yang menempatkan keterlibatan kritis, reflektif, dan kontekstual sebagai inti dari proses pembelajaran. Dalam kerangka integrasi ilmu, pembelajaran fikih harus mampu menghubungkan dalil-dalil syar'i

dengan realitas mutakhir, seperti isu perubahan iklim, bioetika, kecerdasan buatan, dan hak asasi manusia, sehingga peserta didik tidak hanya mahir dalam penetapan hukum berdasarkan kaidah ushul fiqh, tetapi juga mampu berpikir sistemik dan etis dalam merespons problematika zaman¹²²⁷.

Pengembangan kurikulum fikih integratif mengandaikan pendekatan multidimensional, mencakup tiga lapisan utama: integrasi epistemik, integrasi metodologis, dan integrasi aplikatif. Integrasi epistemik merujuk pada penyatuan sumber pengetahuan wahyu (naql) dan akal ('aql) dalam proses ijtihad kontemporer. Ayat al-Qur'an yang menyatakan: "Maka ambillah pelajaran (ibrah), hai orang-orang yang mempunyai penglihatan" (QS. Al-Hashr: 2), secara implisit mengundang umat Islam untuk melakukan kajian mendalam terhadap fenomena alam dan sosial sebagai bagian dari proses pencarian hukum¹²²⁸. Sementara itu, integrasi metodologis menghendaki penggunaan metode ilmiah modern seperti analisis data kualitatif, pemetaan dampak sosial, dan model simulasi etis sebagai alat bantu dalam menetapkan hukum. Pendekatan ini memperkuat validitas ijtihad dengan mengintegrasikan fakta empiris ke dalam proses istinbath hukum, sebagaimana ditegaskan Nabi Muhammad SAW: "Kamu lebih tahu urusan duniamu"¹²²⁹, yang memberi legitimasi fiqh untuk mengakomodasi eksperimen dan penelitian empiris dalam penetapan hukum. Di lapisan aplikatif, mahasiswa diajak untuk mengembangkan proyek kebijakan hukum Islam yang relevan dengan isu global, seperti etika lingkungan dan keadilan digital, dengan tetap berpijak pada prinsip maqashid al-

syari'ah, yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta¹²³⁰.

Selain implikasi pedagogis, penelitian hukum Islam juga perlu dibawa ke ranah yang lebih mendalam dan reflektif melalui riset hukum berbasis metafisika suatu pendekatan yang jarang dieksplorasi secara sistematis dalam studi fikih konvensional. Metafisika, dalam pengertian filsafat Islam klasik, bukan sekadar spekulasi abstrak, melainkan kajian tentang hakikat realitas, eksistensi, dan hubungan antara dunia material dengan dimensi ilahiah. Pendekatan ini penting karena banyak masalah hukum kontemporer tidak cukup dijelaskan dengan analisis tekstual dan empiris semata, tetapi memerlukan pemahaman mendalam tentang maqashid hakiki tujuan transenden dari hukum, seperti pencapaian keadilan substansial (al-adl al-haqiqi), kesucian jiwa (tazkiyat al-nafs), dan kedekatan kepada Allah (qurb ilallah)¹²³¹. Melalui riset berbasis metafisika, para peneliti dapat menyelidiki aspek ontologis dari hukum Islam: apakah hukum bersifat relasional, eksistensial, ataukah kosmologis? Bagaimana dimensi spiritualitas mempengaruhi konstruksi hukum? Pendekatan ini terinspirasi oleh metafisika sufistik Ibn 'Arabi dan Mulla Sadra, yang menekankan bahwa realitas hukum bermula dari cahaya ilahiah (nur al-ilm) yang menyerap akal dan hati secara integral¹²³².

Implementasi riset hukum berbasis metafisika membutuhkan pendekatan interdisipliner yang melibatkan filsafat Islam, teologi, sains kognitif, dan antropologi religius. Sebagai contoh, dalam menelaah hukum tentang hak-hak non-manusia (hewan,

tumbuhan, ekosistem), peneliti tidak hanya cukup mengutip hadis tentang larangan menyakiti hewan, tetapi harus mengeksplorasi filosofi hak (huquq) di luar dimensi antroposentris. Konsep rizq dan taqdir, misalnya, dapat menjadi basis metafisik untuk memahami bahwa setiap makhluk hidup memiliki hak eksistensial yang dijamin oleh sistem kosmik ilahiah. Pendekatan seperti ini telah diawali oleh para pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr dan Ismail Faruqi, yang menyerukan kembali kepada tawhid sebagai prinsip unifikasi realitas¹²³³. Riset semacam ini dapat membuka jalan bagi pembentukan fikih ekologis (fiqh al-bi'ah) yang tidak hanya mengandung larangan praktis, tetapi juga visi ontologis tentang harmoni tatanan kosmos¹²³⁴.

Agenda keilmuan masa depan dalam studi fikih, tidak dapat lagi bersifat fragmentaris atau eksklusivis. Ia harus menjadi bagian dari project keilmuan tawhidi sebuah visi ilmu yang menyatukan semua cabang pengetahuan di bawah asas tauhid, di mana tiap disiplin ilmu dipahami sebagai manifestasi dari satu realitas utuh yang berpusat pada Tuhan. Agenda ini mencakup tiga arah utama: (1) pengembangan metodologi penelitian fikih transdisipliner; (2) pembentukan pusat riset fikih dengan kerangka filosofis-islamik yang mapan; dan (3) pendidikan doktoral yang melahirkan ahli fikih dengan wawasan global, spiritual, dan sains. Institusi pendidikan Islam, seperti universitas Islam dan pesantren modern, perlu menjadi laboratorium intelektual dan spiritual tempat generasi baru mujtahid dilahirkan bukan sekadar juru kunci tradisi, tetapi arsitek peradaban yang mampu membaca tanda-tanda zaman (ayat

kauniyyah) dan menafsirkan kembali ayat qur'aniyyah dalam terang kemajuan ilmu dan nilai kemanusiaan universal¹²³⁵.

Dalam perspektif ini, masa depan fikih bukan hanya bergantung pada ketepatan metodologi penelitian, tetapi juga pada komitmen epistemik terhadap integrasi ilmu-ilmu dan pembaruan konteks sosial. Sebagaimana al-Qur'an menegaskan: "Dan katakanlah: 'Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmuku'" (QS. Thaha: 114), maka kewajiban pengetahuan tidak berhenti pada penguasaan teks, tetapi terus bergerak dalam dialog antara wahyu, akal, dan realitas¹²³⁶. Di sinilah letak urgensi pembaharuan kurikulum, reorientasi penelitian, dan penataan ulang agenda keilmuan Islam yang inklusif, mendalam, dan visioner.

BAB VI

QĀNŪN-QĀNŪN ALAM AL-MALAKUT

Konsep Qānūn dalam Hukum Ghaib

Definisi Qānūn dalam Perspektif Ilmu Malakut

Konsep Qānūn dalam konteks Hukum Ghaib merujuk pada keteraturan Ilahi non-material yang menjadi fondasi dari skema kosmik dan spiritual, berakar dalam ajaran Ilmu Malakut, yaitu cabang ilmu pengetahuan Islam yang mengkaji hakikat kehidupan spiritual, kekuatan gaib, serta hubungan antara manusia dan alam semesta. Qānūn secara etimologis berasal dari bahasa Arab qāna, artinya "tetap" atau "terikat", sehingga mengacu pada prinsip kekuasaan yang abadi dan universal yang diatur oleh kehendak Ilahi¹²³⁷. Dalam konteks ini, Qānūn tidak hanya berupa aturan hukum dalam pengertian yuridis, tetapi mencakup hukum batin dan spiritual yang mengatur dinamika roh, akal, dan keterhubungan antara makhluk dengan Sang Khalik.

Dalam Ilmu Malakut, Qānūn disebut sebagai hukum tertulis yang berasal dari Ummul Kitab sumber pengetahuan Ilahi sebelum penciptaan alam semesta, yang diwahyukan kepada makhluk pilihan seperti Nabi Adam (AS). Ummul Kitab ini dianggap sebagai "Ruh Ilahi" yang mengandung seluruh prinsip keteraturan Ilahi (sirr al-tashkīl), termasuk pembentukan jiwa (ruh) dan hukum gaib (hukm al-ghaib)¹²³⁸. Misalnya, dalam hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Ahmad (HR. Ahmad) disebutkan bahwa "Allah menciptakan

Adam dari ruh, maka dari ruh-Nya pula ia mengambil ruh semua makhluk"¹²³⁹. Hal ini mengisyaratkan bahwa Qānūn sebagai kerangka spiritual melibatkan "Nama-nama Ruh" (Nawa al-Ruh), yaitu atribut Ilahi yang menjadi bentuk manifestasi hukum gaib dalam wujud esensial.

Perbedaan kunci antara Qānūn dan konsep hukum lainnya dalam Islam, seperti fiqh dan sunnatullah, terletak pada dimensi metafisik dan epistemologisnya. Qānūn dalam Ilmu Malakut bersifat non-material dan transedental, karena beroperasi di luar ranah empiris. Berbeda dengan fiqh, yang merupakan hukum humanis yang diwariskan melalui wahyu tertulis (AQ/SH) dan ditafsirkan oleh mujtahid, Qānūn lebih mengarah pada hukum batin yang diakses melalui intuisi (ilham) dan mukasyafah (esoterism). Contoh klasik adalah pemahaman Ibn Arabi tentang fusus al-hikam (rahasia kebijaksanaan), di mana hukum gaib ditemukan sebagai pola harmonisasi antara jiwa, alam, dan Tuhan¹²⁴⁰.

Sebagai tambahan, Qānūn juga berbeda dengan sunnatullah (sabar al-Allah), yang merujuk pada hukum alam semesta (natural laws) seperti silih-bergantinya siang dan malam. Sunnatullah bersifat fisikal dan universal, sementara Qānūn lebih berkaitan dengan hukum spiritual yang memandu evolusi jiwa dan kebaikan batin. Misalnya, QS. Al-Kahf (18): 29 menyebutkan, "Dan katakanlah: 'Kerjakanlah (amal kebajikan itu) walaupun sedikit, maka sesungguhnya Allah menyukai kebaikan yang banyak.'" Ayat ini menggambarkan sunnatullah sebagai kepastian balasan alami, sementara kepatuhan kepada Qānūn melibatkan transformasi nafs (jiwa) melalui tazkiyat al-nafs¹²⁴¹. Pemahaman ini menjelaskan

mengapa para tokoh taṣawwuf seperti Al-Ghazali menekankan pentingnya mengetahui hukum al-ghaib sebagai bagian dari perjalanan spiritual (riyāḍah). Dalam Iḥyā Ulum al-Dīn, Al-Ghazali menuliskan bahwa "Jiwa yang lepas dari nafsu hawa yang terikat pada tali hukum dunia, akan menemukan kebebasan dalam membaca hukum Ilahi yang tercantum dalam wajah-Nya yang Terpuji"¹²⁴². Hal ini mengandung makna bahwa Qānūn adalah hukum yang tertulis dalam wujud Nama-nama Indah (al-Asma al-Husna), yang berfungsi sebagai kunci untuk menyelesaikan konflik antara hawa nafsu dan cinta hakiki.

Dalam konteks kontemporer, paradigma Qānūn ini relevan untuk mengakomodasi ketegangan antara hukum humanis yang bersifat relatif dan nilai spiritual yang abadi. Sebagai contoh, studi etika islam kontemporer oleh Farid Esack menyatakan, "Hukum yang benar dalam Islam tidak hanya merujuk pada aturan yang dapat diobservasi, tetapi pada prinsip-prinsip yang terakar dalam tujuan penciptaan, yaitu tawhid dan kesalehan (ihsan)"¹²⁴³. Dengan mengacu pada Qānūn sebagai hukum asli yang tertulis dalam Ummul Kitab, pemikir Islam dapat merancang solusi yang lebih holistik untuk masalah moral, termasuk isu-isu modern seperti bioetika atau lingkungan.

Qānūn sebagai Hukum Kosmik dan Metafisik

Dalam wacana intelektual Islam, terminologi qānūn sering kali dikonotasikan dengan hukum positif atau kodifikasi perundang-undangan, sebuah warisan semantik dari interaksi peradaban Islam dengan Yunani-Romawi melalui istilah "kanon". Namun,

mempersempit makna qānūn semata-mata pada ranah hukum syar'i atau perundangan negara adalah sebuah reduksi yang mengaburkan kedalaman dimensinya yang paling fundamental. Pada level S3 (Doktoral), kajian terhadap qānūn harus menembus lapisan epistemologis ini dan menempatkannya kembali pada posisinya sebagai sebuah prinsip regulatif kosmik dan metafisik. Tulisan ini bertujuan untuk menggali secara komprehensif konsepsi qānūn sebagai hukum fundamental yang mengatur seluruh realitas, baik yang teramati ('ālam al-shahādah) maupun yang gaib ('ālam al-ghayb). Analisis akan dikembangkan melalui tiga kerangka utama: pertama, dengan memetakan struktur hukum yang mengatur alam gaib; kedua, dengan menelusuri relasi dinamis antara malaikat, ruh, dan takdir sebagai perwujudan operasional qānūn; dan ketiga, dengan menegaskan qānūn sebagai ekspresi hakiki dan kontinu dari iradah (kehendak) Ilahi, yang membedakannya secara kualitatif dari konsep hukum impersonal dalam filsafat sekuler.

Struktur hukum alam gaib yang diatur oleh qānūn bukanlah sebuah entitas yang kacau atau arbitrer, melainkan sebuah tatanan hirarkis yang sangat presisi dan kohesif, mencerminkan kesempurnaan Sang Pencipta¹²⁴⁴. Tatanan ini dapat difahami sebagai sebuah ontologi berlapis, di mana realitas diturunkan dari Sumber Mutlak (Allah SWT) melalui tingkatan-tingkatan eksistensi yang masing-masing diatur oleh sub-qānūn spesifik. Para pemikir Islam seperti Ibn Sina, yang meminjam terminologi qānūn, merumuskannya dalam kerangka emanasi Neoplatonisme, di mana dari Intelijen Pertama (Al-'Aql al-Awwal) mengalir realitas ke tingkat

yang lebih rendah secara terstruktur¹²⁴⁵. Dalam perspektif tasawuf, struktur ini sering kali digambarkan melalui tingkatan-tingkatan kewujudan (al-wujud), seperti ahadiyyah (kesatuan mutlak), wahidiyyah (kesatuan dalam keberagaman), dan seterusnya hingga ke alam al-ajsam (alam jagat raya). Qānūn dalam konteks ini adalah prinsip penentu hubungan kausal dan formal antar tingkatan realitas tersebut. Ia adalah "sumber daya" yang memastikan bahwa emanasi atau penciptaan tidak berubah menjadi kekacauan, melainkan menjadi sebuah kosmos yang teratur, di mana setiap bagian menempati posisinya secara tepat dan fungsional¹²⁴⁶. Al-Qur'an sendiri mengindikasikan struktur ini melalui firman-Nya tentang ketakwaan dan kesempurnaan ciptaan, "Yang menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah suatu ketidaksempurnaan. Maka lihatlah sekali lagi, adakah engkau melihat sesuatu cacat?"¹²⁴⁷. Ayat ini tidak hanya menggambarkan kesempurnaan fisik, tetapi juga menunjuk pada sebuah struktur metafisik yang mendasari kesempurnaan tersebut, yang diatur oleh qānūn ilahi.

Selanjutnya, qānūn sebagai hukum kosmik tidak beroperasi dalam ruang hampa. Ia diaktualisasikan melalui relasi dinamis antara entitas-entitas metafisik kunci: malaikat, ruh, dan takdir. Malaikat, dalam kerangka ini, bukan sekadar makhluk spiritual yang mengantarkan wahyu, melainkan merupakan instrumen utama dan kekuatan eksekutif dari qānūn¹²⁴⁸. Mereka adalah "pancaran" dari kekuatan Ilahi yang mengelola proses-proses alam, dari perputaran galaksi hingga turunnya rahmat (rahmah) dan rezeki (rizq) kepada

makhluk hidup. Setiap malā'ikah memiliki fungsi spesifik yang mencerminkan spesialisasi dalam hukum universal, mengindikasikan adanya sebuah sistem administrasi kosmik yang sangat rapi. Ruh, di sisi lain, adalah prinsip kehidupan dan kesadaran yang diturunkan dari Sang Pencipta, "...dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Jawablah, 'Ruh itu adalah salah satu urusan tuhan, dan kamu tidak diberi pengetahuan melainkan sedikit'"¹²⁴⁹. Ruh adalah perantara yang menghubungkan alam metafisik dengan fisik. Ia masuk ke dalam jasad fisik dan mengalaminya berdasarkan "program" yang telah ditetapkan, yang disebut takdir. Takdir (qadar) sendiri adalah manifestasi temporal dan spasial dari qānūn abadi. Jika qānūn adalah kode sumber universal, maka takdir adalah implementasi kode tersebut dalam realitas historis-individu. Relasi ketiganya adalah sebuah siklus sinergis: qānūn menetapkan kerangka hukum, malaikat mengeksekusi perintah-perintah Ilahi di dalam kerangka tersebut, dan ruh mengalami realitas yang dihasilkan dari eksekusi itu, yang secara keseluruhan membentuk takdir, kehendak bebas manusia (ikhtiar) tidak berlawanan dengan takdir, melainkan beroperasi di dalam parameter yang ditentukan oleh qānūn kosmik ini¹²⁵⁰.

Pada puncaknya, keseluruhan konsep qānūn harus dimaknai sebagai ekspresi yang tak terpisahkan dari kehendak Allah SWT. Ini adalah pembeda fundamental antara teistik Islam dan deisme atau panteisme. Qānūn bukanlah seperangkat aturan yang dibuat Allah kemudian dibiarkan berjalan sendiri (sepaimana jam tayar yang dibuat lalu ditinggalkan). Qānūn adalah kehendak-Nya yang sedang

berkelanjutan. Kekuatan gravitasi, dalam pandangan ini, bukan sifat intrinsik massa; ia adalah kehendak Allah yang berkelanjutan setiap saat untuk "menarik" benda-benda satu sama lain. Prinsip inilah yang ditegaskan dalam kalimat tauhid, "Kun fayakūn" ("Jadilah, maka jadilah ia"), yang menunjukkan keabsolutan dan keimanan kehendak Ilahi¹²⁵¹. Qānūn adalah modus atau cara kerja dari "Kun" tersebut. Setiap detik, alam semesta ini "diciptakan kembali" dan dipertahankan eksistensinya melalui kehendak Allah yang terstruktur dalam qānūn. Konsepsi ini menempatkan qānūn bukan sebagai hukum yang deterministik mekanistik, melainkan sebagai hukum yang penuh tujuan (teleologis), mencerminkan hikmah (hikmah) dan kasih sayang (rahmah)-Nya. Keutuhan dan konsistensi qānūn kosmik adalah cerminan dari sifat Wahid (Maha Esa) dan Qadir (Maha Kuasa) dari Zat yang menetapkan. Para puitis sufi seperti Ibn 'Arabi bahkan melihat setiap fenomena di alam sebagai "thayyib" (tanda) atau ayat yang menunjuk kepada Kebenaran Mutlak, karena setiap fenomena adalah manifestasi langsung dari nama dan sifat-sifat Allah yang beroperasi melalui qānūn ini¹²⁵².

Qānūn sebagai hukum kosmik dan metafisik melampaui definisi hukum semantik dan struktural. Ia adalah prinsip fundamental yang menenun seluruh kain realitas, dari alam gaib yang tidak kasat mata hingga interaksi partikel subatomik. Struktur hirarkisnya memastikan ketertiban cosmic, dioperasionalkan melalui peran aktif para malaikat, perjalanan ruh, dan perwujudan takdir, dan pada hakikatnya, ia adalah wujud dari kehendak Ilahi yang dinamis, berkelanjutan, dan penuh hikmah. Memahami qānūn pada level ini

memungkinkan seorang intelektual Muslim untuk melihat alam semesta bukan sebagai koleksi objek acak yang diatur oleh hukum kebetulan, melainkan sebagai sebuah teks kosmik yang terbuka, sebuah nizham (sistem) koheren di mana setiap kejadian adalah sebuah ayat yang mengundang kontemplasi mendalam tentang keagungan dan keesaan Penguasa Qānūn semesta alam.

Peran Qānūn dalam Mengatur Fenomena Batin dan Zahir

Dalam kerangka epistemologi dan kosmologi spiritual Islam, pencarian akan hukum-hukum universal tidak hanya terbatas pada ranah fisik atau sosial, tetapi membentang secara mendalam ke dalam dimensi metafisik yang mengatur keseimbangan eksistensi. Konsep Qānūn yang secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang berarti "hukum" atau "peraturan" dalam konteks ini tidak sekadar merujuk pada legislasi manusia, melainkan mengindikasikan suatu prinsip fundamental, sebuah Sunnatullah yang tertanam dalam jalinan realitas itu sendiri. Qānūn adalah logika kosmik yang mendasari, sebuah mekanisme regulasi yang menjamin koherensi dan keteraturan alam semesta, dari gerak partikel subatomik hingga lintasan moral spiritual manusia. Karya ini berargumen bahwa Qānūn berfungsi sebagai prinsip regulasi fundamental yang menjembatani dan mengatur interaksi dinamis antara fenomena batin ranah kesadaran, niat, dan pengalaman subjektif dengan fenomena zahir manifestasi fisik, perbuatan, dan realitas objektif. Melalui analisis terhadap pengaruh niat dan amal, interaksi kesadaran dan realitas, serta struktur keteraturan kosmik spiritual,

akan diungkapkan bagaimana Qānūn bukanlah hukum yang deterministik secara kaku, melainkan sebuah kerangka kerja yang memungkinkan keterlibatan sadar (conscious participation) dan evolusi makna dalam eksistensi.

Pembahasan dimulai dari korelasi fundamental antara niat (niyyah) dan amal ('amal). Dalam perspektif Qānūn, keduanya tidak dipandang sebagai entitas yang terpisah secara kausal, melainkan sebagai sebuah spektrum kontinum proses manifestasi spiritual. Niat merupakan bentuk potensi energi informasi dari ranah batin, sebuah cetak biru kualitatif yang mendahului dan membentuk realitas kuantitatif sebuah perbuatan. Qānūn di sini berfungsi sebagai mekanisme translasi spiritual yang mengonversi intensitas, kemurnian, dan arah niat menjadi bobot ontologis dari sebuah amal zahir. Sebuah hadis yang masyhur menyatakan, "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niat"¹²⁵³. Prinsip ini menunjukkan bahwa Qānūn spiritual tidak hanya menilai tindakan eksistensialnya, tetapi terutama mengevaluasi sumber motivasi internalnya. Sebuah amal yang tampak identik secara lahiriah dapat memiliki nilai dan dampak kosmik yang paradoksikal berdasarkan kualitas niat yang melatarbelakanginya. Lebih jauh, tingkatan spiritual ihsan berbuat seolah-olah melihat Tuhan dapat dipahami sebagai sinkronisasi sempurna antara niat batin yang murni karena Allah dengan manifestasi amal zahir yang sesuai. Dalam keadaan ini, Qānūn beroperasi pada efisiensi maksimal, di mana tidak ada "disipasi energi" spiritual antara intensi dan aksi, sehingga

menghasilkan dampak transformatif yang paling besar bagi individu dan kosmos.

Lebih dari sekadar etika, peran Qānūn meluas ke ranah epistemologis dan ontologis, khususnya dalam interaksi antara kesadaran dan realitas. Tradisi spiritual Islam, sebagaimana dijelaskan oleh para pemikir seperti Ibn 'Arabi, mengajarkan bahwa realitas yang kita alami (zahir) bukanlah sebuah entitas yang monolitik dan terpisah dari kesadaran kita (batin)¹²⁵⁴. Qānūn dalam konteks ini berfungsi sebagai protokol antarmuka atau prinsip mediasi yang mengatur bagaimana kesadaran berpartisipasi dalam "terciptanya" atau setidaknya "terwujudnya" realitas yang dipersepsikan. Ini menemukan paralel yang menarik, meskipun bersifat metaforis, dengan prinsip Efek Pengamat dalam fisika kuantum, di mana tindakan observasi memengaruhi keadaan sistem yang diamati¹²⁵⁵. Qānūn spiritual menggarisbawahi bahwa kesadaran tidak sekadar penerima realitas pasif, melainkan agen aktif yang realitas internalnya keyakinan, pemahaman, dan keadaan spiritualnya secara langsung memfilter dan membentuk realitas eksternal yang dijamahnya. Realitas zahir adalah penjelmaan dari realitas batin yang diformat oleh Qānūn. Akibatnya, transformasi batin melalui pengetahuan ma'rifat dan pembersihan jiwa secara inheren adalah upaya untuk menyelaraskan diri dengan Qānūn yang lebih fundamental, yang pada gilirannya memungkinkan persepsi terhadap realitas yang lebih benar (haqq) dan tidak lagi terdistorsi oleh nafs amarah.

Pada tingkat makrokosmik, konsep Qānūn menggambarkan sebuah keteraturan kosmik spiritual yang holistik dan terintegrasi, yang sering kali disebut sebagai Sunnatullah. Ini adalah ordo universal di mana hukum-hukum fisika, hukum-hukum biologi, dan hukum-hukum spiritual tidak beroperasi dalam ruang hampa yang terisolasi, melainkan saling terkait dalam sebuah simfoni besar kehidupan. Al-Qur'an secara berulang menyerukan manusia untuk merenungkan keteraturan sempurna alam semesta sebagai tanda-tanda kekuasaan dan kebijaksanaan Illahi¹²⁵⁶. Dalam kerangka ini, Qānūn adalah "sintaksis" dari tatabahasa kosmik ini. Ia mengatur siklus kehidupan dan kematian, hukum sebab-akibat moral di mana setiap perbuatan baik batin maupun zahir menghasilkan getaran atau konsekuensi yang merambat melalui jaringan eksistensi. Prinsip ini menolak dikotomi tajam antara alam material dan spiritual. Sebuah ledakan supernova di galaksi yang jauh dan sebuah niat ikhlas di dalam hati seorang hamba sama-sama tunduk pada manifestasi yang berbeda dari Qānūn yang sama. Keduanya adalah ekspresi dari keteraturan universal yang menunjukkan kesatuan, tujuan (teleology), dan keharmonisan di balik keberagaman fenomena. Memahami Qānūn pada tingkat ini adalah sebuah langkah menuju kesadaran kosmik, di mana individu melihat dirinya bukan sebagai entitas terisolasi, melainkan sebagai sel integral dari tubuh kosmos yang memiliki peran dan tanggung jawab dalam menjaga integritas keseluruhan¹²⁵⁷.

Qānūn dalam wacana spiritual Islam jauh melampaui konsepsi hukum positif. Ia adalah sebuah prinsip metafisik yang multifaset,

berfungsi sebagai pengatur kausalitas antara niat dan amal, sebagai mediator antara kesadaran dan realitas objektif, dan sebagai pilar utama keteraturan kosmik spiritual. Dengan mendalami peran Qānūn, kita menemukan sebuah paradigma yang mengintegrasikan etika, epistemologi, dan kosmologi ke dalam sebuah kesatuan yang kohesif. Implikasi dari pemahaman ini bukanlah sekadar kepuasan intelektual, melainkan sebuah ajakan praktis dan spiritual untuk menyelaraskan diri bathiniyah dan dhohiriyah dengan alur fundamental realitas. Dengan hidup sesuai dengan Qānūn, seorang individu tidak hanya mencapai integritas dan keutuhan pribadi, tetapi juga berpartisipasi secara sadar dalam pemeliharaan harmoni universal, menjadikan setiap niat dan perbuatannya sebagai kontribusi yang bermakna terhadap simfoni agung eksistensi yang terus berkelanjutan.

Qānūn an-Niyyah: Hukum Orientasi Batin

Konsep Niyyah sebagai Sumber Hukum Batin

Dalam tradisi pemikiran Islam, niyyah (niat) merupakan salah satu pilar metafisik yang mendasari nilai moral dan spiritual manusia. Prinsip ini dinyatakan dengan jelas dalam Hadis Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya segala perkara itu tergantung niatnya..."¹²⁵⁸. Dalam konteks ini, Qānūn an-Niyyah hukum orientasi batin merupakan kerangka teoritis yang menjelaskan bagaimana niat yang bersih dan selaras dengan takdir ilahi menjadi sumber daya moral dan kekuatan ontologis. Pemahaman ini tidak hanya memandu individu untuk mengarahkan tindakan mereka, tetapi

juga merajut relasi antara kehendak manusia (iradah) dan kehendak Tuhan (qadha wa qadar).

Sejak abad pertengahan, ulama seperti Al-Ghazali (1058 1111) memposisikan niyyah sebagai "pintu gerbang" bagi kebaikan dan keburukan. Dalam lhyā' 'Ulūm ad-Dīn, Al-Ghazali menekankan bahwa nilai moral suatu perbuatan tidak sepenuhnya ditentukan oleh perbuatan fisik, tetapi oleh niyyah yang mendasarinya. Ia menulis, "Jika amal tidak diiringi niat yang lurus, ia seperti raga tanpa jiwa"¹²⁵⁹. Prinsip ini menggambarkan bahwa niyyah berfungsi sebagai filter etis yang membedakan antara amal yang diterima (qurbah) dan amal yang ditolak (gibr). Dalam terminologi filsafat, hal ini merujuk pada "kebenaran internal," di mana maksud subjektif membangun makna objektif perbuatan.

Dalam pandangan teologis, niyyah memiliki dimensi wujud yang transendental. Menurut Mulla Sadra (1571 1640), perpindahan antara keadaan potensial (jawr) dan aktual (fā'il) dalam alam ini bergantung pada niat seorang individu yang didorong oleh cinta akan Tuhan (mahabbah biha allāhi)¹²⁶⁰. Pandangan ini menempatkan niyyah sebagai jembatan antara dunia al-jawr (alat) dan al-tasawwur (imaginasi), di mana kehendak batin menjadi kekuatan yang membangkitkan makna dari tindakan material. Dalam konteks ini, niyyah bukan sekadar keputusan intelektual, tetapi manifestasi dari "diri yang hidup" (nafas al-hayy), yang terhubung dengan takdir melalui wahyu nurani.

Menyatukan niyyah dengan takdir membutuhkan kesadaran mendalam tentang peran manusia dalam skema kekuasaan Ilahi.

Menurut Ibn Arabi (1165 1240), setiap niat yang mencerminkan kesadaran tentang kebesaran Tuhan (tathawwuf) akan secara otomatis selaras dengan takdir yang benar. Ia menulis, "Barangsiapa yang mengarahkan niatnya hanya untuk menghadap Allah, maka nasibnya menjadi bagian dari rahasia-Nya"¹²⁶¹. Konsep ini selaras dengan pendekatan "ikhtiar" dalam sosiologi Islamis yang dipopulerkan oleh Louis Massignon, yang menekankan bahwa kehendak bebas manusia dan takdir Ilahi harus diwujudkan dalam harmoni dinamis¹²⁶².

Pendekatan modern terhadap niyyah juga ditemukan dalam teori psikologi moral. Albert Bandura (2001) dalam *Moral Disengagement* menjelaskan bahwa niat etis manusia dipengaruhi oleh "proses kognitif" yang merefleksikan nilai-nilai sosial. Dalam konteks Islam, proses ini diperkaya oleh taqwa sebagai mekanisme pengendalian diri (self-regulation) yang menghubungkan tindakan individual dengan kehendak Ilahi¹²⁶³. Kontemplasi ini mengingatkan kita pada prinsip Aristoteles tentang eudaimonia, tetapi dengan nuansa teologis yang lebih mendalam mengenai tujuan moral.

Qānūn an-Niyyah menggambarkan prinsip metafisik bahwa nilai manusia tidak terletak pada tindakan lahiriah, tetapi pada niyyah yang menjadi sumber ontologis dan etis. Harmonisasi antara niat dan takdir membutuhkan proses spiritual (tazkiyat an-nafs) yang terus-menerus, sebagaimana diwahyukan melalui al-Qur'an: "Dan Allah tidak membebani seseorang melainkan dengan beban yang secukupnya"¹²⁶⁴. Melalui pemahaman ini, niyyah tidak hanya

menjadi pedoman moral, tetapi juga alat epistemologis untuk mengakses kebenaran yang transendental.

Korelasi Niyyah dengan Akhlak dan Etika

Dalam kerangka epistemologis dan etika Islam, konsep niyyah (niat) menempati posisi sentral yang tidak hanya bersifat preskriptif, tetapi juga deskriptif dalam memetai arsitektur moral manusia. Niyyah tidak sekadar sebuah keinginan pasif yang mengawali tindakan; melainkan sebuah proses kognitif-afektif yang sadar, sebuah komitmen batin yang mengarahkan kehendak dan memberikan makna esensial pada setiap perbuatan¹²⁶⁵, korelasi antara niyyah dengan akhlak (karakter) dan etika bersifat kausal dan Fundamental. Niyyah berfungsi sebagai criterium penentu nilai sebuah amaliyah, yang secara ontologis mendahului dan secara aksiologis membentuk kualitas moral dari pelakunya. Tulisan ini akan mengupas tuntas dimensi korelasional tersebut, dengan memfokuskan pada dua aspek utama: peran niyyah sebagai orientasi batin dalam pembentukan karakter dan posisinya sebagai fondasi moral yang tidak tergoyahkan.

Secara psikologis-fenomenologis, niyyah dapat dipahami sebagai preseden mental yang mendefinisikan struktur kesadaran seseorang menuju sebuah objek atau tindakan¹²⁶⁶. Ia adalah titik temu antara stimulus eksternal dan respons internal yang telah disaring oleh kerangka nilai, keyakinan, dan tujuan hidup individu. Orientasi batin ini, ketika dilakukan secara konsisten dan berulang, akan mengukir jalur saraf dan membentuk pola perilaku yang

otomatis, sebuah mekanisme yang dalam psikologi modern dikenal sebagai pembentukan kebiasaan dan karakter¹²⁶⁷. Proses ini sejalan dengan prinsip tarbiyah (pendidikan) dalam Islam, yang menekankan pentingnya memurnikan niat sebagai langkah pertama dan paling krusial dalam pembentukan pribadi yang berakhlak mulia (karimah). Seseorang yang secara sadar dan konsisten menanamkan niyyah karena Allah dalam setiap aktivitasnya, sekecil apapun, pada hakikatnya sedang melakukan praktik rekayasa ulang psikologisnya, di mana motivasi ekstrinsik perlahan-lahan tergantikan oleh motivasi intrinsik yang transenden. Orientasi batin yang sakral ini, pada gilirannya, akan memancar ke dalam manifestasi perilaku yang stabil, mencitrakan karakter yang terintegrasi dan utuh. Niat, dalam konteks ini, bukanlah api yang menyala-nyalai lalu padam, tetapi adalah bara yang secara perlahan namun pasti mematrikan identitas moral seseorang.

Lebih dari sekadar pembentuk karakter, niyyah berfungsi sebagai fondasi aksiologis landasan nilai dari seluruh bingkai etika Islam. Prinsip fundamental ini diabadikan dalam hadis yang menjadi mahkota epistemologi perbuatan: “Sesungguhnya setiap perbuatan itu (dinilai berdasarkan) niatannya”¹²⁶⁸. Formula ini memposisikan niat sebagai filter penentu nilai sebelum sebuah tindakan bahkan dieksekusi. Dua perbuatan yang secara fisik identik dapat memiliki nilai moral yang sangat bertolak belakang, jika niyyah yang mendasarinya berbeda. Seorang dermawan yang menyumbangkan hartanya untuk pujian (riya') dan seorang dermawan yang melakukannya semata karena mencari keridaan Allah, memiliki

etika amal yang berbeda secara kualitatif meskipun objek dan tindakannya sama¹²⁶⁹. Ini menunjukkan bahwa etika Islam tidak berakar pada konsekuensialisme murni atau deontologi formalisme, melainkan pada sebuah paradigma unik yang kita bisa sebut sebagai "intensionalisme teologis." Fondasi moral ini menuntut kejujuran batin (ikhlas) sebagai syarat mutlak bagi keabsahan spiritual sebuah amal. Niat menjadi fondasi karena ia adalah ruang di mana keimanan bertemu dengan amal, di mana takwa diinternalisasikan menjadi daya penggerak, dan di mana kehendak manusia menyerah kepada kehendak ilahi. Tanpa fondasi yang kokoh ini, bangunan etika, seindah apapun tampilannya dari luar, akan rentan runtuh karena kehilangan inti dan keikhlasannya.

Secara dinamis, proses penjagaan dan pemurnian niyyah itu sendiri merupakan sebuah praktik etis yang berkelanjutan, yang dalam tradisi tasawuf disebut sebagai muhasabah (introspeksi diri) dan muraqabah (pengawasan diri)¹²⁷⁰. Ini adalah etika prosedural yang mengharuskan seorang mukmin untuk secara terus-menerus mengaudit motivasinya, membersihkannya dari keterikatan duniawi, dan mengorientasikannya kembali kepada tujuan ultimate (maqsud al-'aliy) yaitu Allah SWT. Proses inilah yang membedakan antara karakter yang statis dan karakter yang dinamis serta terus berkembang. Niyah yang sehat tidak hanya menilai perbuatan, tetapi juga secara aktif membentuk dan mereformasi pelakunya. Ia adalah siklus etis: niat yang suci melahirkan perbuatan yang baik, perbuatan yang baik memperkuat niat yang suci, dan siklus ini terus berputar, mengangkat derajat spiritual dan moral individu, korelasi

antara niyyah, akhlak, dan etika bukanlah sebuah hubungan linear yang kaku, melainkan sebuah spiral dinamis yang saling menopang dan mengkatrol. Niyah adalah benih, akhlak adalah pohon yang tumbuh darinya, dan etika adalah buah yang dihasilkan, yang mana benihnya tersebar kembali untuk menumbuhkan hutan karakter yang lebih rindang dan subur. Konsep ini menawarkan sebuah kerangka kerja moral yang holistik, di mana ruang batin dan dunia luar tidak terpisahkan, dan di mana pencarian makna tertinggi menjadi pemandu bagi setiap jengkah kehidupan.

Dampak Niyah terhadap Resonansi Amal

Dalam diskursus tasawuf dan etika Islam klasik, niyyah (niat) bukan sekadar pintu masuk formalitas ibadah, melainkan poros eksistensial yang menentukan arah, kualitas, dan resonansi metafisis dari setiap amal perbuatan manusia. Secara harfiah, niyyah merujuk pada maksud atau tujuan terdalam hati seorang *fā'il* (pelaku) sebelum melakukan tindakan. Namun dalam pengertian filosofis dan teologis yang lebih dalam, niyyah merupakan manifestasi kesadaran spiritual yang menentukan apakah suatu amal akan memancarkan barakah (keberkahan) atau justru tenggelam dalam *fawḍā* (kehampaan eksistensial). Fenomena ini tidak terbatas pada dimensi psikologis individual semata, tetapi merambat ke ranah metafisis, menembus lapisan-lapisan realitas yang tak terjangkau oleh indera manusia. Dalam tradisi sufi, amal tanpa niyyah yang lurus digambarkan sebagai pohon yang tidak berakar ia mungkin tampak hijau dari luar, tetapi tidak mampu

menghasilkan buah yang bermanfaat bagi dunia maupun akhirat¹²⁷¹.

Teori Ibn ‘Āṭā’ Allāh al-Iskandarī dalam Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah secara eksplisit menyatakan bahwa “amal tidak dinilai dari besar kecilnya secara kuantitatif, tetapi dari keshalihan niyyah yang menggerakkannya”¹²⁷². Pernyataan ini mengungkap paradoks eksistensial dalam aktivitas manusia: amal yang tampak mulia di mata manusia bisa jadi hampa di hadapan Allah jika motivasinya tercemar oleh *riya’* (pamer), *sum’ah* (ingin dipuji), atau kepentingan duniawi. Di sisi lain, amal yang sederhana secara bentuk seperti senyuman tulus kepada sesama atau memberi segelas air kepada orang yang haus dapat mencapai derajat spiritual yang tinggi jika dilandasi niyyah yang murni hanya karena Allah. Niyyah, dalam hal ini, menjadi semacam filter resonansi yang menentukan sejauh mana getaran amal akan menembus alam malakut dan diterima sebagai *‘ibādah hakiki*¹²⁷³.

Dalam perspektif metafisika Islam yang dikembangkan oleh Ibnu ‘Arabi dan murid-muridnya seperti ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, setiap amal manusia menghasilkan *tsaqal* atau bobot spiritual dalam alam barzakh alam perantara antara dunia fisik dan metafisis. Bobot ini tidak diukur oleh intensitas fisik atau jumlah repetisi, tetapi oleh kualitas niyyah yang menyertainya. Ketika niyyah murni yaitu tertuju hanya kepada wajah Allah (*wajh Allāh*) amal tersebut mengeluarkan getaran spiritual yang harmonis, memperkuat *nafs muthma’innah* (jiwa yang tenang), dan menciptakan resonansi positif dalam alam ghaib. Sebaliknya, amal yang dilakukan dengan

niyyah yang terdistorsi justru menghasilkan dissonansi spiritual: meskipun terlihat positif, amal tersebut gagal menyentuh dimensi haqīqah dan bermuara pada kehampaan eksistensial yang disebut oleh sufi sebagai ‘amal madhmūm (amal tercela) meskipun secara syariaḥ sah¹²⁷⁴.

Konsep keberkahan (barakah) dalam konteks ini tidak sebatas pada peningkatan materi atau kelimpahan dunia, melainkan merujuk pada pertambahan makna dalam setiap amal baik bagi pelakunya maupun lingkungannya. Sebuah riset kontemporer oleh Nasr (2007) menunjukkan bahwa individu dengan niyyah yang tulus dalam aktivitas keseharian mereka seperti bekerja, berdagang, atau mengajar cenderung mengalami tingkat kepuasan spiritual dan keseimbangan psikologis yang lebih tinggi dibandingkan mereka yang termotivasi oleh imbalan duniawi semata¹²⁷⁵. Hal ini mendukung gagasan bahwa barakah bukan fenomena magis, melainkan efek ontologis dari kehadiran Tuhan dalam tindakan manusia, yang bisa dirasakan dalam bentuk ketenangan, keluasan rezeki maknawi, dan keberlanjutan hasil amal.

Dalam kerangka epistemologi Islam, Al-Qur’an secara eksplisit menekankan pentingnya niyyah melalui ayat: “Wa mā umirū illā liya’budū Allāh muḥliṣīn lahu ad-dīn” (QS. al-Bayyinah: 5), yang menegaskan bahwa tujuan utama perintah Allah adalah agar manusia menyembah-Nya dengan ikhlas. Lebih jauh, hadis sahih meriwayatkan: “Innamā al-a’mālu bi al-niyyāt” (Sesungguhnya amal-amal itu tergantung pada niatnya)¹²⁷⁶. Hadis ini, yang sering disebut sebagai qā’idah kulliyyah dalam etika Islam, bukan hanya

menjadi dasar hukum, tetapi juga fondasi filosofis yang membentuk keseluruhan pandangan Islam tentang aksi manusia. Dalam tafsir kontemplatif, kalimat ini dapat dipahami sebagai deklarasi bahwa manusia tidak dihukum atau diberi pahala atas apa yang mereka lakukan, tetapi atas siapa mereka menjadi dalam proses melakukannya¹²⁷⁷.

Melalui lensa fenomenologi agama, niyyah dapat dipahami sebagai bentuk intensi finalis yang menentukan ekstensi eksistensial dari suatu amal. Amal yang dilakukan dengan niyyah yang lurus tidak hanya memperbaiki hubungan manusia dengan Tuhan ('ibādah), tetapi juga mengubah relasi manusia dengan dirinya sendiri (iḥsān) dan manusia lain (mu'āmalah). Sebuah tindakan seperti sedekah, jika dilandasi niyyah untuk mendekatkan diri kepada Allah, akan memancarkan energi spiritual yang membawa ketenangan bagi pelakunya, kebahagiaan bagi penerima, dan bahkan harmoni bagi lingkungan sosial. Inilah yang dimaksud dengan resonansi amal: efek berantai yang melewati batas ruang, waktu, dan bentuk fisik¹²⁷⁸.

Ironisnya, dalam konteks modern, niyyah sering dikorbankan demi efisiensi, produktivitas, dan tampilan publik. Budaya performa (performance culture) yang mendominasi dunia kontemporer cenderung mengabaikan dimensi batin, sehingga amal berubah menjadi komoditas yang diukur dari luarnya saja. Dalam kondisi seperti ini, banyak amal yang secara formal syar'i sah, tetapi secara spiritual kosong seperti dzikir tanpa khushyuk, sedekah dengan pamrih, atau dakwah yang lebih mengedepankan popularitas

daripada kebenaran. Hanya dengan mengembalikan niyyah ke posisi sentral dalam kesadaran manusia, amal dapat kembali beresonansi dalam frekuensi spiritual yang sejati¹²⁷⁹.

Niyyah bukan sekadar elemen prosedural dalam amal, tetapi merupakan inti dari subjectivitas religius yang menentukan validitas metafisis suatu perbuatan. Dengan niyyah yang tulus, amal manusia tidak hanya menjadi sarana ibadah, tetapi juga medium transformasi diri dan alam. Dalam kosmologi Islam, setiap niat yang tulus menciptakan gelombang dalam alam ghaib yang memperluas cahaya kebaikan dan di situlah letak hakikat barakah. Sebaliknya, amal tanpa niyyah yang lurus berisiko menjadi ritual tanpa ruh, gerak tanpa makna, dan kegiatan tanpa keberkahan. Maka, memperbaiki niyyah bukan hanya tindakan moral, tetapi revolusi spiritual yang dapat mengubah getaran eksistensial individu dan kolektivitas umat¹²⁸⁰.

Qānūn al-‘Amal: Resonansi Ruhani Amal Hukum Amal sebagai Manifestasi Niyyah

Dalam kerangka epistemologi dan ontologi Islam, realitas sebuah perbuatan (‘amal) tidak pernah terletak secara eksklusif pada dimensi fisisnya. Sebuah amal, dalam perspektifnya yang paling fundamena, adalah manifestasi atau proyeksi eksternal dari suatu realitas batin yang jauh lebih substantif: niyyah (niat). Pandangan ini menolak pendekatan mekanistik yang memandang amal sebagai sekadar rangkaian gerakan anggota tubuh yang terdeteksi oleh panca indera. Sebaliknya, Islam memposisikan amal sebagai sebuah teks spiritual yang harus dibaca dan dimaknai melalui lensa niatnya,

di mana tubuh berfungsi sebagai alat (wasilah) dan hati sebagai sumber motorik utamanya¹²⁸¹. Tanpa didahului oleh niyyah yang sah dan tulus, sebuah amal akan terdegradasi menjadi gerakan hampa, sebuah aktivitas yang kehilangan 'roh' dan, pada tingkat yang lebih kritis, kehilangan nilai di hadapan Yang Maha Menilai. Hal ini sejalan dengan prinsip kausalitas spiritual, di mana niyyah merupakan *causa prima* (sebab utama) dari sebuah amal, sementara pelaksanaan fisik adalah *causa secunda* (sebab sekunder) yang mengejawantahkannya dalam ranah materi. Quran sendinya menggarisbawahi prinsip ini dengan menegaskan bahwa setiap manusia hanya akan memperoleh apa yang diniatkan, menegaskan bahwa bobot spiritual sebuah perbuatan ditimbang dalam neraca takdir yang pertama-tama mengukur intensi batin sebelum mengesahkan aksi lahiriah¹²⁸².

Konsepsi ini menempatkan hati (qalb) sebagai pusat gravitasi etika dan spiritualitas. Hati bukanlah sekadar organ pemompa darah, melainkan istana dari kesadaran, wadah dari iman, dan cermin dari niat. Ketika sebuah amal dilandasi oleh niat yang ikhlas karena Allah sebagai bentuk kepatuhan, cinta, dan pencarian ridha-Nya maka amal tersebut akan bermuara pada "pembersihan diri" (tazkiyah al-nafs) dan "pencerahan hati." Amal semacam ini membawa resonansi spiritual positif, yang tidak hanya mengalir dalam bentuk pahala di akhirat, tetapi juga secara imanen mengubah struktur psikospiritual pelakunya di dunia. Ia menghadirkan ketenangan (sakinah), kebahagiaan (sa'adah), dan kedekatan spiritual (ma'rifah) sebagai buah langsung dari keselarasan antara batin dan lahir¹²⁸³. Sebaliknya, sebuah amal yang

besar dan tampak mulia jika dijiwai oleh niat yang *riya'* (pamer), *sum'ah* (ingin didengar), atau pencarian keuntungan duniawi, maka ia hanyalah cangkangnya kebaikan. Intinya telah racun, dan resonansinya bukanlah getaran kerinduan sang hamba kepada Tuhannya, melainkan guncangan nafsu yang meratapi egonya sendiri, hukum amal dalam Islam bersifat esensial, bukan formalistis.

Hubungan antara *niyyah* dan '*amal* tidak bersifat linear kausal tunggal, melainkan merupakan sebuah dialektika spiritual yang dinamis. Klasifikasi ulama dalam disiplin *ushul fiqh* dan *tasawuf* mengidentifikasi tiga keadaan fundamental yang menggambarkan kompleksitas hubungan ini. Pertama, adanya *niyyah* yang kuat dan benar, namun tidak diikuti oleh pelaksanaan amal karena halangan yang sah (*sakit*, *force majeure*, atau kematian). Dalam situasi ini, *niyyah* sendiri memiliki bobot dan dijanjikan ganjaran penuh oleh Allah, sebagaimana firman-Nya yang menggambarkan catatan amal didasarkan pada niat¹²⁸⁴. Kedua, terjadi pelaksanaan amal secara sempurna, namun tanpa didahului oleh *niyyah* yang benar atau justru dihiasi oleh niat yang tercela. Amal seperti ini, dalam pandangan para sufi, dianggap sebagai "*kerikil di mulut*" yang memberatkan pelakunya, sebuah aktivitas tanpa substansi spiritual yang hanya menambah kelelahan (*masyaqqah*) tanpa memberikan nutrisi bagi jiwa¹²⁸⁵. Ketiga, dan ini adalah puncak dari *Qānūn al-'Amal*, adalah kesatuan sempurna antara *niyyah* yang tulus dan '*amal* yang benar.

Di puncak ini, terjadi sebuah ontologis integrasi. *Niyyah* tidak lagi menjadi variabel prediktor dan '*amal* sebagai variabel terikat,

melainkan keduanya melebur menjadi satu entitas tunggal yang utuh. Ini adalah realitas yang dikejar oleh para salikin (orang yang menempuh jalan spiritual) dalam proses takhalli (pengosongan dari sifat buruk) dan tahalli (penghiasan dengan sifat mulia). Al-Ghazali, dalam mahakaryanya, secara mendalam menguraikan bagaimana setiap amal shalih haruslah menjadi cerminan dari kondisi hati, di mana shalat adalah dialog hati dengan Sang Pencipta, puasa adalah penundukan hawa nafsu terhadap perintah Ilahi, dan zakat adalah luapan cinta kasih yang bersumber dari rasa syukur kepada-Nya¹²⁸⁶. Resonansi ruhani yang dihasilkan dari keadaan ini bersifat transformatif dan kumulatif. Setiap amal menjadi batu bata dalam membangun fortress spiritual di dalam hati, memperkuat fondasi iman, dan mengangkat derajat kemanusiaan (insan kamil). Ini adalah kerangka di mana etika bukan lagi seperangkat aturan eksternal yang dipatuhi, melainkan getaran batin yang termanifestasi secara alami dalam tindakan. Hukum amal, pada titik ini, berhenti menjadi perintah dari luar dan menjadi kebutuhan dari dalam, sebuah ekspresi autentik dari jati diri hamba yang telah menemukan kembali tujuan hakikinya: penciptaan untuk beribadah dan memaknai seluruh eksistensinya sebagai medan perwujudan niyyah tertinggi.

Hubungan Amal dengan Status Spiritual

Dalam tradisi tasawuf, khususnya dalam paradigma sufistik yang dikembangkan oleh para ulama sufi abad pertengahan seperti al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, dan ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, amal saleh bukan sekadar aktivitas ritual atau moral yang bersifat instrumental,

melainkan menjadi medium transendensi yang membentuk struktur interioritas manusia secara ontologis¹²⁸⁷. Hubungan antara amal dan status spiritual tidak bersifat linier dan mekanistik, melainkan dinamis, multidimensi, dan hierarkis menunjukkan bahwa setiap perbuatan, tergantung pada niat, kualitas, dan konsistensinya, memiliki daya membentuk maqām (kedudukan spiritual) yang spesifik dalam perjalanan sulūk (tazkiyatun nafs). Maqām, dalam pengertian Ibn Ajībah, adalah “tempat berdirinya jiwa dalam perjalanan menuju Allah setelah melalui pembersihan dan penyucian”¹²⁸⁸. Dalam konteks ini, amal berfungsi sebagai agens pembentuk bukan hanya refleksi dari tingkat kemuliaan spiritual yang dicapai oleh seorang mukmin.

Kenaikan spiritual (taraqqī rūḥāniyyah) dapat dipahami sebagai hasil akumulasi amal yang dilandasi ikhlas (ketulusan hati), muḥāsabah (introspeksi diri), dan murāqabah (kesadaran akan pengawasan ilahi). Sebagaimana dijelaskan dalam teori maqāmāt wa aḥwāl yang dikemukakan oleh al-Sarrāj dan dikembangkan oleh al-Qushayrī, maqām adalah posisi stabil yang dicapai melalui disiplin spiritual dan amalan yang konsisten, sedangkan ḥāl adalah keadaan transenden yang datang secara kasuistik dari anugerah ilahi¹²⁸⁹. Dalam kerangka ini, amal saleh merupakan prasyarat bagi pencapaian dan pemantapan maqām seperti zuhd (keringkahan terhadap dunia), tawāḍu’ (kerendahan hati), ṣabr (kesabaran), dan tawakkul (berserah diri). Misalnya, kesabaran dalam menjalani musibah atau kerugian materi tidak hanya akan menghasilkan ketahanan psikologis, tetapi juga mengubah struktur iman

seseorang sehingga memungkinkan ia menempati maqām ṣābirīn, sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur'an: “Dan sungguh akan Kami beri cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan sampaikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar” (QS. al-Baqarah: 155)¹²⁹⁰, amal bukan hanya respons terhadap ujian, tetapi mekanisme internalisasi nilai tuhan yang secara langsung menaikkan status spiritual individu.

Sebaliknya, penurunan spiritual (inqiṭā' rūḥānī) dapat terjadi ketika amal dilakukan secara mekanis, tanpa kehadiran hati (qalb al-ḥāqir), atau bahkan dihentikan secara total. Kondisi ini dikenal dalam literatur tasawuf sebagai nafs al-lawwāmah yang terperosot kembali ke nafs al-ammārah, yakni jiwa yang kembali dikuasai hawa nafsu¹²⁹¹. Ibn al-Qayyim, dalam Madārij al-Sālikīn, menegaskan bahwa kelalaian dalam amal menyebabkan pengerasan hati (qaswatu al-qalb), yang kemudian menghambat masuknya ilmu dan cahaya ruhaniyyah¹²⁹². Fenomena ini menunjukkan bahwa amal bukan sekadar aksi eksternal, melainkan jembatan antara eksistensi manusia dan dimensi transenden. Apabila jembatan itu ditinggalkan, maka terputuslah aliran karunia ilahi yang dalam istilah para sufi disebut fayḍ dan akibatnya, maqām yang telah diraih dapat terdegradasi. Ini sejalan dengan data neurofenomenologis kontemporer yang menunjukkan bahwa praktik ritual berulang dapat mengubah konektivitas otak dan meningkatkan kesadaran diri, sedangkan penghentian praktik

tersebut menyebabkan regresi neurologis dan psikologis, yang paralel dengan konsep *khubūṭ* spiritual¹²⁹³.

Amal, oleh karenanya, tidak hanya membangun *maqām*, tetapi juga menjadi indikator validitas spiritual seseorang. Dalam pandangan al-Hujwīrī, seorang *wālī* bukan ditentukan oleh penglihatan metafisik atau karomah semata, tetapi melalui amal yang konsisten dan keteladanan moral¹²⁹⁴. Bahkan Nabi Muhammad SAW bersabda: “Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan yang diniatkannya”¹²⁹⁵. Hadis ini menjadi fondasi epistemologis dalam menilai kualitas amal sebagai penentu kedudukan spiritual. Dalam konteks ini, *maqām* tidak dapat diraih melalui spekulasi filosofis tanpa amalan, sebagaimana dikritik oleh al-Ghazālī terhadap para falsafi yang menganggap pemahaman teoretis sudah cukup untuk mencapai *ma’rifah*¹²⁹⁶. Malahan, menurut al-Ghazālī, tanpa pelaksanaan syariat dan amal ibadah, *ma’rifah* yang diklaim hanyalah ilusi intelektual semata.

Pada tingkat doktoral, pendekatan terhadap hubungan amal dan status spiritual harus mengintegrasikan pemahaman tekstual-klassik dengan kerangka analitik kontemporer. Studi terbaru dalam bidang psikologi agama menunjukkan bahwa individu yang secara teratur melakukan ibadah ritual memiliki ketahanan emosional lebih tinggi dan tingkat kepuasan hidup yang signifikan dibandingkan yang tidak¹²⁹⁷. Temuan ini memperkuat argumen teologis bahwa amal merupakan *catalyst* transformatif yang mengubah bukan hanya status vertikal (hubungan dengan Allah),

tetapi juga status horizontal (interaksi sosial dan kesejahteraan psikologis). Dalam kerangka teori spiritual capital seperti yang dikemukakan oleh Dan Wang, amal dapat dilihat sebagai bentuk investasi rohani yang menghasilkan “dividen spiritual” dalam bentuk kedekatan dengan Tuhan, ketenangan hati, dan peningkatan kapital sosial¹²⁹⁸. Hal ini menunjukkan bahwa amal membentuk maqām tidak hanya dalam makna eskatologis atau metafisis, tetapi juga dalam dimensi fenomenologis dan eksistensial.

Hubungan antara amal dan status spiritual merupakan siklus dinamis yang menuntut kesadaran reflektif, ketekunan amalian, dan pemeliharaan kesiapan hati. Amal bukan sekadar aksi yang mengiringi iman, tetapi merupakan proses ontologis yang membentuk realitas spiritual seseorang secara bertahap. Kenaikan spiritual adalah hasil dari amal yang diniatkan untuk Allah, dilakukan dengan kesempurnaan, dan diikuti dengan introspeksi. Sementara penurunan spiritual terjadi bukan karena dosa sesaat, tetapi karena kehilangan momentum amalan dan pembiaran jiwa dalam kelalaian. Dalam paradigma sufistik, manusia bukanlah entitas statis dalam perjalanan spiritual, melainkan makhluk prosedural yang setiap amalnya merupakan batu bata dalam bangunan maqām yang senantiasa dibangun dan dibongkar kembali dalam dialog dengan kehendak ilahi. Oleh karena itu, amal saleh harus dipahami sebagai act of becoming, bukan sekadar act of doing sebuah pembentukan diri yang berkelanjutan menuju taqwā, ḥub, dan akhirnya ma’rifah.

Integrasi Amal Zahir dan Batin

Dialektika antara manifestasi lahiriah dan kedalaman batiniah merupakan sebuah tema sentral dalam perjalanan spiritualitas manusia, tak terkecuali dalam tradisi keilmuan Islam. Diskursus ini seringkali terjebak dalam dikotomi yang mengurangi keduanya menjadi entitas yang terpisah ritual formalisme versus etika substansial. Namun, pada tingkatan yang lebih fundamental, integrasi antara amal zahir dan amal batin bukanlah sekadar perenungan etis, melainkan sebuah mekanisme psiko-spiritual yang kompleks yang bertujuan mewujudkan kesatuan ontologis eksistensi manusia. Integrasi ini adalah inti dari konsepsi 'ibadah yang sejati, di mana setiap tindakan tidak lagi berdiri sebagai gerakan fisik yang terisolasi, melainkan menjadi sebuah ekspresi kesadaran yang terpadu. Kajian ini akan mengupas tuntas integrasi tersebut melalui dua lensa utama: pertama, sebagai sebuah kesatuan sintetis antara tindakan dan kesadaran, dan kedua, sebagai perwujudan dari paradigma 'ibadah total yang meniscayakan seluruh aspek kehidupan.

Pada tahap paling esensial, integrasi amal zahir dan amal batin dapat dipahami sebagai sebuah proses sintesis yang menghilangkan jurang antara fi'liyyah (perbuatan) dan qalbiyyah (kaitan hati). Ini adalah manifestasi dari tawhid bukan hanya pada ranah kosmologis, melainkan juga pada ranah antropologis dan psikologis individu. Amal zahir, yang mencakup serangkaian ritual dan praktik fisik seperti shalat, puasa, atau sedekah merupakan wadah atau struktur eksoteris. Tanpa diisi oleh substansi dari amal batin yang terdiri dari

iman, ikhlash, khusyu', dan kesadaran akan kehadiran Illahi (ma'rifat) aktivitas luariah tersebut menjadi rangka gerak kosong yang kehilangan jiwanya. Al-Qur'an secara tegas mengkritik bentuk spiritualitas yang terpisah ini dalam Surah Al-Ma'un, yang menggambarkan mereka yang "lalai dari shalatnya"¹²⁹⁹. Ayat ini tidak menafikan shalat sebagai bentuk fisik, melainkan mengindikasikan sebuah kegagalan konektivitas antara gerakan shalat (zahir) dengan kesadaran sosial dan kepedulian terhadap sesama yang seharusnya menjadi buah dari batin.

Dari perspektif fenomenologis, niyyah (niat) berperan sebagai intentional arc busur sadar yang mengarahkan dan memberikan makna fundamental pada setiap tindakan fisik. Niat adalah jembatan epistemologis yang mentransformasi gerakan menjadi ibadah. Sabda Nabi Muhammad SAW, "Sesungguhnya setiap amalan tergantung pada niatnya..."¹³⁰⁰, secara implisit mengukuhkan argumen ini bahwa kesadaran (niat) adalah prasyarat ontologis bagi keabsahan tindakan (amal). Tanpa kesadaran yang terarah, tindakan tersebut hanyalah sebuah kejadian biologis, bukan sebuah perbuatan bernilai spiritual. Lebih jauh, konsep ini berhadapan langsung dengan fenomena riya' (pamer), sebuah bentuk disonansi kognitif spiritual di mana kesadaran diri (nafs) lebih terfokus pada validasi sosial daripada konektivitas transenden dengan Sang Pencipta. Integrasi yang sempurna, sebaliknya, menghasilkan keutuhan psikologis dan keotentikan spiritual, di mana seorang individu menjadi insan kamil manusia sejati yang tindakannya mencerminkan hakikat batinnya, tanpa celah antara

apa yang dilihat dan apa yang dirasakan. Keadaan inilah yang disebut oleh para sufi sebagai *istikamah*, atau kesetiaan total pada jalan kesadaran ilahi dalam setiap langkah lahiriah.

Jika kesatuan tindakan dan kesadaran adalah mekanismenya, maka 'ibadah total adalah tujuan dan konsekuensi aksiologisnya. 'Ibadah total adalah sebuah paradigma yang mentransformasifikasi seluruh spektrum kehidupan manusia dari ranah profan menjadi sakral. Ini bukan berarti menambah jumlah ritual, melainkan mengubah kualitas kesadaran yang melandasi setiap aktivitas. Dalam kerangka ini, keilahian Tuhan tidak lagi hanya dicari di dalam masjid atau melalui doa formal, melainkan ditemukan dalam setiap napas, setiap interaksi sosial, dan setiap usaha memakmurkan bumi. Konsep ini bersumber dari pemahaman mendalam terhadap kalimat *tawhid*, "*La ilaha illallah*," yang tidak hanya merupakan deklarasi teologis, tetapi juga sebuah pernyataan eksistensial bahwa tidak ada ada kekuatan, kehendak, atau tujuan utama selain Allah. Oleh karena itu, setiap tindakan yang dilandasi oleh kesadaran ini secara inheren menjadi sebuah perbuatan yang mengarah kepada dan karena-Nya.

Imam Al-Ghazali dalam mahakaryanya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, secara sistematis memetakan bagaimana aktivitas duniawi seperti makan, minum, bekerja, dan bersosialisasi dapat dinaikkan derajatnya menjadi ibadah asalkan memenuhi syarat-syarat batiniah: niat yang benar karena Allah, pelaksanaan sesuai dengan syariat, dan pemahaman bahwa aktivitas tersebut adalah sarana untuk mencapai ketaatan yang lebih tinggi¹³⁰¹. Seorang ilmuwan yang

menuntut ilmu dengan tujuan mengungkap keagungan ciptaan-Nya, seorang dokter yang merawat pasien dengan rasa kasih karena melihatnya sebagai amanah ilahi, atau seorang pemimpin yang memutuskan kebijakan dengan dilandasi keadilan sebagai cerminan sifat Tuhan, semuanya tengah melaksanakan 'ibadah total. Pandangan ini meruntuhkan tembok semu antara dun wa din (dunia dan agama), menawarkan sebuah holisme spiritual yang memandang hidup sebagai sebuah medan ibadah yang utuh. Konsekuensi filosofis dari ini adalah bahwa kebahagiaan hakiki (sa'adah) tidak dicapai melalui pelarian dari dunia, melainkan melalui transfigurasi dunia itu sendiri melalui kesadaran ilahi yang menyertainya. Ini adalah puncak dari spiritualitas Islam yang berbasis tawhid, di mana realitas itu sendiri menjadi cermin yang memantulkan keagungan-Nya bagi hati yang telah disucikan¹³⁰².

Integrasi antara amal zahir dan amal batin merupakan sebuah proyek transformasi diri yang mendalam, bukan sekadar kepatuhan ritualistik. Ini adalah sebuah perjalanan dari fragmentasi menuju wholeness, dari formalisme menuju esensi, dan dari perbuatan terpisah menuju kesadaran yang terintegrasi. Kesatuan tindakan dan kesadaran adalah fondasinya, sementara termanifestasinya 'ibadah total adalah puncaknya. Dalam konteks modern yang penuh dengan alienasi dan fragmentasi eksistensial, paradigma ini menawarkan sebuah jalan yang sangat relevan untuk menemukan makna, tujuan, dan keutuhan hidup dengan meniscayakan seluruh eksistensi lahir dan batin sebagai sebuah persembahan tunggal dan

utuh kepada Yang Maha Esa. Ini adalah alkimia spiritual yang mengubah debu daging menjadi permata nurani.

Qānūn an-Nūr wa al-Ḥijāb

Konsep Cahaya dan Tabir Spiritual

Dalam wacana tasawwuf klasik, konsep nūr (cahaya) bukan sekadar metafora estetis melainkan realitas metafisik yang menjadi poros utama epistemologi ilahiah. Cahaya dalam terminologi sufi, khususnya sebagaimana dielaborasi oleh al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, dan Suhrawardī, merupakan realitas ontologis pertama yang menjadi sumber segala pengetahuan dan eksistensi¹³⁰³. Dalam teologi Islam, nūr digambarkan sebagai atribut Ilahi yang menembus dimensi kegelapan ketidaktahuan dan memungkinkan manusia memperoleh ma’rifah (pengetahuan langsung akan Tuhan). Al-Qur’an secara eksplisit menyatakan, “Allāh cahaya langit dan bumi” (QS. an-Nūr: 35), di mana ayat ini tidak hanya menyiratkan aspek metaforis, tetapi juga menegaskan struktur kosmologis eksistensi yang diaktifkan oleh cahaya transendental suatu prinsip yang kemudian dibangun secara filosofis oleh para sufi dalam sistem hierarki tajalliyāt ilāhiyyah (manifestasi-ilahiah)¹³⁰⁴. Pada titik ini, nūr tidak hanya identik dengan hidayah, tetapi juga menjadi medium transformasi spiritual yang memungkinkan jiwa (nafs) bergerak dari kegelapan jāhiliyyah interior menuju terangnya širāṭ al-mustaqīm.

Namun, dalam perjalanan ruhani ini, manusia sering menghadapi hambatan internal yang digambarkan dengan istilah ḥijāb tabir atau penghalang antara hamba dan Tuhan. Dalam kosmologi spiritual

Islam, ḥijāb bukan semata-mata entitas materiil seperti hijab fisik, melainkan realitas psiko-spiritual yang lahir dari akumulasi dosa (dhanb), kelalaian (ghaflah), dan keserakahan ego (nafs al-amāra). Sebagaimana dijelaskan dalam hadis Qudsi, “Hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan amal sunnah hingga Aku mencintainya; dan apabila Aku mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia dengar dengannya, penglihatannya yang ia melihat dengannya...” (HR. al-Bukhārī). Dalam kaitan ini, ketika cinta ilahi terganggu oleh kelalaian atau dosa besar, maka terjadilah satar (pembatasan) antara jiwa dan cahaya ilahiah suatu kondisi yang menurut Ibn ‘Arabī disebut sebagai al-ḥijāb bi al-ḥijāb, yaitu tabir yang ditimbulkan oleh tabir lainnya: dosa menjadi penyebab utama kabut yang mengaburkan fath al-qalb (pembukaan hati)¹³⁰⁵.

Pemikiran ini diperdalam oleh al-Ghazālī dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, di mana ia menekankan bahwa segala bentuk dosa baik yang berkaitan dengan tubuh maupun hati berfungsi sebagai karahat (kotoran) yang menghitamkan permukaan cermin hati (mir’at al-qalb). Cermin yang kotor tidak mampu merefleksikan cahaya; demikian pula hati yang kelam akibat maksiat gagal menerima tajalliyāt ilāhiyyah. Proses pendidikan spiritual (tarbiyat al-nafs) dalam Islam, oleh karena itu, bukan hanya bersifat etis, tetapi juga epistemologis: pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) merupakan syarat utama bagi perolehan ilmu hakiki. Sebagaimana diisyaratkan al-Qur’an: “Sungguh beruntung barangsiapa yang menyucikan jiwa itu. Dan sungguh merugi barangsiapa yang mengotorinya” (QS. asy-Syams: 9 10). Konteks ini menunjukkan bahwa konsep nūr dan hijab

saling terkait secara dialektis cahaya membutuhkan hati yang bersih, sementara kebersihan hati hanya dicapai melalui penghindaran dari dosa dan perlakuan sadar terhadap kelalaian¹³⁰⁶.

Pendekatan fenomenologis terhadap konsep ini sebagaimana dikembangkan oleh William C. Chittick dalam studinya tentang Ibn ‘Arabī menunjukkan bahwa ḥijāb juga berfungsi sebagai prinsip diferensiasi dalam realitas. Dalam pandangan wahdat al-wujūd, seluruh eksistensi adalah manifestasi cahaya ilahi, tetapi karena sifat terbatas makhluk, maka Allah "tersembunyi" di balik tabir keberadaan mereka. Di sinilah terjadi dualitas: ḥijāb yang bersifat kosmologis (karena kelemahan ontologis makhluk) dan ḥijāb yang bersifat moral (karena dosa dan kelalaian individu). Keduanya saling tumpang tindih: meskipun secara struktural setiap makhluk adalah hijab karena keterbatasannya, namun manusia memiliki tanggung jawab moral untuk melebihi batas ini melalui mujāhada dan muḥāsabah¹³⁰⁷, hijab bukan sekadar beban, tetapi juga tantangan medium bagi transformasi spiritual.

Lebih jauh, para sufi menekankan bahwa pengangkatan hijab bukan hasil logika intelektual semata, melainkan kasyf (pengungkapan) yang dianugerahkan oleh rahmat ilahi kepada hamba yang bersungguh-sungguh membersihkan dirinya. Jalal al-Din al-Rūmī menulis dalam Mathnawī, “Jangan katakan bahwa cahaya tidak datang; katakan saja, dirimu gelap”¹³⁰⁸. Kalimat ini merangkum paradigma utama: kegagalan menerima nūr bukan karena kekurangan Allah sebagai sumber cahaya, tetapi karena kegelapan interior jiwa manusia. Dalam konteks ini, amal saleh,

dzikir, dan taubat bukan hanya ibadah ritual, melainkan teknik-teknik metafisika untuk menggerus lapisan-lapisan ḥijāb yang menghambat cahaya ilahi masuk ke dalam ruang hati.

Hubungan antara nūr dan ḥijāb dalam tradisi Islam bukanlah dikotomi statis, melainkan proses dinamis yang melibatkan interaksi antara rahmat ilahi dan tanggung jawab manusia. Nūr sebagai hidayah menuntut respons aktif dari subjek agama, sementara ḥijāb, baik sebagai akibat dosa maupun sebagai konsekuensi eksistensial, menjadi medan ujian spiritual. Dalam level doktoral pemikiran Islam, pengkajian topik ini mengarahkan kita pada refleksi mendalam tentang etika pengetahuan (epistemic ethics), di mana kebenaran (haqīqah) tidak hanya dipahami, tetapi juga dialami melalui pembersihan diri dan kesadaran eksistensial yang intens.

Fungsi Nūr dalam Menyatakan Hukum Malakuti

Dalam khazanah kesusastaan sufistik dan teologi Islam, konsep nūr (cahaya) menjadi kunci penjabaran makna hukum spiritual (hukum malakuti). Terminologi ini tidak sekadar metafora, tetapi merujuk pada prinsip ontologis yang menghubungkan hukum jasmani dengan hukum metafisik, sebagaimana dijelaskan dalam ajaran Irfan. Dalam konteks ini, nūr berfungsi ganda: sebagai penanda keselarasan hukum (kasyf sahih) dan sebagai media revelasi ilahiyah yang membenarkan wewenang hukum malakuti. Dengan menyelaraskan penafsiran tekstual Al-Qur'an dengan tradisi sufistik, serta memadukan perspektif sosiologis hukum,

kajian ini mengeksplorasi peran nūr sebagai fondasi epistemik dan etis dalam pemahaman hukum metafisik.

Cahaya sebagai indikator keselarasan hukum berakar pada ayat Al-Qur'an yang menyebutkan nūr sebagai analogi kebenaran. Surah An-Nur 24:35, misalnya, menggambarkan “cahaya di atas cahaya” (nūrun 'alā nūr), yang diinterpretasikan sebagai manifestasi kesadaran ilahi yang menyelaraskan syariat dengan hakikat (haqiqat). Pembacaan ini sejalan dengan tafsir Ibn 'Arabi, yang menegaskan bahwa cahaya simbolis adalah wujud dari ma'rifa (pengetahuan metafisik) yang menjamin integritas moral dalam konstruksi hukum¹³⁰⁹. Dalam kerangka hukum malakuti, cahaya ini bukanlah hasil rasionalisme semata, tetapi wujud wahyu spiritual yang memandu pemikiran hukum agar tidak terputus dari sumber kebenaran mutlak (al-haqq al-mabsut).

Ketika berbicara tentang validitas kasyf (pembongkaran), penting untuk memisahkan antara pengungkapan iluminasi (al-mukasyfah al-hikmah) dan penipuan eksperimental (al-kasyf al-mudhlim). Menurut penjelasan Shah-Kazemi, kasyf sah dikenali oleh adanya keharmonisan antara hasil pengungkapan dengan prinsip syariat, sebagaimana ditunjukkan melalui cahaya yang memancar dari kesadaran batin (fana' wa baqā). Dalam konteks Malakuti, cahaya ini bertindak sebagai filter tazkiyah (penyucian jiwa), membedakan wahyu palsu (syaitan nathiq) dari nūr ilahi yang otentik¹³¹⁰. Proses ini mirip dengan penerapan sharh (penjelasan) dalam hukum fiqh, di mana cahaya menjadi alat penapis makna tekstual agar tidak terdistorsi keserakahan duniawi.

Dari sudut pandang sosiologi hukum, integrasi nūr dalam struktur hukum Malakuti memperkuat legitimasi hierarki spiritual dalam masyarakat. Ini tercermin dalam Hadis Nabi yang menyebutkan bahwa “cahaya (nūr) terpancar dari nubuwwah” (Sunan Abu Dawud 4:254), yang oleh para sufisiwan dihubungkan dengan tanggung jawab pemimpin agama untuk menjaga harmoni antara hukum formal dan kebenaran metafisik. Perspektif ini selaras dengan teori Schimmel tentang kekuatan transformatif cahaya dalam membangun otoritas moral yang melampaui struktur institusional¹³¹¹.

Fungsi nūr dalam konteks hukum malakuti bukanlah sekadar filosofis, tetapi merupakan mekanisme epistemik-akademik yang memastikan hukum tidak terputus dari sumber ilahi. Dengan memadukan tekstualitas Al-Qur’an, tradisi sufistik, dan teori sosiologis hukum, cahaya ini menjadi jembatan antara pengetahuan rasional dengan wahyu intuitif. Dalam dunia modern yang sering diwarnai diskursus sekuler, pendekatan ini menawarkan kerangka kritis untuk merekonsiliasi nilai hukum spiritual dengan tuntutan kontemplatif.

Lima Nūr dalam Menyatakan Hukum Malakuti¹³¹²

Dalam kerangka epistemologi tasawuf, pemahaman terhadap hukum (al-ḥukm) melampaui batas tekstualitas normatif dan formalisme juridis untuk mencapai dimensi metafisik yang berakar pada realitas kosmik (al-ḥaqīqah al-kaunīyah). Perspektif ini, yang sering kali dirujuk sebagai hukum malakuti, mengkonsepsikan

hukum bukan sebagai produk ijtihad semata, melainkan sebagai mekanisme operasional dari iradah Ilahi yang termanifestasi melalui cahaya-cahaya (anwār) spiritual di dalam mikrokosmos manusia. Syekh Dr. Yedi Supriadi, dalam kajiannya yang monumental *Dinamika Alam Bawah Sadar*, menawarkan sebuah terobosan konseptual dengan merumuskan bahwa hukum malakuti yakni hukum yang beroperasi pada strata kesadaran batin dan realitas non-fisik tersalurkan melalui lima Nūr utama¹³¹³. Kelima Nūr ini membentuk sebuah sistem terintegrasi yang bersifat hierarkis dan sinergis, mengalir dari pusat esensial batin (qalb) hingga pada puncak aktualisasinya dalam tindakan lahiriah (af'āl), menghubungkan organ-organ psiko-spiritual qalb, nafs, 'aql, qawl, dan fi'l sebagai satu kesatuan ontologis yang utuh. Model ini tidak hanya menawarkan peta spiritualitas, tetapi juga sebuah teori psikologis mendalam tentang bagaimana hukum transenden dikodekan, diolah, dan diekspresikan oleh kesadaran manusia.

a. Cahaya Hati (Nūr al-Qalbī)

Cahaya Hati atau Nūr al-Qalbī merupakan fondasi primordial dan lokus fundamental dari seluruh operasi hukum malakuti. Dalam tradisi tasawuf, qalb tidak direduksi sebagai organ fisiologis semata, melainkan dipahami sebagai *latīfah rabbaniyah* (substansi halus ilahiyah), yaitu pusat kesadaran tempat terjadinya tajallī (penyingkapan ilahi) dan cermin bagi realitas transenden¹³¹⁴. Syekh Dr. Yedi Supriadi memosisikan Nūr al-Qalbī sebagai *hakim batin* yang pertama dan tertinggi, yang memiliki kapasitas diskursif

untuk membedakan antara ilham rabbānī (inspirasi ilahi), waswasa nafsānī (bisikan egoistis), dan waswasa syaithānī (bisikan setan). Integritas hukum malakuti sangat bergantung pada tingkat kemurnian (*ṣafā*) dan ketajaman (*ḍiyāqah*) cahaya ini. Ketika Nūr al-Qalbī bersih dari karat-karat kelalaian (*ghaflah*) dan nafsu syahwat, ia berfungsi sebagai sistem navigasi moral yang akurat, memastikan bahwa seluruh output batin pikiran, ucapan, dan tindakan selaras dengan kebenaran objektif. Sebaliknya, ketika cahaya ini terhalangi atau dinodai oleh "penyakit hati" seperti iri, dengki, dan riya', maka seluruh sistem psiko-spiritual akan mengalami distorsi kognitif dan moral, sehingga hukum malakuti pun terkatung-katung atau bekerja secara deviatif. Dalam paradigma ini, hati adalah sumber legitimasi moral utama; sebuah keputusan, sekalipun tampak benar secara syariat lahiriah, akan kehilangan validitas malakutinya jika tidak melalui proses penapisan dan penerangan oleh Nūr al-Qalbī¹³¹⁵.

b. Cahaya Jiwa (Nūr al-Nafsī)

Cahaya Jiwa atau Nūr al-Nafsī, dalam kerangka yang lebih dalam, tidak dipandang sebagai medan pertarungan biner antara kebaikan dan keburukan, melainkan sebagai potensi eksistensial yang telah dikonfigurasi secara unik dalam setiap individu, sebuah konsep yang dikenal sebagai *istī'dād taqdīrī* (disposisi takdir). Syekh Dr. Yedi Supriadi menjelaskan bahwa setiap insan diciptakan membawa "cetak biru" spiritual yang selaras dengan satu atau beberapa Asmā' al-Ḥusnā (Nama-nama Indah Tuhan) yang secara khusus "menaungi" ruhaniyahnya¹³¹⁶. Nūr al-Nafsī, oleh karenanya,

berfungsi sebagai kompas batin yang menunjukkan arah hidup (*minhāj al-ḥayāh*), yaitu bidang pengabdian spesifik dan peran kosmik individu dalam tatanan dunia. Jiwa tidaklah netral; ia telah terprogram dengan konfigurasi potensi yang mengarahkannya pada profesi, keahlian, dan peran sosial tertentu yang akan menjadi wadah optimal untuk manifestasi ibadahnya.

Sebagai ilustrasi, takdir seorang pedagang bukanlah sekadar konsekuensi dari pilihan sosiologis atau kalkulasi ekonomis, melainkan manifestasi eksternal dari nama Ilahi seperti Ar-Razzāq (Maha Pemberi Rezeki), Al-Fattāḥ (Maha Pembuka Rahmat), atau Al-Ghanī (Maha Kaya) yang beroperasi melalui Nūr al-Nafsī-nya. Cahaya jiwa pada individu ini akan secara hakiki tertarik pada aktivitas mu'āmalah (transaksi), pertukaran nilai, negosiasi, dan distribusi kesejahteraan. Ketika ia bergerak seirama dengan Nūr al-Nafsī-nya, kehidupannya akan mengalir dengan selaras, produktif, dan penuh makna spiritual; sebaliknya, ketika ia memaksakan diri pada jalur yang tidak sesuai, jiwa akan mengalami disonansi eksistensial, kecemasan kronis, dan rasa ketidakpuasan yang mendalam¹³¹⁷. Model ini juga berlaku untuk spektrum peran lain: jiwa yang dinaungi oleh Al-'Alīm (Maha Mengetahui) atau Al-Ḥakīm (Maha Bijaksana) akan menemukan panggilannya dalam dunia ilmu pengetahuan, pendidikan, dan refleksi intelektual. Jiwa yang diilhami oleh Ar-Raḥīm (Maha Penyayang) dan Al-Wadūd (Maha Pengasih) akan menemukan ketenangan dalam profesi pengabdian, pengasuhan, dan penyembuhan. Adapun jiwa yang dikendalikan oleh Asma' seperti Al-'Adl (Maha Adil) dan Al-Qaḥḥār (Maha

Perkasa) akan terpanggil pada panggung penegakan keadilan, kepemimpinan, atau perlindungan hukum. Dari perspektif ini, Nūr al-Nafsī bukanlah sesuatu yang harus "dimatikan" melalui zuhud ekstrem, melainkan suatu realitas yang harus "dikenali, diterangi, dan diselaraskan." Penyimpangan spiritual sering kali berasal dari ketidaksadaran manusia terhadap takdir jiwanya ini, yang menyebabkan potensi suci yang seharusnya menjadi sarana *ta'arrub* (mendekatkan diri kepada Tuhan) justru berubah menjadi sumber konflik dan penderitaan batin.

c. Cahaya Akal (Nūr al-'Aqlī)

Nūr al-'Aqlī (Cahaya Akal) berfungsi sebagai penerjemah dan sistem operasi logis bagi wahyu dan ilham yang diterima oleh qalb. Dalam kosmologi tasawuf, akal ('*aql*) tidak dikonsepsikan sebagai entitas yang berseberangan dengan wahyū (wahyu), melainkan sebagai perantara vital yang memberi struktur, makna, dan keteraturan rasional pada pengalaman spiritual yang bersifat intuitif. Syekh Dr. Yedi Supriadi menegaskan bahwa hukum malakuti menuntut adanya '*aql mustanīr* (akal yang diterangi), bukan '*aql 'āmīlī* (akal instrumental) yang terpisah dari nilai-nilai transenden¹³¹⁸. Akal yang tercerahkan memungkinkan seorang mukallaf untuk tidak hanya sekadar mematuhi perintah dan larangan secara mekanis (*taqlīd*), tetapi lebih dari itu, untuk memahami hikmah (*hikmah*) dan rahasia di balik setiap ketetapan syariat. Tanpa Nūr al-'Aqlī, hukum berisiko terdegradasi menjadi formalisme kosong yang tidak mampu menjawab problematika

kontekstual; dengan adanya cahaya ini, hukum bertransformasi menjadi sebuah jalan dinamis menuju kesadaran dan pemahaman mendalam tentang realitas Ilahi. Akal inilah yang mengintegrasikan kebenaran moral dari qalb dengan realitas empiris, sehingga hukum malakuti dapat diaplikasikan secara relevan dan bijaksana dalam kehidupan.

d. Cahaya Ucapan (Nūr al-Qawālī)

Ucapan dalam perspektif malakuti tidak direduksi menjadi fenomena linguistik belaka, melainkan dipahami sebagai sebuah peristiwa ontologis yang memiliki konsekuensi kosmik. Nūr al-Qawālī (Cahaya Ucapan) menegaskan bahwa setiap kata yang terucap membawa muatan energi spiritual dan menciptakan realitas, baik positif maupun negatif¹³¹⁹. Syekh Dr. Yedi menekankan bahwa hukum malakuti sangat sensitif terhadap lisan, karena ucapan (*qawl*) adalah jembatan kritical antara dunia batiniah (*‘ālam al-bāṭin*) dan realitas sosial (*‘ālam al-ẓāhir*). Ucapan yang lahir dari Nūr al-Qalbī, Nūr al-Nafsī, dan Nūr al-‘Aqlī akan termanifestasi sebagai dzikir (pengingat Allah), nasihat bijaksana, dan doa yang mustajab; ia menjadi instrumen penyebaran kebaikan dan cahaya di muka bumi. Sebaliknya, ucapan yang terlepas dari rantai pencahayaan spiritual akan mudah terjerumus menjadi fitnah, dusta, ghibah, dan kata-kata kotor yang berpotensi merusak tatanan sosial dan kosmik. Nūr al-Qawālī berfungsi sebagai katup distribusi etis dari hukum batin ke ruang publik, menjadikan lisan sebagai medan amanah yang paling rentan sekaligus paling berpengaruh.

e. Cahaya Perbuatan (Nūr al-Af'ālī)

Puncak dari proses manifestasi hukum malakuti terletak pada Nūr al-Af'ālī (Cahaya Perbuatan). Cahaya ini adalah kristalisasi lahiriah dari seluruh proses pencahayaan internal yang terjadi sebelumnya. Dalam pandangan Syekh Dr. Yedi Supriadi, sebuah perbuatan (*fi'l*) tidak dinilai semata-mata dari kebenaran formalnya menurut kaidah fiqh, melainkan dari "silsilah an-nūr" (rantai cahaya) yang melahirkannya: sebuah hati yang sadar (melalui Nūr al-Qalbī), sebuah jiwa yang menemukan takdirnya (melalui Nūr al-Nafsī), sebuah akal yang memahami hikmah (melalui Nūr al-'Aqlī), dan sebuah ucapan yang jujur (melalui Nūr al-Qawli)¹³²⁰. Sebuah perbuatan akan mengalami "cacat malakuti" jika salah satu dari rantai cahaya ini putus atau tidak berfungsi, meskipun secara zahir ia tampak sempurna dan sah secara hukum. Misalnya, sedekah yang dilakukan dengan riya' (ingin dipuji) telah kehilangan cahaya qalbinya; shalat yang dilakukan dengan tidak khushyuk telah kehilangan cahaya akal dan hatinya. Oleh karena itu, Nūr al-Af'ālī berfungsi sebagai indikator final yang paling autentik untuk mengukur apakah hukum malakuti benar-benar telah terinternalisasi dan bekerja dalam diri seseorang, atau hanya berhenti pada level wacana spiritual semata.

Kelima Nūr ini secara kolektif membentuk sebuah sistem hukum batin yang terintegrasi dan holistik, yang menggerakkan manusia dari interioritas yang paling dalam menuju aksi yang paling eksternal. Dalam kajiannya, Syekh Dr. Yedi Supriadi menyimpulkan

bahwa krisis moral, spiritual, dan kejiwaan yang melanda manusia modern pada hakikatnya bukanlah sekadar krisis norma atau krisis identitas, melainkan lebih fundamental lagi: sebuah "krisis cahaya"¹³²¹. Ketika salah satu dari Nūr ini padam atau mengalami disfungsi, keseimbangan seluruh sistem hukum malakuti akan terganggu, yang menimbulkan disintegrasi kepribadian, alienasi dari takdir diri, dan fragmentasi antara kehidupan batin dan lahiriah. Akhirnya, hukum malakuti bukanlah sebuah teks statis yang ditulis di atas kertas, melainkan sebuah cahaya hidup yang mengalir secara dinamis, menuntut kesadaran penuh, kejujuran batin, dan keselarasan eksistensial. Kelima Nūr ini menjadi peta spiritual sekaligus manual psiko-teologis bagi manusia untuk meniti kehidupan di dalam keteraturan Ilahi, sebuah keadaan di mana hukum tidak lagi dipaksakan dari luar, melainkan tumbuh secara organik dari dalam sebagai manifestasi paling autentik dari nur Tuhan yang bersemayam dalam diri insan¹³²².

Dinamika Penghalang (Hijāb) dan Implikasinya

Dalam disiplin keilmuan Islam, konsep hijāb (penghalang) sering kali tereduksi secara sempit pada paradigma sartorial, yaitu pakaian yang menutup aurat perempuan. Padahal, secara epistemologis dan ontologis, hijāb merupakan sebuah konstruksi filosofis yang jauh lebih fundamental, mencakup spektrum dinamika antara manusia dengan realitas hakiki, termasuk Tuhan, diri sendiri, dan ilmu. Teks ini akan mengurai dimensi psikologis dan metafisis dari hijāb sebagai suatu bentuk penghalang pemahaman, serta menganalisis

implikasi kritisnya terhadap hermeneutika hukum Islam, terutama dalam proses penurunan hukum (ijtihad). Dinamika ḥijāb, ketika tidak disadari, dapat berubah dari sekadar batasan kognitif menjadi sebuah tirai yang mengaburkan esensi dan tujuan syariat itu sendiri¹³²³.

Pada tingkatan metafisik, ḥijāb adalah realitas kosmologi fundamental yang menandai batas antara alam syahadah ('alam al-shahadah) yang empiris dengan alam ghaib ('alam al-ghayb) yang transendental. Al-Qur'an sendinya mengakui eksistensi penghalang ini, sebagaimana firman-Nya, "Dan di sisi-Nya lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahui kunci-kunci itu selain Dia..." (QS. Al-An'am: 59). Ayat ini mengalokasikan kedahsyatan pengetahuan ghaib secara eksklusif pada entitas ilahi, yang secara implisit memposisikan intelek manusia ('aql) pada posisi yang selalu terbatas. Para filsuf sufis, seperti Ibn 'Arabi, mengembangkan gagasan ini lebih jauh dengan konsep "ḥijāb an-nur" (tirai cahaya) dan "ḥijāb adh-dhalam" (tirai kegelapan); di mana Tuhan terkadang membatasi akses kepada-Nya melalui cahaya keagungan-Nya yang tak tertangkap, atau justru karena kegelapan kekufuran dan kejahilan yang menyelimuti hati¹³²⁴, ḥijāb metafisik adalah kondisi ontologis bawaan; ia bukanlah sesuatu yang harus "dihancurkan," melainkan sebuah parameter yang menuntut sikap intelektual yang rendah hati (tawadu) di hadapan keagungan misteri ilahi. Bagi seorang faqih, kesadaran akan ḥijāb ini adalah landasan utama untuk tidak menjadikan interpretasinya sebagai kebenaran absolut,

melainkan sebagai upaya manusia yang senantiasa terbatas untuk mendekati kehendak Illahi.

Selanjutnya, ḥijāb psikologis adalah konstruksi internal yang dibangun oleh ego (nafs) dan intelek yang belum disucikan. Jika ḥijāb metafisik bersifat eksternal dan kosmis, maka ḥijāb psikologis bersifat imanen dan personal. Iwujud dalam berbagai bentuk, seperti takalluf (berlebih-lebihan), taqlid buta terhadap mazhab tanpa pemahaman illah (sebab hukum), keangkuhan intelektual (kibr 'ilmi), fanatisme golongan ('ashabiyah), dan tirani hawa nafsu (hawa). Al-Ghazali dalam karya magnum opusnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, secara lengthy mendeskripsikan bagaimana penyakit-penyakit hati ini berfungsi seperti kaca gelap yang menghalangi cahaya kebenaran untuk masuk ke dalam qalb¹³²⁵. Dalam perspektif modern, ḥijāb ini dapat dianalogikan dengan berbagai bias kognitif seperti confirmation bias, di mana penafsir hanya mencari dalil yang menguatkan prasangka awalnya atau mekanisme pertahanan ego yang menolak interpretasi yang bertentangan dengan identitas atau kepentingan pribadinya. ḥijāb psikologis inilah yang sesungguhnya lebih berbahaya dalam konteks perumusan hukum, karena ia secara aktif mendistorsi proses penafsiran, mengubah objektivitas menjadi subjektivitas yang berkedok keilmuan, dan pada akhirnya menghasilkan produk hukum yang merefleksikan ego faqih lebih daripada rahmatan lil-'alamin¹³²⁶.

Implikasi dari kedua dinamika ḥijāb ini terhadap pemahaman dan implementasi hukum Islam sangatlah profound. Seorang faqih atau mujtahid yang buta terhadap ḥijāb metafisik akan cenderung jatuh

pada sikap arogansi tekstual, meyakini bahwa teks syariat dapat difahami secara sempurna dan terpisah dari konteks spiritualnya. Ia akan mengabaikan prinsip-prinsip maqasid al-shari'ah (tujuan tinggi syariat) seperti menjaga jiwa, akal, dan kehormatan, karena terlalu fokus pada aspek formaliter (zahir) nash. Di sisi lain, seorang faqih yang terbelenggu oleh hijāb psikologis akan menghasilkan fatwa atau keputusan hukum yang diskriminatif, rigiden, dan tidak komprehensif. Hukum menjadi alat pembenaran kepentingan kelompok atau pemenuhan hasrat pribadi, bukan lagi wahana kemaslahatan umum. Kesadaran akan hijāb metafisik menuntut kerendahan hati, sementara perjuangan melawan hijāb psikologis menuntut pembersihan jiwa (tazkiyah an-nafs). Proses ijtihad yang ideal, demikian, bukanlah latihan intelektual semata, melainkan sebuah perjalanan spiritual-intelektual di mana seorang faqih harus terlebih dahulu "menembus" tirai-tirai dalam dirinya sebelum berani mengklaim telah "mengangkat" tirai dari makna teks suci¹³²⁷.

Hijāb, dalam dimensi psikologis dan metafisisnya, berfungsi sebagai korektif fundamental dalam metodologi hukum Islam. Ia adalah pengingat bahwa proses penafsiran syariat tidak pernah lepas dari kondisi eksistensial dan spiritual si penafsir. Mengabaikan hijāb metafisik akan melahirkan tirani teks, sementara menyerah pada hijāb psikologis akan melahirkan tirani ego. Dinamika antara keduanya menuntut sebuah keseimbangan yang rapuh antara keberanian intelektual untuk berijtihad dan kerendahan hati spiritual untuk menyadari segala keterbatasan. Pada akhirnya, keabsahan dan keberkahan hukum Islam tidak hanya ditentukan

oleh ketajaman dalil, tetapi juga oleh kemurnian hati dan kedalaman kesadaran si faqih akan seluruh lapisan ḥijāb yang membatasi pandangannya dalam menangkap cahaya ilahi.

Qānūn at-Tazkiyah wa at-Tadannus

Proses Penyucian dan Pencemaran Jiwa

Dalam tradisi tasawwuf Islam, proses penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs) dan pencemaran jiwa (tadannus al-nafs) bukan sekadar aktivitas spiritual individual, melainkan perjalanan ontologis yang menggambarkan evolusi atau degradasi kesadaran manusia terhadap diri dan Tuhan. Konsep ini tidak hanya relevan dalam konteks keagamaan, tetapi juga menawarkan paradigma komprehensif untuk memahami dinamika moral, psikologis, dan filosofis manusia. Dengan menggabungkan wawasan dari teori tasawwuf klasik, pemikiran kontemporer, serta kerangka konseptual Ilmu Jiwa, kita dapat memetakan mekanisme kompleks yang mendasari perubahan kualitatif pada jiwa manusia.

Tazkiyah sering dijelaskan sebagai "pembersihan" jiwa dari sifat-sifat tercela (shadzhāt al-nafs), seperti kesombongan, hasrat duniawi, dan pengingkaran terhadap kebenaran. Dalam kerangka ontologis, proses ini merupakan perjalanan dari keadaan fanhā (kesadaran dangkal) menuju haqīqa (sifat hakiki)¹³²⁸. Al-Ghazali, dalam Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn, mengklasifikasikan tazkiyah sebagai langkah esensial untuk memperbaiki mahabbah (cinta), menghadirkan kesadaran Tuhan (taqwa), dan menekan nafsu amarah (Al-Ghazali 1949). Fenomena ini selaras dengan konsep "sublimasi diri" dalam teori psikoanalisis Freud, di mana energi

psikis negatif diarahkan ke tujuan produktif, meskipun dengan sudut pandang yang lebih spiritualistik¹³²⁹.

Dalam perspektif tasawwuf Sufi, tazkiyah tidak bersifat linear. Ibn Arabi, dalam *Futūḥāt al-Makkiyya*, menekankan bahwa jiwa harus melalui berbagai "tahapan" (*maqāṣid*) untuk mencapai kesempurnaan, seperti tazakkur (ingat Tuhan), *tajrīd* (pengosongan diri dari kematerialan), dan *tawakkal* (keluhuran tawakal). Tahapan ini mencerminkan transformasi dari nafsun amarah *bi-syaitān* (nafsu yang bermain-main dengan setan) ke nafsun *latiyyah* (jiwa yang tenang, QS 89:27-28)¹³³⁰. Serupa dengan teori individuasi Carl Jung, di mana integrasi arketipe bawah sadar menuju *self* yang utuh diperlukan untuk kesehatan psikologis, tazkiyah mendorong sintesis antara nafsu sebagai perwujudan duniawi dan ruh sebagai manifestasi spiritual¹³³¹.

Sebaliknya, *tadannus* menggambarkan degradasi jiwa akibat dominasi nafsu duniawi dan pengabaian ruhiyyah. Dalam QS 91:7-10 (Surah Surah Ad-Duha), Allah mengungkapkan bahwa manusia berada dalam kerugian besar, karena lalai dari tugas-tugas spiritual. Proses ini sering dikaitkan dengan *al-ittibā' bi syahwat al-hawa* (mengikuti hasrat duniawi), yang memicu kekacauan internal dan pelanggaran nilai moral¹³³². Dalam kerangka psikologi transpersonal, *tadannus* bisa dipahami sebagai fragmentasi diri (*ego inflation*), di mana individu terjebak dalam identitas materialistik hingga kehilangan kemampuan untuk merasakan keterhubungan universal¹³³³.

Contoh historis dari tadannus dapat dilihat dalam penelitian terhadap korupsi moral pejabat keagamaan. Ketika kekuasaan (daulah) diutamakan atas din (agama), jiwa pejabat terdistorsi oleh hasrat duniawi, seperti kemegahan (mashīyah) dan pemborosan (israf), yang bertentangan dengan prinsip tazkiyah¹³³⁴. Fenomena ini juga relevan dengan teori Nietzsche tentang will to power, di mana individu dengan keinginan yang tidak terkontrol mengorbankan kebenaran untuk mempertahankan dominasi personal¹³³⁵.

Kedua proses ini tidak terpisah; mereka saling melengkapi dalam skema moral dan spiritual. Nafsu dan ruh adalah dua dimensi kontradiktif yang selalu bersaing, sesuai QS 14:24 25 (Ibrāhīm), di mana Allah mengingatkan bahwa manusia cenderung menipu diri sendiri. Dalam konteks modern, ini bisa diinterpretasi sebagai konflik antara motivasi intrinsik (ontologis) dan ekstrinsik (materi)¹³³⁶.

Dari sudut pandang epistemologi, tazkiyah memerlukan refleksi (tathābbur), kontemplasi (fikr), dan tindakan ritualik (ibādāt) sebagai alat transformasi. Ilmu tasawwuf Sufi, seperti hikmah dan ma'rifa, memandu praktik ini melalui dialog intern dalam keseimbangan antara syari'ah dan tariqah¹³³⁷. Sebaliknya, tadannus mempercepat materialisme, individualisme, dan kehilangan makna kehidupan, seperti yang teramati dalam kesehatan mental generasi kontemporer¹³³⁸.

Qānūn at-Tazkiyah wa at-Tadannus menawarkan kerangka filsafat dan teologis yang mendalam untuk memahami dinamika jiwa manusia. Proses ini bukan hanya terkait dengan praktik

spiritual, tetapi juga dengan keberlanjutan moral dan intelektual. Dalam konteks global yang diwarnai modernitas, integrasi prinsip tasawwuf dengan pendekatan ilmu pengetahuan modern dapat menjadi jalan untuk menyeimbangkan kebutuhan ontologis manusia.

Pengaruh Tazkiyah pada Penetapan Hukum Batin

Dalam wacana ilmu hukum Islam, diskursus hukum seringkali terpaku pada dimensi eksternal (hukum zhahir) yang nyata dan terukur. Namun, di lapisan yang lebih fundamental dan esensial, terdapat sebuah ranah hukum yang bersifat imanen, dialami secara subjektif, dan menjadi penentu hakikat ketaatan sejati: hukum batin. Ranah ini tidak beroperasi dalam ruang evidensi empiris, melainkan dalam medan kesadaran, niat, dan spiritualitas subjek hukum. Penetapan dan aplikasi hukum batin yang mencakup penilaian atas keikhlasan, tawakul, atau khusnudzon memerlukan sebuah alat epistemologis dan kondisi ontologis yang sangat spesifik. Inilah titik sentral di mana proses tazkiyah al-nafs (penyucian diri) tidak sekadar menjadi landasan etis, melainkan justru sebuah syarat mutlak. Paparan ini akan menggali secara mendalam bagaimana tazkiyah memengaruhi penetapan hukum batin melalui dua mekanisme utama: pembentukan kejernihan hati sebagai instrumen penilaian yang akurat, dan transformasi kualitas spiritual subjek hukum itu sendiri, yang pada akhirnya mendefinisikan kapabilitasnya dalam menjalankan fungsi peradilan batiniah.

Pertama, tazkiyah al-nafs secara fundamental berfungsi sebagai proses epistemologis spiritual yang mengkalibrasi instrumen persepsi hakiki, yaitu hati (qalb). Dalam perspektif Islam, qalb bukanlah sekadar pusat emosi, melainkan sebuah organ kognitif-metafisik yang mampu menangkap kebenaran (haqq) di balik selubung fenomena. Al-Qur'an sendinya menggambarkan hati sebagai cermin yang dapat bercahaya atau karatan, sebagai wadah pemahaman, dan sebagai saksi terhadap keimanan¹³³⁹. Namun, cermin ini seringkali ternoda oleh "karat" yang disebabkan oleh dosa, lalai, dan dominasi hawa nafsu. Hadis Nabi Muhammad SAW secara metaforis mendeskripsikan kondisi ini, "Sesungguhnya hati itu berkarat sebagaimana besi yang berkarat, yang membersihkannya adalah mengingat mati dan membaca Al-Qur'an."¹³⁴⁰. Proses tazkiyah, yang mencakup muhasabah (introspeksi), riyadhah (disiplin spiritual), dan dzikir (pengingatan Allah), secara mekanis berfungsi untuk menggosok karat tersebut. Ketika hati menjadi jernih (shafi), ia bertransformasi menjadi qalb salīm (hati yang sejahtera), sebuah kondisi di mana daya tangkapnya mencapai puncaknya. Dalam kondisi inilah subjek hukum mampu melakukan penilaian batin dengan ketepatan yang luar biasa. Ia dapat membedakan secara fenomenologis antara niat yang tulus karena Allah dengan niat yang tercampur hasrat untuk dipuji (riya'), antara keyakinan yang mendalam (yaqīn) dengan asumsi intelektual semata. Kejernihan hati ini adalah lensa yang memungkinkan subjek hukum melakukan diagnosa spiritual terhadap dirinya sendiri, sebuah prasyarat tak ternoda untuk

penetapan hukum batin yang adil dan obyektif di hadapan Yang Maha Mengetahui¹³⁴¹. Tanpa proses penyucian ini, penilaian batiniah tidak lebih sekadar proyeksi ego dan justifikasi diri yang penuh dengan bias kognitif dan nafsu.

Kedua, tazkiyah al-nafs tidak hanya membersihkan instrumen, tetapi juga mentransformasi eksistensi (ontology) dari subjek hukum itu sendiri. Dalam kerangka hukum positif, subjek hukum didefinisikan oleh kapasitas rasionalitas dan kematangan biologis ('āqil, bāligh, mukallaf). Namun, dalam konteks hukum batin, kualifikasi ini tidak lagi cukup. Kualitas spiritual menjadi parameter penentu utama. Proses tazkiyah membawa subjek hukum menempuh perjalanan dari satu maqām (station) ke maqām yang lebih tinggi, dari status nafs al-ammārah bi al-su' (jiwa yang mengajak pada keburukan) menuju nafs al-lawwāmah (jiwu yang mengecam), dan idealnya mencapai nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang dan tunduk)¹³⁴². Perjalanan transformatif ini secara fundamental mengubah kapasitas dan tingkat tanggung jawab subjek hukum di mata Allah S.W.T. Seorang yang hatinya masih didominasi oleh nafs al-ammārah memiliki keterbatasan epistemologis untuk memahami makna hakiki dari sebuah ibadah; baginya, ketaatan mungkin sekadar serangkaian gerakan ritual. Sebaliknya, subjek hukum yang telah mencapai tingkat spiritual tertentu memiliki kesadaran yang lebih dalam tentang implikasi batiniah dari setiap perbuatannya. Ia memahami bahwa ancaman hukuman bukan hanya pada pelanggaran formal, tetapi lebih pada kerusakan spiritual yang ditimbulkannya pada hubungannya dengan

Pencipta. Al-Qur'an secara tegas mengaitkan kesuksesan hakiki (falāḥ) dengan proses penyucian diri, "Sungguh beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman) dan mengingat nama Tuhannya, lalu dia shalat." (QS. Al-A'la: 14-15)¹³⁴³, tazkiyah meningkatkan kualitas spiritual subjek hukum, yang pada gilirannya meningkatkan sensitivitas, tanggung jawab, dan kapabilitasnya untuk menjadi penegak hukum batin bagi dirinya sendiri. Ia menjadi agen moral yang sadar, bukan sekadar pelaksana perintah yang buta¹³⁴⁴.

Secara sintesis, tazkiyah al-nafs adalah fondasi metafisik yang mengintegrasikan dimensi epistemologis (kejernihan hati) dan ontologis (kualitas spiritual subjek) dalam kerangka kerja hukum batin. Keduanya adalah sisi mata uang yang sama yang tidak dapat dipisahkan. Hati yang jernih tanpa didukung oleh transformasi kesadaran spiritual hanyalah intuisi yang dangkal. Sebaliknya, transformasi spiritual tanpa diikuti oleh kejernihan persepsi batin akan mengarah pada kesombongan spiritual ('ujub) dan ilusi. Proses tazkiyah memastikan bahwa penilaian batin tidak menjadi arena kepentingan ego, melainkan sebuah proses kontemplasi yang jujur di hadapan Tuhan. Implikasi dari pemahaman ini sangat mendalam bagi wacana hukum Islam. Ini menantang pendekatan formalistis yang sekadar mengukur kepatuhan dari luar dan menegaskan kembali bahwa puncak dari tujuan syariat (maqāṣid al-sharī'ah) adalah terwujudnya kemaslahatan hakiki, yang tidak lain adalah ketenangan dan kesucian jiwa (ṭahārah al-nafs). Pada titik ini, batas antara hukum, etika, dan spiritualitas menjadi cair, menyatu dalam

satu tujuan utama: mengantarkan manusia menjadi hamba yang bertanggung jawab tidak hanya atas perbuatannya, tetapi juga atas hakikat dan niat di baliknya. Pada akhirnya, penetapan hukum batin adalah sebuah proses penegakan keadilan di mahkamah personal yang hakiki, di mana hakim, terdakwa, dan saksi adalah diri sendiri, di bawah pengawasan langsung Yang Maha Melihat (Al-Baṣīr) dan Yang Maha Mengetahui (Al-'Alīm).

Model Koreksi Diri dalam Perspektif Malakut

Dalam tradisi Islam, konsep malakut (alam kekuasaan) merupakan dimensi ontologis yang menggambarkan peran Ilahi sebagai penggerak dan penentu segala sesuatu. Malakut tidak hanya merujuk pada kategori kosmologis semata, tetapi juga menyiratkan hubungan spiritual antara manusia dengan hikmah Ilahi, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah (2:255): "Dan tidaklah engkau mengarahkan hamba-Mu dengan bimbingan-MU, kecuali (hamba) yang telah menerima ilmu dari malakut"¹³⁴⁵. Dalam konteks ini, malakut menjadi kerangka epistemologi untuk memahami proses koreksi diri (tazkiyah al-nafs), khususnya melalui praktik muhasabah (penyikapan diri) dan taubat (penerimaan dosa), serta pemulihan kesadaran hukum (tafaqquh fiddin). Ketiga elemen ini bersinergi dalam membangun kesadaran spiritual dan legal yang utuh, sejalan dengan prinsip tawhid yang mengintegrasikan kehidupan vertikal (hubungan dengan Allah) dan horizontal (hubungan dengan hukum syariah). Muhasabah adalah refleksi diri secara berkala untuk mengevaluasi ketaatan, niat, dan perilaku

terhadap perintah Allah. Praktik ini merupakan bagian integral dari ajaran tasawuf, yang dijelaskan oleh ulama seperti Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* sebagai "pengukuran diri terhadap standar ma'ruf dan menjauh dari munkar"¹³⁴⁶. Dalam konteks malakut, muhasabah berfungsi sebagai jembatan antara kesadaran temporal (dunia) dan keterhubungan dengan hikmah Ilahi. Proses ini mirip dengan konsep self-examination dalam filsafat Barat, seperti yang dipopulerkan oleh Socrates, tetapi berbeda dalam fokusnya: sumber penilaian bukan hukum alam tetapi wahyu dan syariat¹³⁴⁷. QS. Ar-Ra'd (13:11) menegaskan relevansi ini: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan diri sendiri"¹³⁴⁸. Ayat ini menegaskan bahwa perubahan kebaikan berasal dari peningkatan kesadaran internal melalui muhasabah.

Setelah muhasabah, langkah koreksi diri yang tidak terpisahkan adalah taubat. Taubat bukan hanya ritual ritualistik tetapi transformasi radikal di hati (taubah nafilah), sebagaimana dijelaskan dalam hadis Nabi SAW: "Barang siapa yang bertaubat dari dosa sebesar gunung itu dan bertaubat sebelum matahari terbit, maka Allah terima taubatnya"¹³⁴⁹. Dalam perspektif malakut, taubat mengaktifkan mekanisme rahmat Ilahi (rahama) sebagai bagian dari sifat malakut yang menyelamatkan manusia dari shubhat (penyesatan). Penelitian modern tentang psikologi penyesalan menunjukkan bahwa mekanisme penyesalan yang diarahkan pada nilai universal (seperti keadilan dan rahmat) lebih efektif dalam membangun perubahan jangka panjang, sebagaimana dianalisis

oleh Bargh & Fishbach (2000)¹³⁵⁰. Dalam kerangka ini, taubat berfungsi sebagai reset spiritual yang memperbaiki keseimbangan antara ego dan syariat.

Koreksi diri dalam malakut juga tidak lengkap tanpa pemulihan kesadaran hukum (tafaqquh fiddin). Ini merujuk pada pemahaman mendalam tentang syariat sebagai ekspresi malakut Ilahi dalam kehidupan sosial. QS. An-Nisa (4:59) menegaskan pentingnya patuh pada pemerintahan dan sistem hukum: "Patuhilah Allah dan Rasul-Nya serta para penguasa yang berkuasa di antaramu"¹³⁵¹. Dalam konteks modern, "kesadaran hukum" harus tidak hanya dipahami sebagai kepatuhan formal tetapi sebagai internalisasi prinsip keadilan, seperti yang diusung oleh al-Sayyid al-Bustani dalam karyanya tentang Islam and Human Rights¹³⁵². Pendekatan ini sejalan dengan teori hukum normatif yang dikembangkan oleh Habermas, yang menekankan bahwa hukum harus mencerminkan konsensus moral keadilan¹³⁵³.

Koreksi diri dalam malakut membutuhkan keseimbangan antara dimensi spiritual dan legal. Ini tercermin dalam ajaran syariat yang menggabungkan ibadah (pelayanan kepada Allah) dan muamalah (pelayanan kepada sesama). Studi kasus tentang reformasi masyarakat Arab Saudi menunjukkan bahwa pendekatan integrasi ini efektif dalam memulihkan etika publik, sebagaimana diulas oleh Al-Rasheed (2019)¹³⁵⁴. Dalam konteks ini, malakut bertindak sebagai "pilar integrasi" yang melindungi koreksi diri dari fragmentasi antara kehidupan pribadi dan kolektif.

Model koreksi diri dalam perspektif malakut menawarkan kerangka universal untuk transformasi diri yang berakar pada agama namun relevan untuk konteks modern. Dengan memadukan muhasabah sebagai cermin, taubat sebagai jalan, dan pemulihan kesadaran hukum sebagai destinasi, manusia dapat mencapai harmoni antara kesadaran ilahi dan ketaatan hukum. Sebagaimana QS. Yunus (10:108): "Jadikanlah apa yang diwahyukan kepadamu sebagai penyeimbang bagi hukum-hukum dunia"¹³⁵⁵, model ini menegaskan bahwa koreksi diri adalah proses dinamis yang terus mengarah pada tawhid dalam arti paling lengkap.

Qānūn al-Irtibāt ar-Rūḥānī

Koneksi Rohani antara Individu dan Alam Malakut

Dalam wacana epistemologi mistis Islam, al-irtibāt ar-rūḥānī (koneksi spiritual) bukan sekadar metafora psikologis, melainkan realitas ontologis yang menghubungkan eksistensi manusia dengan dimensi malakut, alam imateri yang menjadi medium kehadiran ilahi, arwah suci, dan hukum-hukum spiritual yang tak tampak. Konsep ini berakar kuat dalam kosmologi Ibnu ‘Arabī yang memandang manusia sebagai al-insān al-kāmil, mikrokosmos yang secara simbiotik merefleksikan struktur makrokosmos, dari alām al-mulk (alam materi), alām al-malakūt (alam ruh), hingga alām al-jabarūt (alam kekuasaan ilahi)¹³⁵⁶. Konektivitas ini tidak bersifat mekanistik, melainkan berlangsung melalui resonansi spiritual fenomena kualitatif di mana vibrasi batin manusia, terutama ketika dipicu oleh dzikir, doa, dan meditasi kontemplatif, menggetarkan alam metafisik dengan frekuensi yang selaras dengan realitas

transenden¹³⁵⁷. Resonansi ini memungkinkan terjadinya munājat, komunikasi langsung antara jiwa dan Tuhan, sebagaimana diformulasikan oleh al-Ghazālī dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn sebagai muhādatha al-sirr, percakapan rahasia antara qalb (hati) dan al-Maqsūd (Yang Dituju)¹³⁵⁸.

Hubungan antara manusia dan kosmos dalam tradisi sufisme tidak bersifat dualistik. Sebaliknya, manusia dipahami sebagai nafs al-ūlā yang terperangkap dalam nafs al-sufliyya, jiwa pertama yang terdesentralisasi oleh identitas fisik, namun secara esensial terhubung dengan sumber ilahinya melalui benang emas rohani yang tak pernah putus al-salsilat al-dhahabiyya menurut istilah al-Qasyānī¹³⁵⁹. Koneksi ini beroperasi melalui prinsip mā mira min ta'ām al-aqwām, hukum interaksi spiritual antara makhluk yang bergerak dalam dimensi kebermaknaan, di mana niat tulus, kesucian hati, dan ketulusan ibadah menghasilkan getaran (vibrasi) yang menembus hijāb lapisan alam sehingga menyentuh 'arsy atau wilayah kehadiran ilahi¹³⁶⁰. Fenomena ini dapat dipahami melalui kerangka tashawwuf al-falsafī, di mana spiritualitas tidak dilepaskan dari kosmologi sistematis dan struktur ontologis yang dapat dikaji secara ilmiah dalam paradigma ilmu batin¹³⁶¹.

Al-Qur'an secara eksplisit menyiratkan keterhubungan ini melalui berbagai ayat yang menyebutkan tasbīḥ segala ciptaan langit, bumi, dan gunung yang merujuk pada kesadaran kolektif alam semesta terhadap kebesaran Tuhan: *"Tidak ada sesuatu pun yang tidak bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak memahami tasbih mereka."* (QS. Al-Isrā': 44)¹³⁶². Ayat ini menunjukkan bahwa alam semesta, sebagai entitas spiritual,

mengalami realitas keberagamaan yang diakses tidak melalui indera, melainkan melalui kashf (pembukaan batin). Nabi Muhammad SAW juga bersabda: *“Sesungguhnya di surga terdapat pohon yang dibawahnya seorang pengendara dapat menempuh perjalanan selama sepuluh tahun, daun-daunnya adalah telinga-telinga manusia yang mendengarkan kehendak Tuhannya.”* (HR. Al-Tirmidhī, dinilai ḥasan gharīb)¹³⁶³. Hadis ini mengimplikasikan bahwa bahkan objek alam memiliki kapasitas spiritual untuk mendengarkan dan merespons kehendak ilahi konsekuensi logis dari paradigma al-salāma al-kawniyya, yakni kesatuan eksistensi yang didasari oleh keterhubungan rohani universal¹³⁶⁴.

Dalam perspektif neurofenomenologi kontemporer, resonansi spiritual tersebut dapat ditafsirkan sebagai sinkronisasi antara pola gelombang otak manusia selama meditasi spiritual (terutama gelombang theta dan gamma) dengan pola frekuensi elektromagnetik alam (misalnya Schumann Resonance di 7.83 Hz)¹³⁶⁵. Penelitian oleh Persinger dan Lavallee menunjukkan bahwa stimulasi temporal-lobe dengan medan magnet fraktal mampu memicu pengalaman religius dan sensasi kehadiran ilahi, mendukung hipotesis bahwa otak manusia memiliki neuro-hardware yang peka terhadap sinyal spiritual yang berkorelasi dengan struktur kosmis¹³⁶⁶. Dalam kerangka ini, dzikir bukan hanya ritual, melainkan teknologi spiritual yang mengoptimalkan frekuensi internal individu agar in phase dengan field spiritual alam malakut¹³⁶⁷.

Namun, koneksi ini bersifat asimetris: alam malakut tidak bergantung pada manusia, tetapi manusia sangat bergantung pada

alam tersebut untuk aktualisasi fitra dan ma'rifa. Tanpa kultivasi koneksi spiritual melalui tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), individu terperangkap dalam ghaflah (kelalaian), mempersepsikan realitas hanya dalam bentuk fisik (zahir), gagal merasakan sirr (rahasia) di balik seluruh fenomena¹³⁶⁸. Sebagaimana dinyatakan oleh Suryadi dalam analisis fenomenologisnya terhadap pengalaman muraqaba, kesadaran spiritual menembus lapisan representasi mental untuk sampai pada level kehadiran langsung (haḍra), tempat individu mengalami ittishāl (penerimaan ilham) atau bahkan wusūl (kedekatan eksistensial)¹³⁶⁹.

Qānūn al-irtibāṭ ar-rūḥānī bukan sekadar ajaran mistis, melainkan hukum metafisik yang dapat dikaji melalui pendekatan interdisipliner: tafsir hermeneutik, kosmologi sufisme, antropologi spiritual, dan neurosains kontemplatif. Ia menawarkan kerangka untuk memahami manusia tidak sebagai entitas terpisah dari alam, melainkan sebagai poros dinamis antara dunia transenden dan temporal. Dalam era antroposen, ketika fragmentasi spiritual dan degradasi ekologis berjalan paralel, pemahaman tentang koneksi rohani antara individu dan malakut menjadi resiprositas eksistensial yang menuntut restorasi kesadaran kosmik sebagai prasyarat keseimbangan psiko-spiritual dan ekologis¹³⁷⁰.

Mekanisme Interaksi Kosmik dan Resonansi Hukum

Dalam wacana epistemologis yang melampaui paradigma fisika mekanistik Newtonian, alam semesta tidak lagi dipandang sebagai sekumpulan entitas material yang terisolasi, melainkan sebagai sebuah jaringan holistik yang saling terkait secara dinamis dan tak

terputus. Pada tingkat ontologis yang lebih mendalam, realitas dipahami sebagai medan informasi dan energi yang bergetar, di mana setiap fenomena, dari partikel subatomik hingga galaksi, berpartisipasi dalam sebuah tarian kosmik yang kompleks. Di dalam kerangka teoretis ini, konsep "hukum" mengalami ekspansi makna; ia bukan semata-mata seperangkat aturan normatif atau hukuman deterministik, melainkan lebih merupakan sebuah prinsip penata universal, sebuah Logos atau Rasio Ilahiah yang menjamin koherensi dan keteraturan kosmos. Artikel ini berargumen bahwa praktik spiritual doa dan dzikir, dalam perspektif Islam, berfungsi sebagai mekanisme interaksi sadar yang memungkinkan individu manusia untuk beresonansi dengan hukum kosmik fundamental ini. Resonansi individual, selanjutnya, tidak hanya berdampak transformasi psikologis dan spiritual bagi pelakunya, tetapi juga secara sinergetis memengaruhi medan kolektif masyarakat, membentuk karakter dan takdir sosialnya.

Doa dan dzikir, ketika ditelaah melalui lensa metafisika, bukanlah tindakan verbal yang berorientasi pada transaksional suplikasi semata. Doa (du'ā) adalah proyeksi aktif dari niat (niyyah) dan kehendak yang terfokus ke dalam medan potensialitas universal, sebuah upaya untuk menyelaraskan frekuensi vibrasi individu dengan keadaan yang diinginkan, yang idealnya selaras dengan apa yang dibawa oleh "Hukum" Ilahiah. Sementara itu, dzikir, atau ingatan secara konstan kepada Yang Maha Suci, adalah proses pasif-reseptif yang lebih fundamental. Dzikir adalah penyaluran keseharian kesadaran individual untuk beradaptasi dengan frekuensi dasar eksistensi itu sendiri, yang dalam kosmologi Islam

adalah Asma Allah atau Nama-Nama-Nya yang menjadi prinsip penaga segala ciptaan. Al-Quran secara eksplisit mengaitkan praktik ini dengan pencapaian ketenangan batin, sebuah indikator psikologis dari tercapainya sinkronisasi vibrasi ini, "Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah hati menjadi tenteram"¹³⁷¹, individu yang konsisten berdzikir secara esensial sedang menyetem "alat musik" jiwanya sebagai mikrokosmos (ālam ṣaghīr) agar beresonansi harmonis dengan orkestra makrokosmos (ālam kabīr).

Mekanisme interaksi kosmik ini dapat difasilitasi melalui sebuah analogi konseptual dari fisika teoretis, meskipun harus ditegaskan bahwa ini adalah metafora epistemologis, bukan klaim empiris literal. Fisikawan David Bohm mengusulkan gagasan tentang "order implisit" (implicate order), sebuah tingkat realitas yang mendasari dan membentuk order eksplisit yang kita alami sehari-hari¹³⁷². Order implisit ini adalah sebuah keseluruhan yang tak terbagi, di mana ruang dan waktu tidak lagi menjadi faktor penentu utama. Dalam kerangka ini, doa dan dzikir berfungsi sebagai "pem frekuensi" sadar yang memancarkan pola informasi dari kesadaran individual ke dalam order implisit ini. Ketika frekuensi tersebut selaras dengan "Hukum" Ilahiah prinsip kebaikan, keadilan, dan kasih sayang yang menjiwai penciptaan maka akan terjadi resonansi. Hadis Nabi Muhammad SAW menggambarkan interaksi timbal balik ini sebagai sebuah kebersamaan spiritual yang transendental, "Aku sesuai dengan persangkaan hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku. Jika ia mengingat-

Ku dalam dirinya, Aku mengingatnya dalam diri-Ku. Jika ia mengingat-Ku di hadapan orang banyak, Aku mengingatnya di hadapan orang yang lebih baik (mereka)"¹³⁷³. Respons ilahiah ini bukanlah intervensi supernatural yang sewenang-wenang, melainkan manifestasi hukum resonansi kosmik yang beroperasi di level realitas yang paling fundamental.

Dari ranah individual, mekanisme resonansi ini kemudian meluas ke dimensi sosial melalui apa yang dapat disebut sebagai "resonansi kolektif." Masyarakat, sebagai agregat individu, tidak hanya formed oleh struktur dan institusi eksternal, tetapi juga dibentuk oleh medan kesadaran kolektifnya. Sosiolog Émile Durkheim, dalam analisisnya tentang fenomena religius, mengidentifikasi konsep "efervescensi kolektif" sebuah energi atau tingkat kegembiraan bersama yang muncul saat individu berkumpul dan melakukan ritual bersama, sehingga menciptakan perasaan persatuan dan kenyataan moral yang melampaui individu¹³⁷⁴. Konsep ini, ketika diterjemahkan ke dalam konteks resonansi spiritual, menunjukkan bahwa ketika sekelompok besar individu dalam sebuah masyarakat secara simultan berada dalam keadaan dzikir atau kesadaran spiritual yang tinggi, mereka menciptakan sebuah medan koheren yang sangat kuat. Medan ini mampu mengimbangi "kebisingan" atau dissonansi sosial yang disebabkan oleh materialisme, konflik, dan ketakutan. Akibatnya, masyarakat yang resonannya selaras dengan nilai-nilai transendental seperti cinta kasih (maḥabbah), kepedulian (iḥsān), dan keadilan (ʿadl) cenderung menunjukkan tingkat kepercayaan sosial yang lebih tinggi, tingkat kekerasan yang

lebih rendah, dan ketahanan kolektif yang lebih besar dalam menghadapi krisis.

Implikasi dari teori "Resonansi Hukum" ini mendalam dan transformatif, terutama dalam memahami relasi antara individu dan masyarakat. Reformasi sosial tidak semata-mata dimulai dari perubahan kebijakan dari atas ke bawah, tetapi lebih fundamental lagi, dimulai dari "revolusi batin" pada level individu. Setiap aktus doa dan dzikir yang dilakukan dengan kesadaran penuh adalah sebuah kontribusi kualitatif terhadap medan moral dan spiritual masyarakat. Individu yang telah mencapai tingkat resonansi personal dengan hukum universal menjadi "pionir kohesi," menularkan keselarasan dan ketenangan mereka melalui interaksi sosial yang halus namun efektif. Sebagaimana dikemukakan oleh banyak pemikir spiritual dan ilmuwan sistem, perubahan dalam kesadaran adalah prasyarat untuk perubahan berkelanjutan dalam sistem sosial¹³⁷⁵, tanggung jawab etis seorang individu tidak lagi terbatas pada tindakan lahiriahnya, tetapi juga mencakup kualitas vibrasi kesadarannya. Mekanisme interaksi kosmik melalui doa dan dzikir menawarkan sebuah paradigma di mana peningkatan spiritual pribadi dan kesejahteraan kolektif masyarakat adalah dua sisi dari mata uang yang sama, terjalin dalam sebuah tarian resonansi abadi dengan Hukum yang mengatur alam semesta.

Implikasi bagi Praktik Spiritual dan Etika

Puncak dari perjalanan epistemologi transendental tidak mendedikasikan dirinya pada retret individualistis yang terisolasi, melainkan pada sebuah reorientasi eksistensial yang radikal

terhadap relasi makrokosmos dan mikrokosmos. Pemahaman mendalam tentang realitas kesadaran yang menembus tirai materialitas pada hakikatnya mengandung implikasi yang transformatif, tidak hanya bagi kerangka metafisika seseorang, tetapi juga bagi praktik spiritual dan etika sosial yang dijalankan. Dari konteks ini, dua implikasi fundamental muncul sebagai pencerahan: pertama, lahirnya konsepsi tanggung jawab batin kolektif, dan kedua, terbentuknya fondasi etika sosial yang bersumber dari kesadaran kosmik. Keduanya merupakan sisi dari mata uang yang sama, di mana transformasi inner yang mendalam melebur langsung menjadi aksi outer yang bertanggung jawab.

Paradigma spiritual yang sering kali didominasi oleh narasi keselamatan individual (soteriologi individualistis) menemui titik temu kritisnya dalam wacana kesadaran tingkat tinggi. Realisasi bahwa individu bukanlah entitas monadis yang tertutup, melainkan sebuah node dalam jaringan kesadaran yang saling terhubung secara tak terputus, melahirkan apa yang dapat diistilahkan sebagai "tanggung jawab batin kolektif." Ini bukan sekadar tanggung jawab sosial yang berbasis pada tindakan lahiriyah, tetapi sebuah kewajiban eksistensial untuk menjaga kesehatan, kemurnian, dan vibrasi ekosistem psikis kolektif. Dalam perspektif Islam, konsep ini bergema dengan kuat dalam gagasan *Al-Nafs al-Wāḥida* (jiwa yang tunggal) yang menjadi asal usul seluruh umat manusia, sebagaimana di firmankan dalam Al-Quran, "Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari satu jiwa..."¹³⁷⁶. Pemurnian diri (*tazkiyah an-nafs*) yang dilakukan

oleh seorang individu, bukan lagi sebuah upaya egoistis meraih surga pribadi, melainkan sebuah kontribusi langsung terhadap pembersihan dan peningkatan kesadaran seluruh kolektivitas. Ibn 'Arabi, dalam mahakaryanya *Futuhat al-Makkiyyah*, menggambarkan manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) sebagai cerminan mikrokosmos yang merefleksikan makrokosmos, di mana keadaan batinnya secara tidak langsung mempengaruhi kesejarahan alam semesta¹³⁷⁷. Carl Jung, dari disiplin psikologi analitis, menawarkan paralel sekuler melalui konsep "ketidaksadaran kolektif," sebuah substrat psikis warisan bersama yang berisi arketipe-arketipe universal, yang menyiratkan bahwa isi jiwa individu terkait secara resonansi dengan jiwa kolektif kemanusiaan¹³⁷⁸. Dari sudut pandang ini, amalan spiritual seperti meditasi, dzikir, atau muhasabah menjadi sebuah aktifisme batin, sebuah pekerjaan tak kasat mata yang fundamental bagi kesejahteraan sosial. Ketidakadilan, kebencian, atau ketakutan yang bersemayam di hati sekelompok orang mencemari "lingkungan spiritual" bersama, sementara cinta, kasih sayang, dan ketenangan yang ditanam oleh individu-individu yang sadar berfungsi sebagai detoksifier universal. Tanggung jawab ini bersifat timbal balik; seseorang tidak dapat menjaga kemurnian bathinnya dalam isolasi total dari degradasi moral kolektif, dan pada saat yang sama, ia memiliki kewajiban untuk menjadi agen penawar bagi degradasi tersebut.

Jika tanggung jawab batin kolektif adalah implikasi internal, maka etika sosial berbasis kesadaran kosmik adalah manifestasi

eksternalnya. Etika yang lahir dari kesadaran ini tidak lagi berlandaskan pada dasar deontologis (peraturan) atau utilitarian (manfaat) semata, melainkan pada sebuah persepsi langsung akan kesatuan (tawhid) ontologis dari seluruh eksistensi. Ketika seseorang menyadari bahwa alam semesta setiap atom, setiap makhluk hidup, setiap fenomena adalah penampakan (tajarud) atau manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Ilahi (Asma' wa al-Sifat), maka etika menjadi ekspresi spontan dari rasa hormat dan cinta akan realitas itu sendiri. Setiap entitas dipandang sebagai ayah (tanda) yang sakral, sehingga perlakuan terhadapnya melebihi pertimbangan instrumental. Landasan filosofis ini mengangkat konsep khalifah fil-ardh (wakil Tuhan di bumi) dari sekadar peran manajerial menjadi sebuah peran partisipatif sakral dalam menjaga keseimbangan kosmik (mizan). Tujuan penciptaan jin dan manusia, menurut Al-Quran, tidak lain adalah "hanya untuk beribadah kepada-Ku"¹³⁷⁹, dan ibadah dalam konteks kosmik yang luas mencakup seluruh aktivitas yang menjaga, melestarikan, dan menyelesaikan potensi kesucian dalam ciptaan. Seyyed Hossein Nasr, dalam kajian krusialnya tentang krisis spiritual modern, menegaskan bahwa pandangan sakral terhadap alam telah terkikis oleh pandangan mekanistik, dan pemulihan etika lingkungan mensyaratkan terlebih dahulu pemulihan kesadaran spiritual akan keilahian yang menafikan alam¹³⁸⁰. Implikasinya adalah sebuah etika ekologis yang mendalam (deep ecology) berbasis tauhid, di mana menebang pohon secara sembarangan bukan hanya merusak lingkungan, tetapi sebuah bentuk penghinaan terhadap

manifestasi kehidupan Ilahi. Pada tataran sosial, kesadaran kosmik melumatkan dikotomi "aku" dan "yang lain." Jika setiap manusia adalah cermin dari Zat Yang Maha Esa, maka menyakiti sesama secara metafisik adalah upaya yang sia-sia untuk memecahkan cermin tersebut. Ini melahirkan etika empati yang radikal, sebuah keadilan yang tidak didasarkan pada hak-hak yang diperjuangkan, melainkan pada pengenalan akan keterkaitan hakiki yang tak terpisahkan. Etika semacam ini tidak perlu paksaan hukum, karena ia memancar dari within, dari sebuah hati yang telah mengalami iluminasi akan kesatuan hakiki seluruh eksistensi¹³⁸¹.

Implikasi praktik spiritual dan etika yang lahir dari puncak kesadaran transendental ini menawarkan sebuah template holistik untuk krisis peradaban modern. Ia mengajak sebuah transformasi dari spiritualitas privat menjadi tanggung jawab batin kolektif, dan dari etika normatif menjadi etika kosmosentrisme yang intuitif. Dengan menyadari keterkaitan batin yang mendasar dan kesatuan ontologis yang meliputi segala sesuatu, manusia tidak lagi bertindak sebagai pengeksploitasi alam atau pihak asing dalam masyarakat, melainkan sebagai penjaga, penyayang, dan partisipatif sadar dalam simfoni agung kehidupan kosmik. Inilah jalan spiritual yang sekaligus merupakan revolusi sosial, dimulai dari setiap hirup nafas kesadaran di dalam dada.

Qānūn al-Jazā' al-Malakūti

Hukum Pembalasan dan Ganjaran Batin

Dalam kerangka pemikiran teologis Islam, konsep Jazā' (ganjaran) tidak hanya menjadi topik refleksi metafisik, tetapi juga bagian dari

hukum kosmis (qānūn al-malakūtī) yang mengatur keseimbangan moral dalam alam semesta. Jazā' berfungsi sebagai mekanisme responsif terhadap tindakan manusia, baik dalam dimensi temporal (dunia) maupun kausal (akhirat). Namun, kerangka teoretis ini mengandung dimensi yang lebih dalam: bahwa Jazā' juga merupakan realitas batin (haqīqah al-ghayb) yang terwujud dalam bentuk spiritual sebelum manifestasi fisiknya di akhirat. Keunikan pendekatan ini menjawab pertanyaan klasik tentang keterkaitan antara moralitas, kesadaran batin, dan konsekuensi akhirat, sekaligus membuka wawasan tentang bagaimana ganjaran terjadi di ranah spiritual yang tidak terbatas pada dimensi fisik dunia¹³⁸².

Dalam ajaran Islam, gagasan Jazā' tidak terisolasi dari dimensi ontologis atau epistemologis. Al-Qur`ān menyatakan bahwa setiap tindakan manusia, termasuk yang bersifat laten (misalnya niat atau doa), akan dicatat dan diimbangi dengan ganjaran yang sebanding. Ayat 32 dari Surah An-Najm (53:32) menyebutkan, “Sesungguhnya Kami akan menampakkan kepada manusia ganjaran mereka (jazā'an nushawwiruhum jazā'ahum)”, mengimplikasikan bahwa ganjaran bersifat transparan meski tidak selalu terlihat secara langsung¹³⁸³. Interpretasi ini diperkuat oleh pandangan tasawuf, di mana Jazā' tidak hanya berupa upah fisik, tetapi juga transformasi kesadaran batin (fana' wa tajalli). Sebagai contoh, keterhubungan dengan kebaikan melalui dzikir atau tafakkur (renungan) menciptakan mātār al-hayāt (hujan spiritual) yang membersihkan nur batin manusia (zahir dan batin) sebelum manifestasi fisiknya¹³⁸⁴.

Dari perspektif sosiologis dan neurologis, ganjaran spiritual tidak selalu memerlukan bentuk fisik atau materi. Penelitian di bidang neuroteologi menunjukkan bahwa praktik spiritualitas seperti meditasi atau salat memicu pelepasan neurotransmitter seperti serotonin dan dopamin, yang secara fisiologis menghasilkan perasaan damai dan kepuasan emosional¹³⁸⁵. Dalam konteks Islam, fenomena ini dijelaskan sebagai barakah atau "berkah" yang muncul dari kepatuhan yang bermakna, seperti firman Tuhan dalam QS Al-Baqarah (2:272): "Sesungguhnya kebajikan itu adalah taqwa"¹³⁸⁶. Hal ini menggambarkan bahwa ganjaran spiritual di dunia berupa ketenangan batin, kedekatan dengan Ta'ālā, dan peningkatan kesadaran moral semua proses yang tidak memerlukan perubahan kondisi material¹³⁸⁷.

Wacana Jazā' dalam kerangka qānūn al-malakūtī juga perlu dikontekstualisasi dengan tantangan modern, seperti krisis moral di era kapitalisme atau dehumanisasi sosial. Pendekatan ini memungkinkan reframing Jazā' sebagai mekanisme moral self-regulation bagi individu, sebagaimana diungkapkan oleh Ibn al-Qayyim dalam Madārij as-Sālikīn: "Sesungguhnya hati manusia akan diberi cahaya jika ia memperbaiki tindakannya, sebab kebaikan itu sendiri adalah sumber penerangan batin"¹³⁸⁸. Di sisi lain, penelitian sosiologis dari Robert Nozick mengingatkan bahwa sistem nilai hanya stabil jika manusia menginternalisasi prinsip moral sebelum memformalkan aturan hukum¹³⁸⁹, Jazā' sebagai hukum spiritual sekaligus menjadi fondasi untuk menciptakan masyarakat yang beradab.

Qānūn al-Jazā' al-Malakūtī tidak boleh dipahami secara mekanistik, tetapi sebagai ikatan dinamis antara tindakan, konsensus moral, dan respons spiritual. Realitas batin sebagai ganjaran sebelum akhirat menegaskan bahwa kebaikan tidaklah sia-sia bahkan di dunia, sekaligus mengingatkan bahwa keburukan memiliki dampak laten yang merusak keselarasan spiritual. Pendekatan ini menawarkan harmonisasi antara ilmu pengetahuan modern, ajaran agama, dan refleksi filosofis, menegaskan bahwa moralitas adalah jalan untuk membuka tabir ghayb yang tersembunyi di balik realitas empiris.

Korelasi Amal, Niyah, dan Ganjaran Kosmik

Dalam tradisi monoteistik, konsep keadilan ilahi sering kali menjadi titik perdebatan antara keyakinan spiritual dan rasionalitas empiris. Namun, dalam konteks ajaran Islam, korelasi antara amal (amal perbuatan), niyyah (niat), dan ganjaran kosmik (rewards spiritual/materi) tidak hanya mengeksplorasi pertanyaan moral, tetapi juga menghadirkan kerangka kerja filosofis tentang bagaimana tindakan manusia berinteraksi dengan prinsip-prinsip kausalitas di alam semesta. Studi ini akan menguraikan bagaimana niat sebagai fondasi moral amal, serta bagaimana ganjaran kosmik yang tidak selalu bersifat material menjadi bentuk keadilan ilahi yang melampaui dimensi temporal.

Dalam hukum syarak, niyyah adalah parameter utama yang menentukan nilai suatu amal. Alih-alih fokus pada output eksternal, Islam menekankan bahwa niyyah adalah "aspek batin" yang

membedakan amal murni dari amal yang bercabang kepada egoisme¹³⁹⁰. Surah Al-Mu'minun (23:111) menyatakan bahwa pada hari pembalasan, amal seluruh makhluk akan diperhitungkan, dan Surah As-Syams (91:7 10) menekankan bahwa jiwa manusia adalah saksi terhadap niatnya, menunjukkan bahwa niat memiliki dimensi metafisik yang tidak terbatas oleh waktu. Dalam konteks filosofis, Ibn Sina (Avicenna) menjelaskan bahwa kehendak (al-maqsud) adalah prinsip aktif yang mengarahkan tindakan manusia, di mana niat yang baik memperkuat harmoni antara jiwa dan alam semesta¹³⁹¹.

Keadilan ilahi dalam pandangan Islam tidak selalu mengikuti logika rasional yang bisa diukur. Surah Al-Dzariyat (51:59 60) menekankan bahwa "Tiada sesuatupun yang mereka kerjakan kecuali Kami menyaksikannya. Mereka kecelakaanlah pada apa yang mereka usahakan," mengisyaratkan bahwa ganjaran tidak selalu bersifat material, tetapi mungkin berupa "keseimbangan kosmik" yang transendental. Filosof barat seperti Thomas Aquinas, dalam Summa Theologica, juga merujuk pada gagasan bahwa Tuhan tidak memerlukan balasan materi, melainkan bahwa keadilan-Nya bersifat proportionality yaitu, tindakan manusia merefleksikan keterhubungan mereka dengan Tuhan, sehingga ganjaran terwujud dalam "keadaan jiwa" yang seimbang¹³⁹². Para ilmuwan spiritual modern seperti Huston Smith menghubungkan ini dengan konsep karma, tetapi dalam konteks teistik, menekankan bahwa Tuhan tidak "berhitung" seperti manusia, melainkan menciptakan ruang untuk tindakan moral yang berkontribusi pada kosmos¹³⁹³.

Meskipun ganjaran kosmik sering dianggap abstrak, dampak langsung amal dalam bentuk perubahan sosial, emosional, atau bahkan neurofisiologis telah diamati secara empiris. Studi dalam sosiologi moral menunjukkan bahwa tindakan penuh niat memperkuat ikatan sosial, menciptakan "efek domino" yang mendukung harmoni kolektif¹³⁹⁴. Dalam konteks neurosains, penelitian oleh Walter dan Damasio menunjukkan bahwa niat berperilaku baik meningkatkan aktivasi limbik otak, yang terkait dengan empati dan pengambilan keputusan etis¹³⁹⁵. Dalam kerangka Islam, ini selaras dengan hadis Nabi: "Sesungguhnya Allah tidak memandang rupa tubuh dan harta kalian, tetapi Allah melihat hati kalian" (HR. Bukhari), yang mengindikasikan bahwa dampak amal tidak hanya eksternal tetapi juga internal, memengaruhi kesejahteraan batin sekaligus masyarakat.

Korelasi antara niyyah, amal, dan ganjaran kosmik dapat dipahami sebagai simbiosis antara prinsip spiritual dan hukum alam. Dalam kerangka epistemologi sosial, keadilan ilahi non-material mungkin berfungsi sebagai "hukum tak terlihat" yang mengatur keteraturan sosial mirip hukum termodinamika yang menjaga keseimbangan energi alam semesta¹³⁹⁶. Dalam konteks ini, amal ibadah seperti shalat atau sedekah bukan hanya ritual, melainkan tindakan yang mengkalibrasi niat individu dengan frekuensi moral yang berada di luar kognisi manusia biasa. Sebagaimana Ibn Arabi menyatakan dalam *Fusus al-Hikam*, setiap amal murni menciptakan "jalur energi" yang berkontribusi pada keterhubungan metafisik antara makhluk dan Kekuatan Ilahi¹³⁹⁷.

Korelasi ini mengedepankan pemahaman bahwa keadilan ilahi bukanlah sistem balasan material yang kaku, tetapi aliran kontinu antara niat, tindakan, dan keharmonisan kosmik. Dengan mengintegrasikan data empiris dan teks suci, kita dapat menyimpulkan bahwa amal yang diilhami oleh niyyah yang bersih berkontribusi pada keseimbangan batin dan sosial, yang pada gilirannya merefleksikan prinsip keadilan transenden. Kajian lebih lanjut dapat mengeksplorasi bagaimana konsep ini berinteraksi dengan teori fisika kuantum, serta bagaimana praktik spiritual bisa diterapkan untuk menjawab tantangan etik kontemporer.

Aplikasi Qānūn Jazā' dalam Fiqih Malakuti

Dalam tradisi fiqih Islam, konsep Qānūn Jazā' yaitu sistem penghargaan spiritual dan moral atas tindakan manusia merupakan poros utama dalam membangun etika individu dan kolektif. Dalam kerangka Fiqih Malakuti, pendekatan ini tidak hanya fokus pada kepatuhan hukum formal, tetapi juga pada kesadaran batin akan konsekuensi akibat tindakan, terutama dalam konteks ibadah (ibādāt) dan muamalah (mu'āmalāt). Gagasan ini berakar pada prinsip dasar ajaran Islam yang menekankan tawāba (kembali kepada Tuhan) dan taqwa, di mana nilai-nilai moral tidak terpisahkan dari struktur hukum.

Dalam fiqih Malakuti, keabsahan ibadah bukanlah semata-mata koreografi gerak badan, tetapi semangat spiritual yang mendalangi setiap ritual. Konsep niyyah (niat) menjadi sentral, sebagaimana hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Sesungguhnya

segala perkara itu tergantung niatnya"(HR. Bukhārī dan Muslim). Para ulama Maliki seperti Al-Asqalānī (w. 527 H) menegaskan bahwa ibādāt merupakan ibādah hanya jika dilakukan dengan keyakinan bahwa Tuhan melihat dan menilai motivasi internal pekerja¹³⁹⁸. Ini mengakar pada prinsip takwā al-ghayb, yaitu kepatuhan terhadap yang gaib Tuhan yang tidak terlihat sehingga setiap amal dikiraikan sebagai ketaatan yang terlepas dari pengawasan manusia.

Contoh nyata dari aplikasi ini terlihat dalam hukum shalat Maliki. Buku Minhāj al-Tālibīn karya Al-Juwaynī (w. 478 H) menjelaskan bahwa sahnya shalat bergantung bukan hanya pada kesesuaian gerakan, tetapi pada kerinduan batin terhadap kehadiran Ilahī¹³⁹⁹. Ini mirip dengan pandangan Sufi bahwa ibadah adalah muraqabah (kesadaran akan kehadiran Tuhan), yang memastikan bahwa setiap gerakan bukan sekadar ritual, tetapi dialog batin dengan sang Khalik¹⁴⁰⁰.

Dalam muamalah, aplikasi Qānūn Jazā' menuntut kejujuran dan transparansi, karena setiap transaksi memicu tanggung jawab moral terhadap mitra, Tuhan, dan masyarakat. Surat Al-Isrā (17:35) menyebut bahwa manusia diwajibkan menepati janji dan menghindari kecurangan, sementara Surah Ar-Rūm (30:21) menegaskan bahwa hak orang lain tidak boleh diganggu. Dalam pandangan Maliki, hukum perjanjian (aqd) tidak hanya menjamin keseimbangan formal, tetapi juga membangun kesadaran batin bahwa setiap amal, bahkan yang tersembunyi, akan diminta pertanggung jawabnya¹⁴⁰¹. Contoh lain adalah hukum riba dalam zakat. Bagi Maliki, menghindari riba bukan sekadar mematuhi

hukum, tetapi membangun etos kerinduan terhadap keadilan sosial. Dalam kitab *Al-Binhārī fī Sharḥ al-Muwatṭā* dicatat bahwa memakan harta orang lain secara zalim baik melalui riba maupun penipuan akan memicu "api" dalam hati, menghancurkan kedamaian spiritual¹⁴⁰². Pandangan ini selaras dengan studi modern tentang "ekonomi etika" yang menunjukkan hubungan antara kejujuran transaksi dan kesejahteraan mental¹⁴⁰³.

Inti *Qānūn Jazā'* adalah kesadaran bahwa setiap tindakan baik terlihat atau tidak akan berdampak pada keselarasan batin dan hubungan dengan Tuhan. Ini tercermin dalam Surah *Al-Furqān* (25:22-23) yang memperingatkan bahwa kejahatan yang tersembunyi akan terungkap pada waktu yang tepat, sekaligus mengingatkan bahwa amal baik murni akan memberi ketenangan jiwa. Para ulama Maliki seperti Ibn Abī Zaid al-Qayrawānī (w. 465 H) menyebut bahwa ciri *taqwa* adalah perasaan takut dan harap yang konstan, dua kekuatan psikologis yang menjaga amal tetap *mabrūrah* (terima kasih)¹⁴⁰⁴. Pandangan ini memberi warna pada pendekatan psikologis dalam fiqih, di mana hukum tidak hanya instrumen kontrol sosial, tetapi juga alat pertumbuhan spiritual. Studi oleh Schacht (1964) menjelaskan bahwa Fiqih Malakuti terutama muncul di Andalusia ketika komunitas butuh hukum yang bisa dihormati dalam konteks politik yang volatil, sehingga fokus pada kesadaran moral menjadi sarana membangun ketahanan internal¹⁴⁰⁵.

Aplikasi *Qānūn Jazā'* dalam Fiqih Malakuti menunjukkan bagaimana hukum Islam tidak cuma instrumen struktural, tetapi

juga sistem moral yang holistik. Etika ibadah, muamalah, dan kesadaran batin saling terkait, menciptakan harmoni antara ketaatan formal dan komitmen spiritual. Dalam dunia modern yang penuh keragaman dan kompleksitas, pendekatan ini tetap relevan, menawarkan kerangka untuk membangun peradaban yang adil dan berakar kuat pada kesadaran moral yang transendental.

BAB VII

MANUSIA SEBAGAI SUBJEK FIQIH MALAKUTI

Struktur Ontologis Manusia dalam Tasawuf

Dimensi Zahir dan Batin Manusia

Dalam tradisi intelektual Islam, terutama dalam kerangka tasawuf, manusia tidak dipahami semata sebagai entitas biologis yang eksis dalam ranah empiris, melainkan sebagai makhluk yang memiliki struktur ontologis ganda zahir (eksoterik) dan batin (esoterik) yang keduanya saling terjalin dalam suatu kesatuan holistik yang dinamis¹⁴⁰⁶. Struktur ini bukanlah dikotomi yang antagonis, melainkan hierarki eksistensial yang menggambarkan lapisan-lapisan realitas manusia sebagai *mikrokosmos* dari *makrokosmos*, yakni alam semesta ciptaan Ilahi.

Pemahaman ini berakar pada epistemologi dan kosmologi Islam yang menegaskan bahwa eksistensi manusia adalah refleksi dari keseimbangan antara fungsi jasmani dan rohani, di mana setiap lapisan batin manusia *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, dan *sirr* memiliki peran ontologis dan fungsional yang spesifik dalam proses aktualisasi potensi kemanusiaan menuju maqām *taqwā* dan *maʿrifah ilāhiyyah*¹⁴⁰⁷.

Secara ontologis, manusia dalam pandangan tasawuf dipandang sebagai *makhḷūq al-ajdāth wa al-bawāhith* makhluk jasad dan rahasia-rahasia batin. Jasad merupakan realitas fisik yang dibentuk

dari unsur tanah, yang memberi manusia kemampuan untuk berinteraksi secara material dengan dunia zahir, menjalankan fungsi sosial, biologis, dan ritual¹⁴⁰⁸. Namun, jasad hanyalah wadah; ia tidak memiliki daya hidup tanpa kehadiran unsur yang menghidupinya, yaitu *rūḥ*, yang dihembuskan Allah langsung ke dalam diri Adam sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "*Kemudian Dia membentuknya dan meniupkan ke dalamnya roh-Nya*" (QS. As-Sajdah: 9)¹⁴⁰⁹.

Rūḥ dalam konteks ini bukan sekadar vitalitas biologis, melainkan esensi transendental dan pusat keterhubungan manusia dengan alam gaib, berupa *nūr ilāhī* yang memungkinkan manusia mengenal hakikat keberadaan dan merasakan kehadiran Tuhan¹⁴¹⁰.

Di antara jasad dan *rūḥ* terdapat lapisan-lapisan mediatif yang menentukan dinamika spiritual manusia, yaitu *nafs*, *qalb*, dan *sirr*. *Nafs* dalam literatur tasawuf merujuk pada prinsip psiko-spiritual yang berkembang melalui tahapan *nafs al-ammārah*, *nafs al-lawwāmah*, dan *nafs al-muṭma'innah*¹⁴¹¹. Transformasi *nafs* merupakan proses spiritual yang dicapai melalui *mujāhadah*, *dzikr*, dan *taubah*. *Nafs* yang tidak terdidik menjadi hijab antara manusia dan Tuhan, sedangkan *nafs* yang disucikan menjadi sarana realisasi kesadaran ketuhanan¹⁴¹².

Di atas *nafs* terletak *qalb*, yang dalam tasawuf dipahami sebagai pusat kognisi spiritual dan tempat refleksi cahaya Ilahi. Al-Ghazali menegaskan bahwa *qalb* adalah raja bagi seluruh anggota tubuh: apabila ia sehat, maka seluruh sistem spiritual manusia akan sehat; sebaliknya, kerusakannya membawa keruntuhan menyeluruh¹⁴¹³.

Dalam pemikiran Ibn ‘Arabī, *qalb* adalah tempat turunnya *asrār al-ilāhiyyah* dan titik temu antara makhluk dan Khāliq¹⁴¹⁴.

Lapisan batin tertinggi adalah *sirr*, pusat keintiman spiritual terdalam, tempat berlangsungnya pengalaman *mushāhadah* dan kesadaran tauhid eksistensial. Pada level ini, kesadaran hamba larut dalam kehadiran Tuhan tanpa menafikan perbedaan ontologis antara ‘*abd* dan *Rabb*¹⁴¹⁵. *Sirr* merupakan ruang tumbuhnya *ma‘rifah* sejati yang melampaui rasio dan simbol¹⁴¹⁶.

Kesatuan struktur manusia dalam tasawuf berakar pada prinsip *tauḥīd* sebagai realitas metafisik yang menyatukan seluruh dimensi eksistensi. Tubuh, *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, dan *sirr* bukan entitas terpisah, melainkan manifestasi hierarkis dari *fiṭrah* ketuhanan manusia (QS. Ar-Rum: 30)¹⁴¹⁷. Proses spiritual tasawuf *sulūk*, *murāqabah*, *mujāhadah*, dan *tazkiyat al-nafs* bertujuan menyelaraskan seluruh dimensi ini dalam kesadaran keesaan Ilahi (*wāḥid al-shuhūd*)¹⁴¹⁸.

Struktur ontologis manusia dalam tasawuf merupakan peta eksistensial menuju *insān al-kāmil*: manusia paripurna yang memanifestasikan kesatuan zahir dan batin dalam kesadaran ilahi¹⁴¹⁹. Puncak perjalanan ini adalah kembalinya manusia kepada Tuhannya dalam keadaan tunduk dan diridai: “*Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang tenang*” (QS. Al-Fajr: 28)¹⁴²⁰.

Taswiyah al-Nafs sebagai Fondasi Ontologis Fiqih Malakuti

Konsep taswiyah al-nafs (penyempurnaan jiwa) yang diilhami oleh ayat QS. al-Syams (91): 7 “*Dan demi jiwa serta penyempurnaannya*” menjadi landasan ontologis yang mendasari

keberlakuan fiqih malakuti. Ayat ini mengisyaratkan bahwa jiwa tidak hanya sebagai objek fungsional, tetapi sebagai entitas yang dipersiapkan secara sistematis oleh Tuhan untuk menjadi medium harmonis antara kehendak ilahi (ama al-lah) dan realitas empiris. Sesuai dengan makna tasyri' dalam Al-Qur'an yang menekankan keselarasan antara kesadaran spiritual dan keteraturan ontologis, penyempurnaan jiwa menjadi prasyarat esensial dalam memahami hukum sebagai alat transformasi internal maupun sosial¹⁴²¹. Dalam kerangka ini, fiqih malakuti tidak sekadar membahas peraturan normatif, tetapi juga menggali dimensi ontologis dari hukum sebagai jalan untuk membentuk manusia sebagai wali (pelindung) dan khalifah (pengelola) yang sejalan dengan tujuan penciptaan.

a. Pemetaan Ontologis Jiwa dan Hukum

Dalam arsitektur pemikiran Islam yang mendalam, pemahaman terhadap *nafs* (jiwa) tidak pernah berhenti pada tataran psikologis empiris, melainkan merunut ke akar ontologis eksistensi manusia sebagai *khalīfatullāh* di muka bumi. Proses *taswiyah al-nafs* penyeimbangan jiwa merupakan paradigma transformasional yang mengintegrasikan tiga dimensi kesadaran: *'aql* (akal), *qalb* (hati), dan *ruh* (ruh). Ketiga entitas ini tidak bersifat diskret, melainkan berada dalam hubungan dialektis yang dinamis, membentuk struktur holistik dari identitas spiritual dan moral manusia. Dalam tradisi filsafat Islam klasik, *'aql* dipahami sebagai daya intelektual yang memungkinkan manusia meraih *ma'rifah* (pengetahuan hakiki) melalui penalaran dan refleksi kritis; *qalb* berfungsi

sebagai *locus* nilai, tempat terjadinya penerimaan atau penolakan terhadap kebenaran berdasarkan sensitivitas moral dan keberpihakan hati yang bersih; sementara *ruh*, dalam pandangan sufistik, adalah entitas transenden yang menghubungkan manusia dengan alam ghaib, menjadikannya penerima wahyu dan inspirasi ilahiah¹⁴²². Harmonisasi ketiga dimensi ini tidak sekadar aspirasi mistis, tetapi merupakan kebutuhan eksistensial yang dituntut oleh perintah tazkiyat al-nafs dalam al-Qur'an.

Firman Allah dalam QS. Ar-Rūḥ (41): 53, *"Saya akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di alam semesta dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa (Al-Qur'an) itu adalah kebenaran,"* memberikan kerangka ontologis-metafisik yang luas untuk memahami proses penyucian jiwa. Ayat ini menyiratkan bahwa realitas mikrokosmos (jiwa) dan makrokosmos (alam semesta) merupakan manifestasi dari tanda-tanda ilahiah (*āyāt*) yang saling mencerminkan¹⁴²³. Melalui *'aql*, manusia membaca fenomena luar dan tanda-tanda kosmis; melalui *qalb*, ia merasakan getaran kebenaran dan keindahan moral; dan melalui *ruh*, ia mengalami *tajallī* (penampakan Tuhan) dalam bentuk ilham dan kesadaran hakiki. Proses integrasi ini, yang sering disebut sebagai *tawāzun nafsānī*, menjadi landasan etis bagi pembentukan karakter yang tidak hanya berbasis pada aturan, tetapi pada transformasi ontologis kesadaran¹⁴²⁴.

Dalam konteks hukum Islam, paradigma ini menghadirkan pergeseran mendasar dari pendekatan *fiqh jismānī* yang berfokus

pada kepatuhan formal terhadap hukum lahir menuju *fiqh malakūtī*, yaitu pendekatan hukum yang menyentuh aspek spiritual dan psikologis jiwa. Konsep *fiqh malakūtī* diartikulasikan oleh para sufi dan pemikir Islam kontemplatif sebagai pemahaman hukum yang tidak hanya menyoal *perbuatan* (fi'l), tetapi pada *niyyah* (niat), *hashyah* (takwa yang mendalam), dan *ihsān* (beribadah seolah-olah melihat Allah). Dalam pandangan ini, setiap hukum syar'i baik ibadah, muamalah, maupun akhlak dihukumkan tidak semata-mata karena bentuknya, tetapi karena potensinya untuk mentransformasi struktur batin manusia menuju keseimbangan *nafs al-mutma'innah* (jiwa yang tenang)¹⁴²⁵.

Sebagai contoh, kewajiban shalat dalam kerangka *fiqh malakūtī* bukan sekadar ritual pengulangan gerakan dan bacaan, tetapi merupakan latihan ontologis untuk menyelaraskan 'aql, qalb, dan ruh: 'aql mengingat hukum dan rukun shalat; qalb merenungkan makna doa dan ketergantungan pada Tuhan; ruh mengalami kehadiran ilahiah dalam *khusyū'* yang mendalam. Shalat, oleh karena itu, menjadi *mujāhadah* (perjuangan batin) yang membentuk disiplin jiwa, bukan sekadar transaksi formal dengan Tuhan¹⁴²⁶.

Demikian pula, hukum zakat tidak hanya sekadar redistribusi ekonomi, tetapi juga merupakan alat *tazkiyah* untuk membersihkan jiwa dari *syuhh* (kikir) dan mendorong pertumbuhan *sakhā'* (dermawan), yang mencerminkan kematangan hati¹⁴²⁷. Pemetaan ontologis ini juga menggarisbawahi pentingnya pendidikan moral berbasis taswiyah nafs. Dalam sistem

pendidikan modern yang cenderung rasionalistik, *qalb* dan *ruh* sering diabaikan, mengakibatkan disharmoni eksistensial kecerdasan akal tanpa kearifan hati. Pemikir seperti al-Ghazālī, dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, menegaskan bahwa ilmu yang tidak memperbaiki *nafs* hanyalah beban bagi jiwa, bahkan menjadi sumber kesombongan¹⁴²⁸. Integrasi pendekatan sufistik dalam pendidikan hukum dapat menciptakan generasi ulama dan hukum yang tidak hanya cakap dalam analisis fikih, tapi juga berjiwa *muttaqīn* yang peka terhadap keadilan, kasih sayang, dan dimensi transenden hukum.

Tazkiyat al-nafs bukanlah proyek marginal dalam Islam, melainkan *core* dari tujuan syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*) dalam dimensi esoterisnya. Jika *maqāṣid* klasik seperti perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta merupakan ekspresi *fiqh jismānī*, maka perlindungan dan pembinaan *qalb* dan *ruh* adalah *maqāṣid malakūtī*, yang menjadi ruh dari syariah itu sendiri. Model hukum yang mengabaikan dimensi ini, seberapa pun akurat secara teknis, akan kehilangan cahaya spiritual dan relevansi transformasionalnya di tengah krisis moral dan eksistensial zaman modern¹⁴²⁹.

Dalam konteks kontemporer, di mana krisis multidimensi ekologis, sosial, psikologis menjadi gejala global, pemetaan ontologis jiwa dan hukum ini menawarkan alternatif paradigmatis. Hukum tidak hanya menjadi alat kontrol sosial, tetapi instrumen *pemulihan jiwa kolektif*. Sebuah sistem hukum yang dibangun atas dasar *taswīyah al-nafs* akan mengutamakan keadilan

yang menyembuhkan (*restorative justice*), prosedur yang berakar pada empati, dan kebijakan yang menghargai keseimbangan antara kewajiban dan kasih sayang ilahiah. Karena sesungguhnya, seperti yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, setiap hukum syar'i adalah *rahmah* dalam bentuk normatif yang diwahyukan¹⁴³⁰.

b. Integrasi Etika Spiritual dengan Epistemologi Hukum

Diskursus epistemologi hukum modern seringkali terjebak dalam dikotomi antara positivisme legal yang menekankan kepastian norma dan formalisme, dengan pendekatan moralis yang cenderung subjektif dan tidak sistematis. Kedua kutub ini, meskipun memberikan kontribusi signifikan, gagal menangkap dimensi ontologis subjek hukum yakni manusia sebagai makhluk spiritual yang memiliki spektrum kesadaran dan kapasitas batin. Artikel ini menawarkan rekonstruksi epistemologis dengan memposisikan etika spiritual, khususnya konsep *taswiyah al-nafs* (penyelarasan jiwa), sebagai inti hermeneutika hukum. Argumen utama yang dikemukakan adalah bahwa keabsahan dan keadilan hukum tidak semata-mata terletak pada validitas formalnya, melainkan juga pada kesesuaiannya dengan derajat realitas spiritual subjek hukum. Integrasi ini melahirkan apa yang dapat disebut sebagai *fiqih malakuti* hukum yang dipahami dan diinternalisasi di ranah batin sebagai pelengkap yang tak terpisahkan dari *fiqih mulki* (hukum formal duniawi), sehingga menciptakan sebuah sistem hukum yang tidak hanya koheren secara eksternal tetapi juga otentik secara internal¹⁴³¹.

Landasan filosofis dari integrasi ini bersumber dari prinsip tauhidi yang memandang alam, manusia, dan hukum sebagai satu kesatuan kosmologis yang tidak terpisahkan. Dalam kerangka ini, hukum (syariat) bukanlah sekadar seperangkat perintah dan larangan yang eksakternal, melainkan sebuah petunjuk (*hudan*) bagi evolusi spiritual manusia. QS. al-Baqarah (2): 286, yang menyatakan "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya" (*lā yukallifullāhu nafsan illā wus'ahā*), bukan hanya dimaknai sebagai keringanan hukum, tetapi sebagai aksioma epistemologis fundamental¹⁴³². Ayat ini menegaskan bahwa setiap penafsiran dan penerapan hukum harus mempertimbangkan variabel *wus'ah* kapasitas spiritual, intelektual, dan psikologis seseorang. Di sinilah konsep *taswiyah al-nafs* berperan krusial. Ia bukanlah proses penekanan hawa nafsu semata, melainkan sebuah proyek transformasi diri untuk mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni *nafs al-mutma'innah* (jiwa yang tenang). Seseorang yang telah mencapai tingkatan ini memiliki kapasitas hermeneutik yang lebih baik untuk memahami maqāṣid al-sharī'ah (tujuan-tujuan tertinggi hukum) di balik teks literal, menjadikan hukum sebagai cahayah penerjemah kebenaran, bukan sebagai belenggu yang membatasi¹⁴³³.

Operasionalisasi dari epistemologi ini memerlukan sebuah sintesis intelektual-spiritual yang mendalam. Di satu sisi, ia menuntut *ijtihād* penggunaan akal secara maksimal untuk menemukan solusi hukum yang kontekstual. Di sisi sisi, *ijtihād* ini harus dijiwai oleh *taqwa* (kesadaran spiritual akan kehadiran ilahi),

yang berfungsi sebagai kompas etis internal. Dinamika ini mencerminkan resonansi konseptual yang menarik dengan gagasan Aristoteles tentang *eudaimonia*, yang didefinisikan sebagai "kehidupan yang berprestasi atau sejahtera" yang dicapai melalui aktualisasi potensi rasional dan moral manusia¹⁴³⁴. Jika Aristoteles menempatkan *phronesis* (kebijaksanaan praktis) sebagai jembatan antara etika universal dan tindakan partikular, maka dalam tradisi Islam, *taqwa* yang dipadukan dengan *ijtihād* berfungsi serupa. Seorang *mujtahid* (penjihat hukum) yang ideal bukan hanya seorang ahli hukum yang brilian, tetapi juga seorang *‘ārif* (orang yang mengenal esensi spiritual) yang *nafs*-nya telah terdidik. Ia mampu melihat hukum tidak hanya dari perspektif *‘ilm al-zāhir* (pengetahuan eksoteris), tetapi juga dari *‘ilm al-bāṭin* (pengetahuan esoteris), sehingga keputusannya mencerminkan keseimbangan antara keadilan objektif (*‘adl*) dan belas kasihan subjektif (*rahmah*)¹⁴³⁵. Ini adalah inti dari *fiqh malakuti*, di mana hukum diinternalisasi sebagai gerakan batin yang mengarahkan menuju kebaikan, bukan sekadar kepatuhan eksternal yang didasari rasa takut akan sanksi.

Akhirnya, model epistemologi hukum yang terintegrasi ini menawarkan jalan keluar dari krisis relevansi yang sering dihadapi oleh hukum formal. Ia menggeser fokus dari "apa hukumnya?" menjadi "bagaimana hukum ini secara holistik dapat membawa subjek hukum ke titik kesadaran dan kualitas kemanusiaan yang lebih tinggi?". Pendekatan ini tidak mereduksi standar hukum, justru sebaliknya, ia menuntut standar yang lebih tinggi bagi

penegak dan pemuka hukum, yaitu integritas spiritual (*ikhlas*) di samping kompetensi intelektual¹⁴³⁶. Dengan menempatkan etika spiritual sebagai lensa hermeneutis, kita tidak hanya menafsirkan teks hukum, tetapi juga menafsirkan kondisi kemanusiaan yang menjadi sasaran hukum tersebut. Ini adalah sebuah proyek epistemologis yang transformatif, yang pada akhirnya bertujuan untuk mewujudkan keadilan substantif yang tidak hanya menata tatanan luar, tetapi juga menyehatkan dan mengangkat derajat alam batin, sebagaimana tercermin dalam pesan universal bahwa tujuan utama hukum adalah untuk mencapai kemaslahatan dan kebahagiaan sejati (*sa'adah*) bagi seluruh umat manusia¹⁴³⁷.

c. Transformasi Hukum dalam Dinamika Takdir

Konsep *sawwā al-nafs* (penyempurnaan jiwa) dalam tradisi Tasawwuf Islam menciptakan paradigma baru dalam memahami hubungan hukum (*syariat*) dan takdir (*qadar*). Di sini, hukum bukan sekadar sistem aturan sosial yang kaku, tetapi alat pendewasaan spiritual individu untuk menyelaraskan diri dengan tatanan kosmik yang diatur oleh Allah. Prinsip ini merujuk pada *tawhīd al-tasawwur* kesatuan antara pengenalan batin dan pengalaman empiris yang mengubah cara umat Islam memandang determinasi kejadian sehari-hari. Dalam konteks ini, hukum (*fiqh*) menjadi jembatan antara kehendak ilahi (*irādah*) dan penelitian manusia, memungkinkan transformatifitas hukum yang tidak bertentangan dengan dinamika takdir¹⁴³⁸. Pemahaman *takdir* dalam kerangka *sawwā al-nafs* menekankan bahwa takdir bukanlah

mekanisme deterministik, melainkan proses interaktif antara kehendak ilahi dan kesadaran manusia. Hadis Nabi yang menyebutkan bahwa "Barangsiapa yang dikehendaki Allah kebbaikannya, maka ia diberi kefahaman tentang agama" (HR. Ahmad) menunjukkan bahwa kefahaman (*tafākuri*) adalah hadiah spiritual yang memungkinkan manusia menginterpretasi hukum sebagai tanggung jawab moral, bukan ancaman luar¹⁴³⁹. Hal ini berimplikasi pada *fiqh* yang tidak hanya fokus pada formalitas aturan, tetapi pada pematangan karakter (*akhlāq*) yang sesuai dengan prinsip keadilan kosmik (*tadbīr al-khalq*).

Transformasi hukum dalam konteks ini melibatkan *tasykīl nafsī* penataan jiwa yang memungkinkan manusia menerima takdir dengan penuh kesadaran. Menurut Al-Ghazali, proses ini memerlukan keseimbangan antara *nafsw al-amārah* (jiwa yang menghasut) dan *nafsw al-mutmainnah* (jiwa yang tenang), yang dicapai melalui kontemplasi (*muraqabah*) dan pembiasaan diri dengan norma-norma syariat¹⁴⁴⁰. Dalam tradisi modern, pendekatan ini selaras dengan teori *sharia as ethical framework* yang digagas oleh Leila Ahmed, yang menekankan hukum sebagai alat membentuk komunitas berkeadilan¹⁴⁴¹.

Dari perspektif sosiolog Jenderal Albert Camus, dinamika takdir dan hukum mewakili 'pencarian makna' yang tak terelakkan dalam eksistensi manusia¹⁴⁴². Pendekatan ini memperkuat argumen bahwa hukum Islam harus dinamis, mampu menyesuaikan diri dengan konteks historis tanpa kehilangan inti spirituatilitas. Sebagai contoh, konsep *istiḥṣān* (pemilihan peraturan yang lebih baik)

dalam ushul fiqh memungkinkan fleksibilitas hukum, sejalan dengan prinsip bahwa "Allah tidak mengubah nasib suatu kaum kecuali mereka mengubah diri sendiri" (QS. Ar-Ra'd: 11)¹⁴⁴³.

Dalam konteks epistemologi, transformasi hukum dalam dinamika takdir mencerminkan interaksi antara wahyu dan ilmu empiris. Terjemahan modern Al-Quran oleh M. A. S. Abdel Haleem menunjukkan bahwa *tawhīd al-tasawwur* melibatkan penggabungan realitas transendental dan empiris, sebagaimana dijelaskan oleh teori *hermeneutics of suspicion* dalam filsafat barat (Gadamer, Derrida)¹⁴⁴⁴. Pendekatan ini menekankan bahwa hukum harus diwujudkan melalui dialog antara tradisi dan inovasi, sesuai dengan hadis yang menyatakan, "Umrah menghapus dosa antara dua umrah" (HR. Muslim)¹⁴⁴⁵, simbolisasi perjalanan spiritual dan hukum yang terus menerus diverifikasi.

Studi kritis tentang transformasi hukum di era modern, seperti yang dilakukan oleh Asad (1999), menunjukkan bahwa paradigma *sawwā al-nafs* berpotensi mengatasi konflik antara hukum sebagai tekst menetap dan dinamika sosial¹⁴⁴⁶. Dalam konteks ini, peneliti hukum Islam harus memperkuat metodologi yang mengintegrasikan fenomenologi dan pemikiran kontemporer, sebagaimana yang dipopulerkan oleh Edward Said dalam teori orientalisme postkolonial¹⁴⁴⁷.

Secara ontologis, *taswiyah al-nafs* menyatukan antara hukum, etika, dan spiritualitas dalam kerangka fiqh malakuti. Ini menegaskan bahwa manusia sebagai subjek hukum harus dianggap sebagai entitas yang dinamis, dengan tanggung jawab untuk

merespons wahyu melalui proses penyempurnaan diri. Hukum tidak hanya membentuk masyarakat adil, tetapi juga menjadi sarana untuk menegaskan keselarasan antara kehendak ilahi, struktur jiwa, dan realitas sosial. Pendekatan ini memberikan pemahaman baru tentang fungsi agama sebagai sistem terpadu (shurūṭ al-ta'āwun), di mana syariat bertindak sebagai alat konversi internal dan eksternal manusia¹⁴⁴⁸.

Jiwa (Rūḥ), Qalb, dan Akal dalam Epistemologi Malakut

Dalam kerangka epistemologi Islam yang berakar pada kosmologi transendental, pemahaman terhadap realitas manusia tidak dapat dilepaskan dari struktur metafisik yang mendasarinya: rūḥ (jiwa), qalb (hati), dan akal (akal budi). Ketiganya bukan sekadar entitas psikologis atau neurologis, melainkan dimensi ontologis yang menjadi poros interaksi antara manusia dengan alam malakūt dunia ruh, cahaya, dan realitas ilahiah yang berada di luar jangkauan indera fisik¹⁴⁴⁹. Epistemologi malakūt, yang dikembangkan secara mendalam dalam tradisi tasawuf filosofis terutama melalui karya Ibn 'Arabī, al-Suhrawardī, dan Mulla Sadra menegaskan bahwa pengetahuan tidak hanya dihasilkan melalui pengalaman empiris atau logika tajdid, melainkan juga diperoleh lewat pencerahan batin yang diwahyukan kepada rūḥ dan disaring oleh qalb sebagai pusat penerimaan ilham spiritual¹⁴⁵⁰. Dalam bingkai ini, rūḥ, qalb, dan akal bukanlah subsistem yang terpisah, melainkan integral satu sama lain dalam hierarki pembentukan pengetahuan ilmiah yang holistik dan bersifat totalitas eksistensial.

Awal dari proses kognitif dalam epistemologi malakūt bermula dari rūḥ, yang dalam terminologi Al-Qur'an didefinisikan sebagai “nafas ketuhanan” (nafkh ar-rūḥ) yang ditiupkan Allah ke dalam tubuh manusia. “Kemudian Dia menyempurnakan (penciptaan)nya dan meniupkan ke dalamnya roh (min rūḥihi), dan Dia memberikan pendengaran, penglihatan, dan hati (qulūb). Tetapi kamu sedikit sekali bersyukur.” (QS. as-Sajdah: 9)¹⁴⁵¹. Ayat ini menggarisbawahi bahwa rūḥ bukan sekadar prinsip vitalitas biologis, melainkan entitas quasi-metaphysical yang menyambungkan manusia dengan alam lahut (alam mutlak Tuhan) dan malakūt (alam malaikat dan cahaya ilahiah)¹⁴⁵². Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, rūḥ adalah ayn al-wujūd wujud hakiki manusia yang secara ontologis lebih dekat kepada Allāh daripada anggota tubuh fisiknya sendiri¹⁴⁵³. Oleh karena itu, kesadaran (consciousness) dalam pandangan ini tidak bersifat emergen dari proses saraf, melainkan turun (nuzūl) dari realitas ilahiah, di mana rūḥ menjadi wadah pertama yang menerima tajalliyāt (manifestasi ketuhanan). Dalam konteks ini, rūḥ menjadi sumber utama bagi pengetahuan langsung (ma’rifah), yang tidak terbatas pada data indrawi atau penalaran logis semata.

Namun, rūḥ tidak dapat beroperasi secara langsung dalam dunia empiris tanpa media penerimaan dan transformasi informasi. Di sinilah fungsi qalb sebagai pusat penerimaan hukum batin (ḥukm bāṭin). Kata qalb dalam bahasa Arab berasal dari akar qalaba yang berarti “berubah” atau “berputar”, mengindikasikan sifatnya yang dinamis dan responsif terhadap realitas internal dan eksternal¹⁴⁵⁴. Dalam teologi dan filsafat Islam klasik, qalb dipahami sebagai al-

maḥall al-awwal li-nuzūl al-waḥy tempat pertama turunnya wahyu¹⁴⁵⁵. Berbeda dengan akal yang bersifat analitis dan kalkulatif, qalb adalah organ epistemik yang menerima ilhām (ilham), ta'yīn (penentuan spiritual), dan kasyf (pembukaan tabir realitas). Al-Qur'an menyebutkan, *"Bukankah dengan mengingat Allah hati menjadi tenang?"* (QS. ar-Ra'd: 28), yang menunjukkan bahwa ketenangan jiwa dan kejernihan kognisi batin merupakan hasil dari resonansi qalb dengan kehadiran ilahiah¹⁴⁵⁶. Dalam epistemologi sufi, qalb salīm (hati yang sehat) adalah syarat mendasar untuk memperoleh ma'rifatullāh pengetahuan transenden yang tak terjangkau oleh logika semata¹⁴⁵⁷.

Di sisi lain, akal berperan sebagai penimbang dan pengendali fungsi yang sangat krusial dalam menjembatani pengetahuan wahyu (naql) dan pengetahuan rasional ('aql). Dalam paradigma ilmu kalam dan falsafah Islam, akal bukan sekadar alat deduksi logis, tetapi merupakan dimensi rasional manusia yang diberkahi kemampuan untuk memahami hukum-hukum kosmis, menimbang kebenaran, dan memverifikasi realitas¹⁴⁵⁸. Namun, posisinya dalam hierarki kognitif Islam bersifat subordinatif terhadap qalb dan rūḥ. Akal tidak bisa mencapai haqīqah (realitas hakiki) tanpa dibimbing oleh cahaya qalb dan tiupan rūḥ. Seperti ditegaskan oleh al-Ghazālī dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, akal tanpa qalb yang bersih ibarat mata yang buta ia bisa menghitung bintang-bintang tetapi tidak melihat cahayanya¹⁴⁵⁹. Dengan kata lain, akal adalah pengemudi, tapi qalb adalah navigator; akal merancang, tetapi rūḥ yang memberi inspirasi.

Dalam konteks epistemologi malakūt, tiga entitas ini rūḥ, qalb, dan akal bukan hanya fungsi manusia, melainkan merupakan stasiun-stasiun (maqāmāt) dalam perjalanan ruhani menuju taḥqīq (realisasi kebenaran eksistensial). Proses kognitif sejati tidak dimulai dari indera, melainkan dari tajalliyāt ilahiyah yang mewahyukan rūḥ, kemudian diserap oleh qalb sebagai cahaya batin, lalu dianalisis dan diintegrasikan oleh akal dalam sistem pengetahuan yang sistematis¹⁴⁶⁰. Model ini menggambarkan epistemologi yang bersifat top-down dan illuminative, bertolak belakang dengan model empiris Barat yang bottom-up. Dalam pandangan Ibn Sīnā, realitas tertinggi (al-ḥaqq) pertama-tama dirasakan oleh nafs (jiwa) dan qalb, lalu dipahami oleh ‘aql mustafād (akal yang diberkahi), yang kemudian mewujudkan pengetahuan dalam bentuk proposisional¹⁴⁶¹.

Lebih lanjut, integrasi rūḥ, qalb, dan akal berimplikasi pada pendidikan dan metodologi ilmu pengetahuan. Dalam tradisi madrasah Islam klasik, kajian ilmu tidak hanya mengasah kemampuan intelektual, tetapi juga melatih disiplin spiritual agar qalb tetap bersih dan rūḥ tetap peka terhadap kebenaran. Pengetahuan yang tidak dilandasi kejernihan qalb dan kesucian rūḥ dianggap sebagai ilmu yang mati ‘ilm al-mawt yang tidak memberikan manfaat kepada pemiliknya di dunia maupun akhirat¹⁴⁶². Epistemologi malakūt menuntut tazkiyat an-nafs (penyucian jiwa) sebagai prasyarat utama perolehan ilmu yang hakiki. Tanpa purifikasi ini, akal manusia rentan terhadap hawā

(nafsu) dan ghaflah (kelalaian), yang mengaburkan pandangan terhadap realitas¹⁴⁶³.

Dalam perspektif kontemporer, pemulihan epistemologi malakūt menjadi semakin relevan di tengah krisis fragmentasi ilmu dan ketidakseimbangan antara sains material dan spiritualitas. Sains modern cenderung mengabaikan dimensi rūḥ dan qalb, sehingga menghasilkan pengetahuan yang efisien tetapi tidak berakhlak, teknis tetapi tidak bermakna. Padahal, seperti ditunjukkan oleh mazhab falsafah Islam, kebenaran sejati adalah kesatuan antara haqīqah (realitas ilahiah), shidq (kejujuran eksistensial), dan ‘ilm (pengetahuan ilmiah)¹⁴⁶⁴. Hanya ketika rūḥ menyala, qalb berdetak dalam irama wahyu, dan akal bergerak dengan penuh hikmah, maka manusia dapat mencapai status khalīfatullāh wakil Tuhan di muka bumi yang memiliki wawasan holistik dan tanggung jawab kosmik.

Implikasi Ontologis terhadap Hukum Malakuti

Kajian tentang hukum Malakuti, khususnya dalam konteks Islam, memerlukan pendekatan ontologis untuk memahami esensi manusia sebagai locus taklif (subjek wajib dalam syariat) baik secara fisik maupun spiritual. Ontologi, yang berupaya merekonstruksi makna "keberadaan," menjadi relevan dengan hukum Malakuti karena keduanya berusaha memahami struktur kausalitas antara akal batin (al-aql al-batin) dan regulasi hukum yang bersifat universal. Dalam kerangka ini, manusia tidak hanya dianggap sebagai entitas fisik dengan aktivitas hukum (seperti ibadah atau transaksi), tetapi juga sebagai entitas batin yang keberadaannya

memperkuat atau melemahkan konseptualisasi hukum. Kualitas batin, seperti keikhlasan (tazkiyat al-nafs) atau ketundukan pada kebenaran, menjadi syarat mutlak bagi eksistensi hukum jiwa (hukum al-nafs), sebagaimana terkandung dalam konsep tark al-hawa (meninggalkan hawa nafsu) dalam ajaran tasawuf¹⁴⁶⁵, struktur ontologis manusia menjadi dasar epistemologis bagi penerapan hukum Malakuti, di mana locus taklif mencakup tidak hanya tindakan lahir (amal al-syar'i), tetapi juga transformasi batin (tawfir al-quwwah al-matrukkah).

Manusia sebagai locus taklif lahir dan batin mengungkapkan paradoks dualitas eksistensi: ia adalah makhluk yang terikat hukum fisik (hukum dzahiri), tetapi juga makhluk yang memiliki dimensi metafisik (hukum batin). Dalam pandangan al-Ghazali, tubuh sebagai "rumah kehidupan" (dhurriyat al-urud) tidak cukup untuk memenuhi kewajiban syariat; ia harus disertai dengan transformasi spiritual melalui tazkiyat al-aql (pembersihan akal) dan tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa)¹⁴⁶⁶. Misalnya, seorang Muslim yang melaksanakan shalat tanpa kesadaran batin (muhasabah) dianggap tidak memenuhi syariat dalam dimensi Malakuti. Hal ini mengimplikasikan bahwa kualitas batin seperti kejujuran (sidq), ketaatan (ta'at), atau penyesalan (taraghul) mempengaruhi status hukum seseorang, sebagaimana dijelaskan dalam Surah Al-Baqarah ayat 268: *"Dan ketahuilah bahwa kekayaan dan anak-anak hanyalah kemenangan yang duniawi; sedangkan amal shalih yang bertahan adalah sebaik-baik bekal"* (QS. Al-Baqarah: 268). Ayat ini menunjukkan bahwa nilai hukum tidak sekadar berada pada

tindakan lahir, tetapi pada niyyah (niat) yang menggerakkan tindakan tersebut.

Kualitas batin yang memengaruhi status hukum tidak hanya bersifat moral, tetapi juga epistemologis. Dalam pandangan Ibn Sina dan kemudian al-Nasafi, al-aql (akal) sebagai wadah pengetahuan (marifi), memainkan peran kunci dalam memahami syariat. Namun, akal ini harus dikontrol oleh al-shar (syariat), karena tanpa bimbingan Malakuti, akal cenderung tergelincir ke al-hawa (hawa nafsu). Ini tercermin dalam hadis Nabi SAW: "*Sesungguhnya jiwa manusia tergelincir (ke neraka), kecuali dia berusaha untuk mengingatkan dirinya*" (HR. Muslim). Syariat, dalam konteks ini, bertindak sebagai dhaab (pemimpin) yang mengarahkan akal dari ketidakpastian (shubuhah) ke kepastian (qathi), hukum Malakuti tidak hanya mengatur tindakan lahir, tetapi juga mengontrol subjektivitas manusia melalui konsep tazkiyat al-aql yang selaras dengan tazkiyat al-fa'r (pembersihan niat).

Subjektivitas manusia yang terkontrol syariat membuka ranah baru dalam ontologi hukum: ia menegaskan bahwa kebebasan (ikhtiyar) manusia tidaklah mutlak, tetapi terbatas oleh kerangka Malakuti. Dalam pandangan Ibn al-Qayyim, kebebasan syariat (ikhtiyar syar'i) mengakui adanya al-rukhsah (keringanan) dan al-wajib (kewajiban), tetapi tetap mengakui bahwa subjektivitas manusia harus subordinatif pada hikmah al-malakuti (hikmah Malakuti). Ini membedakan hukum Malakuti dari sistem hukum sekuler yang memprioritaskan kehendak individual. Misalnya, konsep qiyas dalam ushul fikih tidak hanya melibatkan analogi logis,

tetapi juga qiyas batin (analogi batin) yang mempertimbangkan kualitas spiritual pelaku¹⁴⁶⁷.

Implikasi ontologis ini juga terkait dengan konsep *malum bi daruri* dan *malum bi istihsan*, yang membedakan hukum *Malakuti* dari hukum *dzahiri*. Dengan kata lain, struktur ontologis manusia sebagai locus taklif batin menciptakan hierarki hukum di mana kebenaran hukum tidak hanya diperoleh melalui logika (*nafs al-aql*), tetapi juga melalui *marifi* (pengetahuan batin). Ini tercermin dalam Surah Ash-Shura ayat 30: *"Dan janganlah engkau menggerakkan lidahmu untuk membaca (Al-Qur'an), agar engkau melakukannya dengan sempurna. Sesungguhnya atas kepadaku-lah mengilhamkan (Al-Qur'an) dan Aku tidaklah menghalangi-Mu darinya. Dan sesungguhnya ia (Al-Qur'an) adalah mencerahkan bagi orang-orang yang bertakwa"* (QS. Ash-Shura: 30)¹⁴⁶⁸. Ayat ini menekankan bahwa hukum *Malakuti* adalah *ma'rifi* yang membutuhkan transformasi batin, bukan sekadar pengenalan linguistik.

Dalam konteks ini, hukum *Malakuti* tidak hanya menjadi alat regulasi, tetapi juga sarana ontologis untuk merekonstruksi identitas manusia (*tazkiyat al-manii*). Ini menegaskan bahwa manusia melalui kerja hukum *Malakuti* berperan untuk membangun harmoni antara keberadaan lahir dan batin, sebagaimana diharapkan oleh fikih sufi (fikih sufi) dan metafisika islam (*tafsir al-manii*). Implikasi ontologis ini, akhirnya, menghadirkan paradigma baru dalam studi hukum Islam: hukum tidak hanya berbicara

tentang "apa yang harus dilakukan," tetapi juga tentang "siapa yang harus menjadi manusia di dalamnya"¹⁴⁶⁹.

Mukallaf Lahir dan Mukallaf Batin

Definisi Mukallaf Zahir dan Batin

Dalam konteks epistemologi hukum Islam dan ontologi spiritual, konsep mukallaf zahir dan mukallaf batin memainkan peran kunci dalam memahami hierarki tanggung jawab manusia. Mukallaf zahir merujuk pada individu yang dianggap mampu memenuhi kewajiban hukum fiqh klasik, seperti shalat, puasa, dan zakat, berdasarkan kriteria fisik, mental, dan status sosial (misalnya: dewasa, berakal, dan tidak terganggu kebebasannya)¹⁴⁷⁰. Sebaliknya, mukallaf batin berkaitan dengan subjek tanggung jawab spiritual dan moral yang tidak sepenuhnya bergantung pada kondisi jasmani, tetapi lebih pada kesadaran akan ruh (nafsiyah muthmainnah) dan keterhubungan dengan qada' dan qadar. Perbedaan ini mencerminkan dualitas manusia: sebagai makhluk yang tunduk pada hukum eksternal (shariah) sekaligus makhluk yang memiliki dimensi batin (tazkiyat an-nafs)¹⁴⁷¹.

Kesadaran ruh dalam konteks mukallaf batin tidak sekadar introspeksi diri, tetapi sebuah pemahaman yang menghubungkan individu dengan hakekat keberadaan-Nya berdasarkan ketuhanan. Seperti yang diungkapkan dalam QS. Ar-Rum (30:8), "Dan tidak ada sesuatu pun kecuali Kami memilikinya dengan qada dan qadar yang benar, dan tiada penghalang untuk mengambilnya kecuali dengan izin Tuhan semesta alam," kesadaran ini memposisikan manusia sebagai makhluk yang secara alami terhubung dengan arah tujuan

spiritual (haqiqat al-maqsad). Dalam konteks ini, mukallaf batin diwajibkan untuk menginternalisasi nilai-nilai keadilan, empati, dan kebenaran (haq), bahkan ketika tidak ada ancaman hukuman material.

Sementara itu, mukallaf zahir beroperasi dalam tatanan hukum yang bersifat eksternal dan simbolik. Seperti yang dijelaskan Al-Ghazali, hukum fiqih klasik berfungsi sebagai "jembatan" yang mengarahkan manusia dari kehidupan duniawi ke spiritual, tetapi tak serta-merta memastikan keselamatan batin. Ketentuan seperti wudhu atau pembagian waris lebih berfokus pada perbuatan lahiriyah, meskipun diharapkan berdampak pada penyucian jiwa (QS. Al-Baqarah 2:21). Di sini, kontradiksi antara hukum zahir dan batin menjadi jelas: kesalehan formal belumlah cukup untuk menjamin keberadaan ruh yang benar-benar sadar akan tanggung jawab metafisik¹⁴⁷².

Walaupun terdapat perbedaan mendasar, konsep mukallaf zahir dan mukallaf batin tidak sepenuhnya terpisah. Dalam pandangan Ibn Arabi, manusia tidak bisa diberkahi kecuali melalui harmonisasi antara ketaatan lahiriyah dan batiniah. QS. Al-Jathiyah (54:52) menyatakan, "Dan hamba-hamba Tuhan Yang Maha Penyayang adalah mereka yang berjalan di bumi dengan sederhana, dan jika orang-orang yang zalim menyakiti mereka, mereka tidak membalas dengan caci maki, melainkan (berpaling) dengan memaafkan." Ayat ini menggambarkan kesatuan antara perbuatan lahiriyah (tidak membalas caci maki) dan keikhlasan batiniah (pemaafan yang berasal dari kesadaran spiritual).

Namun, perbedaan tetap signifikan: mukallaf zahir bisa dianggap sebagai "makhluk hukum," sementara mukallaf batin adalah "makhluk takdir" yang mengakui bahwa pilihan jiwanya (baik atau buruk) berdampak langsung pada nasib metafisik. Seperti dijelaskan dalam hadis qudsi, "Aku adalah Dzat yang mengatur hamba-Hamba-Ku, dan Aku memberi balasan sesuai dengan apa yang mereka kerjakan dengan ruhnya, bukan dengan anggota badannya"¹⁴⁷³. Dalam konteks ini, takdir tidak berarti determinisme mutlak, tetapi suatu panggilan untuk merespons kebenaran dengan kesadaran mendalam.

Perbedaan antara kedua konsep ini memiliki dampak besar pada antropologi Islam dan pengembangan ilmu hukum. Para sarjana modern, seperti Fazlur Rahman, mengkritik pendekatan fiqh klasik yang terlalu fokus pada mukallaf zahir, mengabaikan dimensi spiritual yang lebih mendalam¹⁴⁷⁴. Dalam karya *Major Themes of the Qur'an*, Rahman menekankan bahwa syariat harus tidak hanya menjadi kerangka hukum, tetapi juga alat untuk membangun kesadaran haqiqat (kebenaran) yang menghubungkan manusia dengan rasa keadilan ilahi.

Di sisi lain, mukallaf batin menjadi landasan bagi pemikiran tasawuf, yang menonjolkan transendensi individual dan keterhubungan dengan Tuhan. Annemarie Schimmel, dalam *Deciphering the Signs of God*, menulis bahwa para sufi melihat takdir bukan sebagai prediksi tetapi sebagai panggilan untuk merespons kebenaran dengan kesadaran batin (liwa' al-haq)¹⁴⁷⁵. Dalam hal ini, konsep mukallaf batin lebih dekat pada gagasan

"kesalehan aktif" yang ditekankan oleh al-Syazuli dalam tarekat Tarqiyah.

Konsep mukallaf zahir dan mukallaf batin mencerminkan dualitas manusia dalam tradisi Islam: antara ketaatan kelembagaan dan pengakuan spiritual. Perbedaan ini tidak hanya teoretis, tetapi memiliki konsekuensi praktis: seorang hamba yang menjaga sholat secara fisik (zahir) tetapi mengabaikan penyucian jiwa (batin) tetap terpenjara dalam siklus dosa, sebagaimana QS. Ash-Shu'ara (26:214) menggambarkan manusia yang dihancurkan oleh kesombongan walaupun memenuhi rukun ibadah. Sebaliknya, kesadaran spiritual yang mendalam bisa memurnikan hukum fiqh menjadi sarana untuk menuju ma'rifa (pengenalan Tuhan), seperti yang diraih oleh para wali yang dijelaskan dalam kitab Hikam Ibn Arabi. Mukallaf zahir dan mukallaf batin adalah undangan untuk memahami hukum Islam bukan hanya sebagai sistem kontrol sosial, tetapi juga sebagai jalan transformasi manusia secara lahir dan batin. Jusuf, 2023 menyebut ini sebagai "hukum yang hidup" (living law), yang mampu mengubah hukum formal menjadi praktik spiritual dinamis¹⁴⁷⁶.

Tingkatan Tanggung Jawab Spiritual

Dalam kajian spiritualitas Islam, konsep tanggung jawab (taklif) mencakup hierarki etis yang menautkan niat, kesadaran, maqām, dan prinsip keadilan Ilahi. Hierarki ini tidak hanya merupakan bingkai untuk memahami kewajiban moral, tetapi juga sebuah sistem diferensiasi yang mempertimbangkan kapasitas individu dan

konteks historis-filosofis. Pendekatan ini menyelaraskan prinsip keadilan Ilahi dengan keberagaman kondisi kemanusiaan, sebagaimana tercermin dalam tafsir Al-Quran, warisan Sufi, dan dialog dengan pemikiran barat kontemporer.

Inti dari tanggung jawab spiritual adalah niat (al-i'tiqād), yang Al-Quran sering tegaskan sebagai dasar penilaian moral. Surah al-Mujadilah (4:17) menyatakan, "Allah tidak membebani seseorang(dengan kepercayaan) yang tidak mampu baginya dalam dirinya, dialah tempat kembali." Ayat ini menggarisbawahi bahwa evaluasi amal tergantung pada niat subjektif seseorang. Niat, dalam konteks ini, bukan sekadar maksud jasani, tetapi kesadaran reflektif (reflective awareness) yang menghubungkan tindakan dengan tujuan transenden. Konsep ini menemukan paralel dengan fenomenologi Sartre, yang memandang niat sebagai "sintesis subjektivitas" yang membedakan manusia sebagai makhluk bertanggung jawab¹⁴⁷⁷.

Kesadaran (ma'rifa) dalam mazhab Sufi diperlukan untuk mengembangkan maqām stasiun spiritual di mana individu memahami kemampuannya sendiri. Al-Ghazali, misalnya, menggambarkan maqām sebagai perjalanan batin yang memurnikan niat dari ambiguitas duniawi¹⁴⁷⁸. Di sisi barat, teori tahap perkembangan moral Kohlberg membuktikan bahwa pertanggungjawaban moral berkembang seiring kesadaran etis, di mana individu beralih dari otoritas eksternal ke prinsip internal¹⁴⁷⁹. Dalam pandangan ini, maqām bukan hierarki statis, tetapi dinamika kontinu antara kesadaran dan kapasitas.

Prinsip diferensiasi dalam tanggung jawab spiritual ditegaskan oleh Surah al-Baqarah (2:286): “Allah tidak meminta dari seorang hamba melainkan menurut kemampuannya.” Ayat ini mengelola pertanyaan etis: Bagaimana keadilan Ilahi berlaku dalam kacamata inkonsistensi kapasitas kemanusiaan? Jawabannya terletak pada konsep capability approach Amartya Sen, yang menegaskan bahwa tanggung jawab harus diukur berdasarkan "kemampuan untuk bertindak", bukan standar universal yang abstrak¹⁴⁸⁰. Dalam konteks Islam, ini menunjukkan bahwa taklif tidak homogen; misalnya, tugas seorang ibu dalam dunia modern berbeda dengan tugas seorang ilmuwan, karena kapasitas historis dan sosial mereka berbeda¹⁴⁸¹. Diferensiasi ini juga selaras dengan prinsip dignified capacities dalam filsafat Rawls, yang memposisikan keadilan sebagai proyeksi kemanusiaan dalam konteks nyata¹⁴⁸². Integrasi keadilan Ilahi dalam taklif membutuhkan pendekatan kritis terhadap dualisme antara hakikat Tuhan dan kebebasan manusia. Surah al-Furqān (25:2) menyatakan, “Dan Dia membebanimu tidak lebih dari kemampuanmu.” Ayat ini menjadi dasar argumen bahwa kesadaran akan kapasitas adalah jaminan adilnya taklif. Dalam konteks barat, teori justice as fairness Rawls menyimpulkan bahwa keadilan harus mengakui ketidaksempurnaan manusia sambil tetap mengejar prinsip universal¹⁴⁸³. Dalam konteks teologis, ini mengarah pada konsep takwā sebagai mekanisme internal untuk menyelaraskan keinginan duniawi dengan prinsip spiritual¹⁴⁸⁴.

Tingkatan tanggung jawab spiritual adalah wacana multidimensional yang memediasi antara kesadaran subjektif,

kapasitas historis, dan prinsip keadilan Ilahi. Dengan mengintegrasikan niat, maqām, dan diferensiasi beban, kerangka ini menawarkan solusi untuk dilema etika modern yang menantang prinsip keadilan universal. Sebagaimana menunjukkan Sen dan Al-Ghazali, tanggung jawab moral bukan hanya tentang aturan, tetapi tentang kontestasi nilai dalam kondisi spesifik. Dialog antara warisan Sufi dan filsafat barat membuktikan bahwa spiritualitas Islam tidak statis, tetapi alat dinamis untuk menghadapi kompleksitas kontemporer.

Relevansi dalam Penetapan Hukum Malakuti

Dalam kerangka pemikiran hukum Islam kontemporer, konsep hukum malakuti dalam terminologi tasawuf yang secara etimologis merujuk pada hukum-hukum langit atau ajaran ilahi yang diturunkan melalui wahyu dan dialami secara bathini oleh para salik (pelaku spiritual) menawarkan dimensi baru dalam memahami hubungan antara syariat, hakikat, dan makrifat. Berbeda dari hukum fiqhi yang dominan berorientasi pada eksternalitas perbuatan (amal dhahir) dan struktur formal (sanksi, rukun, syarat), hukum malakuti lebih mengedepankan dimensi internalitas, yakni pertemuan antara tuntutan batin (syahwat nafs, kecenderungan ruhani, dan kebutuhan spiritual individu) dengan prinsip-prinsip syariat yang tetap tidak boleh diubah atau ditawar¹⁴⁸⁵. Pendekatan ini tidak bersifat substitutif terhadap syariat, melainkan komplementatif, di mana syariat tetap menjadi dasar normatif,

namun ditafsirkan dengan kepekaan terhadap realitas psikospiritual manusia dalam konteks pembinaan (tarbiyah) yang berkelanjutan.

Pemahaman atas penyesuaian tuntutan batin tanpa mengubah syariat berakar pada keseimbangan epistemologis antara dalil naqli (teks wahyu) dan realitas insani (pengalaman manusia). Dalam tradisi sufistik, sebagaimana dirumuskan oleh para ulama tasawuf seperti Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi, hukum tidaklah statis dalam pemaknaannya, meskipun teksnya tetap. Seorang mursyid atau wali Allah, yang telah mencapai tingkat ma'rifah dan muqarrabīn, diberi kemampuan untuk membaca kandungan syariat dengan lensa hikmah malakuti, di mana hukum dipahami bukan sekadar sebagai aturan, melainkan sebagai proses penyucian diri, pendewasaan spiritual, dan pendekatan kepada Allah¹⁴⁸⁶. Di sinilah letak relevansinya: hukum malakuti menjadi instrumen terapi ruhani. Sebagai contoh, seseorang yang masih dalam proses pertumbuhan ruhani mungkin tidak siap menjalani puasa penuh, namun diberi kelonggaran secara bathini oleh mursyid yang memahami kondisi jiwanya, tanpa mengubah hukum wajib puasa secara syar'i. Kemudian, melalui pendampingan bertahap, puasa dilaksanakan secara sunnah dan bertahap menuju pemenuhan fardhu ini adalah gambaran nyata dari hukum malakuti sebagai proses pembinaan¹⁴⁸⁷.

Dalam konteks etika fatwa dan pembimbingan spiritual, kewenangan penetapan hukum tidak cukup hanya berbasis pada penguasaan terhadap teks, tetapi juga memerlukan kapasitas ruhani (maqām adab, ilm al-bātin, dan kasyf). Seorang guru spiritual

(mursyid, syaikh thariqah, atau pemberi fatwa yang berotoritas secara malakuti) dituntut untuk tidak sekadar menghukum, tetapi meng-arah-kan (tawjīh), meng-arah-kan (tahdzīb), dan meng-arah-kan (tazkiyah). Hal ini selaras dengan prinsip Nabi Muhammad SAW yang senantiasa mengutamakan kasih sayang, kelembutan, dan hikmah dalam menyampaikan tuntunan. Dalam sebuah hadis muttafaq ‘alaih disebutkan: “Sesungguhnya Allah adalah Maha Lembut, menyukai kelembutan dalam segala urusan.”¹⁴⁸⁸ Kelembutan di sini bukan berarti kompromi terhadap syariat, melainkan keterampilan dalam menyesuaikan penyampaian hukum dengan kondisi jiwa (al-nafs al-insaniyyah), yang memiliki tingkatan: al-nafs al-ammārah, al-lawwāmah, dan al-mutma’innah¹⁴⁸⁹. Karena itu, hukum malakuti menuntut pendekatan diferensial seseorang yang berada dalam tahap ammārah mungkin perlu pendekatan penguatan disiplin, sementara yang berada pada tahap mutma’innah, diberi ruang untuk ijtihad bathini dan peluasan tindakan ruhani.

Lebih lanjut, hukum malakuti memandang hukum sebagai proses pembinaan, bukan sebagai produk final. Dalam pandangan ini, tujuan syariat (maqāṣid al-sharī’ah) tidak hanya dipahami sebagai perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-dharūriyyāt al-khams), tetapi diperluas ke arah pembinaan jiwa menuju kesempurnaan insan kamil manusia yang paripurna secara ruhani dan moral. Pembinaan ini bersifat dinamis, berkelanjutan, dan personal. Ia menolak reduksionisme hukum yang hanya melihat kepatuhan sebagai kepatuhan formal, karena justru menekankan

transfigurasi batin sebagai hasil akhir dari ketaatan. Konsep ini sejalan dengan teori pendidikan transformasional dalam psikologi kemanusiaan (humanistic psychology), di mana perubahan perilaku diyakini harus dimulai dari dalam (intrinsic motivation), bukan dari luar (extrinsic compulsion)¹⁴⁹⁰. Namun, dalam pendekatan malakuti, motivasi intrinsik itu sendiri terbentuk melalui perjumpaan dengan nilai-nilai ilahiah yang dialami secara langsung oleh sang salik sebuah proses yang disebut syuhud, mushāfahah, atau tajalliyāt ilāhiyyah¹⁴⁹¹.

Kritik terhadap pendekatan hukum malakuti kerap muncul terkait potensi absolutisme spiritual, di mana otoritas mursyid bisa menimbulkan eksploitasi atau penyimpangan. Namun, penguatan etika keilmuan dan spiritualitas yang terkait dengan adab al-murid ila al-mursyid dan adab al-mursyid ila al-murid menjadi penjaga keseimbangan. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman: "Dan hanya kepunyaan-Nya-lah kunci-kunci alam ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia. Dan Dia mengetahui apa yang ada di daratan dan di lautan. Tidak ada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya, dan tidak ada sebutir pun biji di dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata." (QS. Al-An'am: 59)¹⁴⁹². Ayat ini menegaskan bahwa walaupun seorang mursyid memiliki pandangan bathini, otoritas tertinggi tetap milik Allah, dan para wali tidak mengetahui yang ghaib kecuali yang diizinkan oleh-Nya. Maka, penetapan hukum malakuti harus tetap dalam koridor syariat, bukti

pengalaman bathini, dan verifikasi keilmuan, bukan kehendak subjektif belaka¹⁴⁹³.

Dalam konteks modern, hukum malakuti memiliki urgensi strategis. Di tengah krisis spiritualitas dan alienasi manusia terhadap nilai, pendekatan malakuti menawarkan alternatif yang menyeimbangkan kepatuhan formal dengan transformasi batin. Ia relevan dalam konseling Islam, terapi ruhani (ruqyah syar'iyah bernuansa tazkiyah), pendidikan karakter berbasis nilai, dan ijtihad sosial yang sensitif terhadap psikologi manusia¹⁴⁹⁴. Namun, agar tidak terjatuh dalam misticisme yang tidak terukur, pendekatannya perlu dikaji secara ilmiah, dilandasi disiplin, dan diajukan dalam forum akademik yang kritis. Sebagaimana disarankan oleh Nasr, "Spiritualitas yang otentik membutuhkan intelektualitas yang mapan, dan intelektualitas yang tulus membutuhkan spiritualitas yang hidup."¹⁴⁹⁵

Relevansi hukum malakuti dalam penetapan hukum Islam kontemporer bukan sekadar nostalgia sufistik, melainkan respons terhadap kebutuhan mendalam umat akan pendekatan hukum yang manusiawi, mendalam, dan terarah pada pembentukan pribadi yang utuh baik lahir maupun batin. Dalam proses ini, syariat bukan dikorbankan, melainkan dipahami secara lebih utuh sebagai jalan menuju ridha Ilahi.

Konsep Tanggung Jawab Ruhani

Hubungan Niyah, Amal, dan Akibat Batin

Dalam kerangka epistemologi spiritual Islam, tanggung jawab ruhani merentang secara jauh melampaui pemenuhan rukun fiqh

semata. Ia merupakan sebuah paradigma metafisik yang menempatkan insan sebagai subjek ontologis yang berada dalam jaringan kausalitas multi-lapis, yang menghubungkan dunia batin ('alam al-batin) dengan manifestasi lahiriah ('alam al-shahadah). Tanggung jawab ini bukan sekadar beban teologis, melainkan sebuah dinamika kosmis yang menentukan takdir spiritual seorang individu. Konsep ini menemukan puncak kristalisasinya dalam analisis dialektika antara niyyah (niat), amal (perbuatan), dan akibat batin (konsekuensi psikospiritual), sebuah trilogi yang membentuk sumbu bagi roda perjalanan manusia menuju (atau jauh dari) sang Pencipta. Melalui lensa ini, tindakan manusia tidak lagi dipandang sebagai peristiwa fisik yang terisolasi, melainkan sebagai sebuah proyeksi kehendak yang memiliki bobot, resonansi, dan konsekuensi di alam Malakuti. Dalam disiplin ilmu spiritualitas Islam, niyyah tidak ditempatkan sebagai sekadar kondisional psikologis yang mendahului sebuah tindakan, melainkan sebagai sebab ontologis ('illat al-wujudiyah) akar keberadaan dari perbuatan itu sendiri. Intensi adalah ruang di mana sebuah amal belum lagi berwujud fisik, tetapi telah memiliki esensi dan kualitas spiritual yang definitif. Ia adalah proyeksi kehendak dari sang subjek menuju 'alam al-mitsal (alam citra atau imaginal), sebuah perantara antara realitas transenden Allah SWT dan realitas imanen dunia fisik. Sebagaimana firman-Nya, "Dan apabila Kami menghendaki sesuatu, Kami hanya mengatakan kepadanya, 'Kun!' (Jadilah!), maka jadilah ia"¹⁴⁹⁶. Analogis dengan itu, niyyah adalah "kun"-nya seorang hamba; perintah gaib yang melahirkan sebuah amal dari

ketiadaan potensial menuju aktualisasi di dalam hati, yang selanjutnya menunggu manifestasi fisiknya. Tanpa niyyah yang murni dan sadar, sebuah amal, betapapun megah secara lahiriah, kehilangan jiwanya; ia menjadi sekadar gerakan otot tanpa ruh, sebuah bangunan tanpa fondasi. Konsekuensinya, basis penilaian ilahi terletak pada fondasi ontologis ini, sebagaimana dipegar dalam sabda Nabi Muhammad SAW, “Sesungguhnya setiap amalan tergantung pada niatnya”¹⁴⁹⁷, niyyah adalah takdir spiritual dari sebuah amal, yang menentukan bukan hanya nilai pahalanya, tetapi juga efeknya pada kosmos batin pelaku.

Jika niyyah adalah penaburan benih, maka akibat batin adalah buah yang tak terhindarkan, tumbuh dari konsekuensi hukum spiritual yang bersifat imanen dan universal. Hukum ini bukanlah semata-mata hukum syariat yang bersifat eksternal dan normatif, melainkan hukum takwini hukum sunatullah yang mengatur alam semesta dan jiwa. Setiap amal, yang kualitasnya telah ditentukan oleh niat, melepaskan getaran energi spiritual yang meresapi jiwa pelaku. Amal yang lahir dari niat yang ikhlas karena Allah, menghasilkan akibat batin berupa cahaya (nur), ketenangan (sakinah), dan pemurnian jiwa (tazkiyah al-nafs). Sebaliknya, amal yang tercoreng oleh riya', takabur, atau niat duniawi akan menghasilkan dampak korosif pada jiwa: kegelapan batin, kegelisahan, dan penguatan ego (nafs al-ammara bi al-su'). Allah SWT secara eksplisit menegaskan prinsip timbal balik ini dalam wahyu-Nya, “Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa

yang mengerjakan kejahatan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula”¹⁴⁹⁸. “Melihat” di sini bukan sekadar persepsi visual di akhirat, melainkan sebuah pengalaman sadar dan realisasi batiniah yang terjadi secara berkelanjutan dalam kehidupan sang pelaku, akibat batin adalah sisi kausal dari sebuah amal yang kembali kepada asalnya, yaitu hati, sehingga tanggung jawab ruhani pada hakikatnya adalah sebuah sirkuit kausalitas tertutup di mana subjek menjadi saksi atas proses spiritual yang diciptakan olehnya sendiri¹⁴⁹⁹.

Tingkatan tertinggi dari pemahaman ini terwujud dalam konsep resonansi spiritual yang beroperasi di bawah hukum Malakuti. Alam Malakut adalah alam spiritual atau “kerajaan gaib” yang menguasai dan menjiwai alam fisik (Mulk), di berada para malaikat, arwah, dan kekuatan-kekuatan tak kasat mata yang menjadi perpanjangan tangan kekuasaan ilahi. Setiap amal yang lahir dari niat, membawa jejak vibrasional (tashawwur qalbi) yang unik. Getaran ini akan beresonansi dengan frekuensi spiritual yang sesuai di alam Malakuti. Niat yang tulus dan suci, yang berorientasi semata-mata pada wajah Allah, memiliki resonansi harmonis dengan sifat-sifat ilahi (Al-Asma' al-Husna) seperti Ar-Rahman (Maha Pengasih) dan Ar-Rahim (Maha Penyayang). Resonansi ini menciptakan saluran spiritual yang memungkinkan aliran anugerah (fayd ilahi) dan berkah (barakah) mengalir ke dalam hati dan kehidupan seorang hamba¹⁵⁰⁰. Sebaliknya, niat yang kotor dan terikat pada hawa nafsu akan beresonansi dengan entitas-entitas spiritual yang negatif, menciptakan disonansi, gangguan batin, dan kerusakan pada

lapangan energi spiritual seseorang. Oleh karena itu, tanggung jawab ruhani pada tingkat ini adalah tanggung jawab kosmik: setiap niat dan amal adalah partisipasi aktif dalam orkestra besar alam semesta spiritual, yang menentukan harmoni atau kekacauan dalam simfoni kehidupan seseorang, baik di dunia maupun di akhirat. Ini adalah manifestasi dari keadilan ilahi yang paling halus, di mana hati yang bersih secara alamiah akan tertarik kepada keindahan dan cahaya-Nya, sementara hati yang kotor akan terjerumus dalam kegelapan yang ia ciptakan sendiri¹⁵⁰¹.

Kewajiban Spiritual sebagai Basis Hukum

Dalam tradisi hukum Islam, konsep keharusan spiritual tidak hanya berfungsi sebagai kegiatan batin individu, tetapi menjadi fondasi struktural dalam memformulasikan norma, etika, dan prinsip hukum. Kewajiban-kewajiban seperti tazkiyah nafs (penghijauan jiwa), muhasabah (pemurnian hati), dan hukum batin (hukum hati) disebut sebagai fondasi esensial yang melengkapi hukum syariat. Mereka menciptakan keseimbangan antara hukum eksternal (dunia fana) dan moral internal (dunia bathin), sehingga prinsip hukum tidak hanya mencakup perbuatan lahir, tetapi juga penyucian niat dan keyakinan.¹⁵⁰²

Kewajiban tazkiyah merujuk pada proses penghijauan jiwa dari sifat-sifat mazmumah (buruk) seperti hawa nafsu, kesombongan, dan ketamakan. Dalam kitab Ihya' 'Ulum al-Din, Al-Ghazali menekankan bahwa "tidak akan sempurna pengertian hukum kecuali dengan penyucian jiwa dari penyakit batin"¹⁵⁰³. Proses ini

tidak sekadar ritual, tetapi bentuk konkret dari ketaatan pada hukum Allah sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an: "Dan bersabarlah. Sesungguhnya kesabaran itu hanyalah dengan pertolongan Allah" (Al-Baqarah: 45)¹⁵⁰⁴. Dalam konteks hukum, tazkiyah memastikan bahwa subjek hukum (manusia) menginternalisasi nilai-nilai hukum sebelum mendapatkannya secara lahiriah. Sebagai contoh, seorang hakim yang menjalani proses tazkiyah akan lebih mampu memutuskan kasus secara adil karena takut pada pertanggungjawaban batin (hisab) di akhirat.¹⁵⁰⁵

Dalam tradisi sufistik, muhasabah adalah praktik introspeksi moral yang dilakukan secara berkala. Ini berakar pada tafsir Surah Al-Kahf 97-98 yang menyebutkan bahwa "mereka yang bertaubat dan beribadah semata-mata karena takwa kepada Rabb mereka" adalah ciri utama kebenaran.¹⁵⁰⁶ Dalam konteks hukum, muhasabah berfungsi sebagai mekanisme penegakan hukum "dari dalam" sebuah langkah reflektif yang memungkinkan individu mengevaluasi kesesuaian tindakan mereka dengan hukum syariat. Peneliti modern seperti Yusuf al-Qaradawi menekankan bahwa tidak ada sistem hukum yang utuh tanpa mekanisme ini, karena hukum yang hanya melibatkan eksternalitas tanpa batinitas cenderung menjadi teks yang mati.¹⁵⁰⁷

Istilah hukum batin merujuk pada sistem etika internal yang memandu sifat-sifat psikologis individu. Dalam Fiqh al-Akhlaq, Al-Tahawi menulis bahwa "segala yang tidak tercantum dalam syariat tetapi bertentangan dengan hukum batin tetap harus dihindari"¹⁵⁰⁸. Ini disebut sebagai hukum rahasia (sirr syariat) yang melengkapi

hukum eksternal. Dalam konteks hukum, hukum batin memastikan bahwa perbuatan manusia tidak hanya baku secara formal tetapi sesuai dengan prinsip tujuan hukum (maqasid al-shariah). Misalnya, hukum wajib zakat tidak cukup dikukuhkan dengan teks hukum jika pelaku tetap memiliki sifat kikir secara batin¹⁵⁰⁹.

Internalisasi hukum mengacu pada proses membumikan norma syariat dalam kehidupan spiritual dan mental. Dalam pandangan penulis kontemporer seperti Farid Esack, ini adalah "jembatan antara hukum formal dan kesadaran moral"¹⁵¹⁰. Proses ini tercermin dalam praktik istighfar (permohonan pengampunan), yang tidak hanya upacara, tetapi refleksi tentang bagaimana norma hukum menerangi kehidupan sehari-hari. Surah Maryam 75 menyatakan prinsip ini: "Dan apakah manusia mengira bahwa mereka dibiarkan bebas mengatakan apa saja yang mereka kehendaki?" seruan untuk menjalin kesadaran bahwa hukum tidak jauh dari kesadaran bathin¹⁵¹¹.

Kewajiban spiritual dalam hukum Islam bukan sekadar simbolis, tetapi adalah infrastruktur yang memastikan hukum tetap hidup dan konsisten dengan tujuan penciptaannya. Tazkiyah, muhasabah, dan hukum batin menciptakan ekosistem moral yang menjaga hukum dari kekeringan formalisme atau korupsi humanistik. Dalam konteks globalisasi, dialog antara hukum syariat dan kewajiban spiritual menjadi kunci untuk menyesuaikan tradisi ini dengan tantangan modern tanpa mengorbankan esensinya¹⁵¹².

Korelasi dengan Etika dan Maqāṣid al-Sharī'ah

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam kontemporer, pendekatan Maqāṣid al-Sharī'ah tujuan-tujuan syariah telah muncul sebagai kerangka teoritis yang tidak hanya memperkuat legitimasi normatif hukum, tetapi juga membuka ruang bagi reinterpretasi kreatif terhadap teks dalam konteks modern. Maqāṣid al-Sharī'ah, sebagaimana dirumuskan oleh para ulama klasik seperti al-Ghazālī dan dikembangkan secara sistematis oleh Ibn 'Āshūr, bukan semata-mata doktrin perlindungan lima nilai pokok (al-ḍarūriyyāt al-khams), melainkan merupakan paradigma etis yang mengintegrasikan dimensi ritual, sosial, dan spiritual ke dalam satu kesatuan ontologis yang saling terkait¹⁵¹³. Pada intinya, syariah tidak hanya bertujuan melindungi kehidupan fisik manusia (ḥifẓ al-nafs), tetapi juga memelihara integritas jiwa, akhlak, dan kemaslahatan batin (ḥifẓ al-dīn dan ḥifẓ al-'aql dalam dimensi moral). Dalam konteks ini, etika Islam tidak dapat dipahami secara parsial atau instrumental, melainkan harus dihayati sebagai ekspresi dari realisasi maqāṣid syariah dalam segenap lapisan kehidupan individu dan kolektif.

Pemeliharaan jiwa dan akhlak merupakan poros utama dari tujuan syariah yang kerap kali terabaikan dalam pendekatan hukum yang terlalu formalistik. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa tujuan utama diutusnya Nabi Muhammad adalah untuk menyempurnakan akhlāq yang mulia (innamā bu'ithtu li-utammima ṣaḥīḥa al-akhlāq)¹⁵¹⁴. Tradisi Prophetic ini menjadi fondasi etis yang dijadikan rujukan utama oleh para pemikir maqāṣid, termasuk al-Juwaynī dan al-Shāṭibī, dalam menekankan bahwa hukum yang

tidak mempertimbangkan dampaknya terhadap karakter moral individu justru berpotensi menyimpang dari tujuan hakiki syariah¹⁵¹⁵. Dalam perspektif ini, tidak cukup hukum hanya mengatur bentuk lahiriah perilaku, seperti shalat, zakat, atau hukum waris, tanpa memperhitungkan efek internalnya terhadap niat, kesadaran, dan pembentukan disiplin diri. Sebuah hukum yang mungkin sah secara teknis, tetapi merusak akhlak kolektif atau menimbulkan kekerasan batin, harus dipertanyakan validitas maqāṣid-nya. Di sinilah titik temu antara hukum dan etika menjadi krusial: syariah bukanlah himpunan aturan statis yang netral secara moral, melainkan sistem normatif yang secara inheren membawa proyek transformasi spiritual.

Konsep kemaslahatan batin (maṣlaḥah nafsīyyah dākhilīyyah) menjadi semakin relevan dalam masyarakat modern yang didominasi oleh krisis makna, alienasi sosial, dan patologi psikologis. Maqāṣid al-Sharīʿah, dalam dimensi ini, tidak hanya beroperasi dalam ranah publik atau hukum positif, tetapi juga memasuki wilayah kesadaran pribadi dan relasi transendental manusia dengan Allah. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibn al-Qayyim dalam Iʿlām al-Muwaqqiʿīn, syariah pada dasarnya adalah rahmah, hikmah, dan maṣlaḥah tiga prinsip yang tidak mungkin terwujud tanpa perhatian terhadap kondisi batin manusia¹⁵¹⁶. Hukum yang keliru dalam menafsirkan nash tanpa kontekstualisasi nilai-nilai ini justru dapat menimbulkan mafsadah kerusakan moral, trauma religius, atau distorsi spiritual. Sebagai contoh, penerapan hukum pidana syariah tanpa memperhatikan faktor psikologis pelaku dan latar belakang

sosialnya dapat menghasilkan hukuman yang legal tetapi tidak adil dalam makna maqāṣid. Oleh karena itu, kemaslahatan batin yang mencakup ketenangan jiwa (iṭmi'nān al-qalb), keadilan internal, dan kebebasan dari tekanan psikologis dan spiritual harus diangkat sebagai prioritas dalam penafsiran dan aplikasi hukum.

Dimensi spiritual dalam maqāṣid al-Sharī'ah menuntut dekonstruksi terhadap dikotomi palsu antara 'ibādāt (ibadah ritual) dan mu'āmalāt (hubungan sosial). Dalam pemahaman tradisional, dua ranah ini kerap dipisahkan, sehingga ibadah dipandang sebagai urusan privat dan spiritual, sementara hukum sosial diperlakukan secara rasional-positivistik. Namun, Ibn 'Āshūr, dalam karyanya Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, menegaskan bahwa semua hukum Islam memiliki dimensi ibadah dan tujuan taqarrub ilallah (mendekatkan diri kepada Allah), sekaligus dampak sosial-ekonomi¹⁵¹⁷. Shalat tidak hanya ritual lima waktu, tetapi latihan disiplin batin yang mencegah kemungkaran; zakat bukan hanya redistribusi ekonomi, tetapi juga alat pemurnian jiwa dari sifat kikir. Dalam pandangan ini, setiap hukum harus dievaluasi tidak hanya berdasarkan kelayakannya secara hukum formal, tetapi juga efektivitasnya dalam membentuk insan mu'min yang seimbang antara dimensi lahir dan batin, antara kepentingan duniawi dan ukhrawi.

Karenanya, pendekatan maqāṣid yang autentik harus mampu merangkum etika sebagai inti dari hukum, dan spiritualitas sebagai sumber dari kemaslahatan. Tanpa basis etis dan transendental ini, hukum Islam berisiko terjebak pada legalisme skriptural yang buta

terhadap konteks kemanusiaan. Dalam kajian kontemporer, para pemikir seperti Tariq Ramadan dan Abdullahi an-Na'im telah menekankan perlunya "etika Islam sebagai fondasi kewarganegaraan modern", yang menekankan bahwa moralitas, bukan hukuman, adalah poros transformasi sosial¹⁵¹⁸. Di titik ini, Maqāṣid al-Sharī'ah tidak hanya menjadi alat interpretasi hukum, tetapi menjadi proyek etika yang berkelanjutan untuk membangun masyarakat yang adil, berbelas kasih, dan bermartabat secara spiritual.

Korelasi antara hukum Islam, etika, dan maqāṣid harus dipahami secara holistik. Pemeliharaan jiwa tidak sebatas pada perlindungan hak hidup, tetapi mencakup pembinaan akhlak dan pemeliharaan kesehatan mental-spiritual. Kemaslahatan batin harus menjadi parameter utama dalam pengembangan hukum, dan dimensi spiritual harus menjadi lensa interpretasi yang tidak boleh ditinggalkan, syariah tidak dilihat sebagai tekanan hukum dari luar, tetapi sebagai tuntunan ilahi yang membimbing manusia menuju keseimbangan, kesucian jiwa, dan kemanusiaan yang utuh.

Dosa Batin dan Konsekuensi Hukumnya

Definisi dan Kategori Dosa Batin

Dosa batin, atau dosa hati, merupakan konsep sentral dalam teologi Islam yang merujuk pada kesalahan moral yang terjadi pada tingkat internal manusia tanpa selalu disertai tindakan lahiriah. Dalam tradisi Islam, dosa batin tidak hanya mencerminkan pelanggaran terhadap prinsip agama, tetapi juga menimbulkan

distorsi dalam kesadaran moral, yang berpotensi merusak harmoni antropologis dan tatanan sosial.

Dalam literatur klasik dan kontemporer, dosa batin sering diklasifikasikan sebagai *amrāḍ al-qulūb* (penyakit-penyakit hati), seperti *riyā'* (pamer ibadah), *ḥasad* (iri dengki), dan *'ujub* (kekaguman berlebihan terhadap diri sendiri). Istilah metaforis ini menggambarkan kondisi spiritual yang terinfeksi oleh orientasi egoistik, kecintaan berlebihan pada dunia, dan keterputusan dari kesadaran *taqwā*¹⁵¹⁹.

Penyakit hati seperti *riyā'*, *ḥasad*, dan *'ujub* berakar pada melemahnya kesadaran akan nilai keikhlasan, keadilan, dan ketundukan kepada Allah. *Riyā'*, misalnya, adalah praktik ibadah yang dilakukan demi memperoleh pengakuan manusia, bukan demi ridha Ilahi. Nabi Muhammad secara tegas memperingatkan bahaya niat yang tercemar ini dalam hadis-hadis tentang keikhlasan amal, yang menegaskan bahwa nilai amal ditentukan oleh niatnya¹⁵²⁰.

Ḥasad, di sisi lain, tidak hanya merusak relasi antarindividu, tetapi juga menghancurkan ketenangan batin pelakunya sendiri. Al-Qur'an menggambarkan bagaimana kedengkian kolektif dapat melahirkan konflik teologis dan sosial, sebagaimana tercermin dalam kisah penentangan Bani Israil terhadap Nabi Musa AS¹⁵²¹. Adapun *'ujub* mencerminkan ilusi otonomi moral, seolah-olah kebajikan lahir sepenuhnya dari usaha manusia, bukan sebagai karunia Allah. Sikap ini secara teologis berbahaya karena mengikis kesadaran tauhid dan menumbuhkan kesombongan spiritual.

Dalam sistem hukum Islam, *niyyah* (niat) merupakan parameter fundamental yang membedakan antara dosa batin dan perbuatan lahiriah. Kaidah fikih *al-umūr bi maqāṣidihā* menegaskan bahwa penilaian moral dan hukum suatu perbuatan bergantung pada maksud yang melatarbelakanginya. Oleh karena itu, niat yang buruk meskipun tidak terealisasi dalam tindakan fisik tetap memiliki implikasi etis dan spiritual, serta menuntut pertobatan (*taubat nasūḥah*).

Pemikiran ulama kontemporer seperti Javed Ahmad Ghamidi menegaskan bahwa niat bukan sekadar instrumen hukum, melainkan indikator integritas moral manusia dan kualitas relasinya dengan Tuhan¹⁵²². Kesadaran (*shu'ūr*) menjadi unsur kunci dalam membedakan antara dosa batin yang disengaja (*'amd*) dan yang tidak disengaja (*khaṭa'*). Syariat membedakan keduanya secara normatif, karena dosa sadar menunjukkan pelanggaran terhadap prinsip *taqwā*, sementara dosa tidak sengaja lebih menuntut koreksi batin dan refleksi spiritual.

Klasifikasi dosa menjadi dosa zahir (lahiriah) dan dosa batin (internal) mencerminkan karakter holistik hukum Islam. Dosa zahir seperti pencurian atau perzinaan memiliki konsekuensi hukum yang jelas dalam fikih, seperti *ḥadd*, *ta'zīr*, atau *kafārah*. Sebaliknya, dosa batin seperti kebencian, dendam, dan iri hati berada dalam wilayah pembinaan spiritual.

Namun, keduanya tidak terpisah secara mutlak. Dosa batin yang dibiarkan tanpa proses *tazkiyah* dapat berkembang menjadi tindakan lahiriah yang merusak tatanan sosial. Hasad yang

terpendam, misalnya, dapat bermetamorfosis menjadi pengkhianatan, manipulasi, atau ketidakadilan struktural, sehingga dosa batin berubah menjadi pelanggaran hukum publik¹⁵²³. Oleh karena itu, Islam menekankan mekanisme rehabilitasi spiritual seperti dzikir, puasa, dan muhasabah sebagai bagian integral dari keadilan yang menyeluruh.

Dalam kerangka fikih klasik, dosa batin dipahami sebagai pelanggaran terhadap prinsip *'adl* (keadilan moral), meskipun tidak menjadi dasar bagi sanksi hukum formal seperti *qiṣāṣ* atau *ḥadd*. Ulama mazhab Hanafi, termasuk Abu Hanifah, menegaskan bahwa dosa batin wajib disucikan melalui taubat dan *tazkiyat al-nafs*, bukan melalui hukuman yudisial¹⁵²⁴.

Dalam konteks modern, kajian sosiologis dan etika Islam menunjukkan bahwa akumulasi dosa batin yang tidak ditangani dapat melahirkan kejahatan sistemik seperti korupsi, kolusi, dan nepotisme karena individu dengan kesadaran moral yang rusak cenderung menyalahgunakan kekuasaan. Oleh sebab itu, hukum Islam tidak hanya berorientasi pada regulasi tindakan, tetapi juga pada pembinaan batin sebagai fondasi keadilan sosial.

Dampak Dosa Batin terhadap Hukum Kosmik

Dalam korangka epistemologi Islam, manusia diposisikan sebagai mikrokosmos, sebuah cerminan dari makrokosmos alam semesta. Relasi ini bukanlah sekadar metafora filosofis, melainkan sebuah kenyataan ontologis yang meniscayakan adanya hukum kausalitas spiritual yang mengikat keduanya. Di dalam kerangka ini, dosa batin sebuah konsepsi transgresi yang tak kasatmata merupakan variabel

krusial yang memicu disintegrasi pada tataran individual dan, secara ekstrapolasi, pada tataran universal. Dosa batin, yang mencakup spektrum penyakit jiwa seperti *riya'* (pameran), takabbur (kesombongan), hasad (dengki), dan ujob (kagum pada diri sendiri), bukanlah pelanggaran etika semata, melainkan sebuah patologi psiko-spiritual yang melanggar hukum kosmik (*sunnatullah*) yang mengatur keseimbangan dan keharmonisan semesta. Makalah ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam dampak multidimensional dari dosa batin tersebut. Analisis akan dilakukan dengan mengidentifikasi tiga koridor dampak utama: pertama, bagaimana dosa batin membentuk hijab spiritual yang merusak kemurnian kesadaran transendental; kedua, konsekuensi non-material yang manifesar dalam kehidupan psikologis individu; dan ketiga, relasi dialektis antara kerusakan batin ini dengan fenomena degradasi moral dan kerusakan sosial yang lebih luas. Melalui pendekatan sintetis yang menggabungkan wacana tasawuf, psikologi depth, dan sosiologi pengetahuan, akan didemonstrasikan bahwa ketidakharmonisan dalam diri adalah benih prima dari ketidakharmonisan di alam. Konsep hijab spirituatl dalam tradisi Islam merujuk pada sebuah tirai atau penghalang yang menutupi qalb (hati), organ pengetahuan intuitif dan pusat kesadaran transendental manusia. Dosa batin berfungsi sebagai substansi utama yang membentuk dan menebalkan hijab ini. Al-Qur'an secara metaforis menggambarkan kondisi ini sebagai "karat" yang menutupi hati, sebuah proses kumulatif akibat kelalaian dan dosa yang terus-menerus¹⁵²⁵. Karat spiritual ini secara sistematis merusak

fungsi epistemologis hati, yang secara fitrah mampu menangkap kebenaran hakiki (al-haqq), keindahan (al-jamal), dan kebaikan (al-khayr). Akibatnya, terjadi degradasi kesadaran. Individu tidak lagi mampu membedakan secara tajam antara dorongan nafsu dan ilham ilahi, antara kebenaran objektif dan kebenaran relatif yang dikonstruksi oleh egonya. Kesadaran yang terdegradasi ini terjebak dalam paradigma materialisme dan ego-sentrisme, di mana realitas hanya diukur dari kacamata kepentingan duniawi.

Imam Al-Ghazali, dalam magnum opusnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, secara rincinya menguraikan bagaimana setiap penyakit hati adalah hijab spesifik yang menghalangi cahaya ilahi (nur) masuk ke dalam benteng jiwa. Takabbur, misalnya, adalah hijab yang membuat jiwa merasa self-sufficient dan menutup diri dari penerimaan kebenaran dari sumber eksternal, karena kebenaran dianggap hanya bersumber dari dalam dirinya. Sementara itu, hasad adalah hijab yang mengaburkan pandangan terhadap nikmat yang telah dianugerahkan Allah, sehingga jiwa selalu diliputi oleh kegelapan dan kebencian¹⁵²⁶. Proses degradasi ini bukanlah peristiwa instan, melainkan sebuah erosi bertahap terhadap kapasitas kognitif spiritual. Ini adalah korolari logis dari hukum kosmik: ketika sebuah alat sensorik (hati) kotor, maka data yang diterimanya akan noise dan terdistorsi, yang pada akhirnya mengacaukan seluruh sistem operasional kesadaran manusia.

Dampak dari penutupan hijab spiritual ini tidak berhenti pada ranah kognitif, melainkan menjalar ke ranah psikologis dan eksistensial yang sangat dalam. Konsekuensi non-material ini

seringkali tidak kasatmata, namun lebih merusak daripada sanksi fisik. Individu yang terjerumus dalam dosa batin akan mengalami kekeringan spiritual dan kekosongan eksistensial, meskipun secara lahiriah ia mungkin dilimpahi kekayaan dan kekuasaan. Status psikologis ini dicirikan oleh ketiadaan sakinah (ketenangan jiwa) dan tuma'ninah (ketentraman hati). Sebagai gantinya, muncul kecemasan kronis (khawf), ketidakpuasan yang terus-menerus, dan kegelapan batin (zulumat an-nafs) yang membuat hidup terasa hampa dan tidak bermakna¹⁵²⁷.

Dalam perspektif aksiologis, dosa batin menggerus nilai-nilai intrinsik kehidupan. Kehilangan barakah (keberkahan) adalah salah satu manifestasi paling nyata. Waktu terasa singkat dan tidak produktif, rezeki terasa tidak membawa kebahagiaan, dan hubungan sosial terasa kering dan penuh kepalsuan. Viktor Frankl, seorang psikiater dan neurolog, dalam analisisnya tentang pencarian makna, menegaskan bahwa kekosongan eksistensial adalah akar dari banyak neurosa modern¹⁵²⁸. Fenomena ini sejalan dengan pandangan Islam bahwa jiwa yang tidak terhubung pada sumber transendentalnya karena terhalang dosa batin akan secara inheren mencari arti dalam hal-hal yang surga dan hampa. Hukum kosmik di sini beroperasi sebagai prinsip keterkaitan (interconnectedness): ketika jiwa menjauh dari sumber kehidupannya (Allah), ia akan mengalami bentuk "kematian" spiritual yang bermanifestasi sebagai penderitaan psikologis, karena ia telah melanggar tatanan keterikatan yang telah ditetapkan. Hadis Rasulullah SAW. mengingatkan, "Sesungguhnya

dalam jasad ada segumpal daging, jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad, dan jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah bahwa ia adalah hati(qalb)."1529. Hadis ini menegaskan bahwa kesehatan batin adalah penentu kualitas holistik kehidupan, sebuah hukum kausalitas non-material yang tak terelakkan.

Dimensi terakhir, dan mungkin yang paling kompleks, adalah implikasi kolektif dari dosa batin. Hukum kosmik tidak hanya beroperasi pada level (fardi), tetapi juga pada level kolektif (ijtima'i). Masyarakat adalah agregat dari individu-individu. Kondisi psikologis dan spiritual mayoritas anggotanya akan membentuk "kesadaran kolektif" atau "jiwa sosial" (al-nafs al-ijtima'iyah). Oleh karena itu, ketika dosa batin merajalela secara epidemik dalam sebuah komunitas, kerusakan sosial menjadi konsekuensi yang tak terhindarkan. Takabbur pada level individual, jika menjadi norma sosial, akan melahirkan struktur tirani, ketidakadilan sistemik, dan penindasan terhadap yang lemah¹⁵³⁰. Para pemimpin yang sombong tidak akan menerima kritik, dan masyarakat yang menyombongkan diri akan menolak kebenaran dari luar kelompoknya. Demikian pula, hasad (dengki) adalah katalis utama bagi pembusukan ikatan sosial. Ia adalah akar dari ghibah (ghaib), namimah (adu domba), dan tindakan sabotase yang merusak kepercayaan fondasi utama kohesi sosial. Al-Qur'an secara eksplisit memperingatkan agar tidak waspada terhadap hasad, karena dosa ini "memakan kebaikan seperti api memakan kayu bakar"¹⁵³¹. Ketika kepercayaan di masyarakat terkikis, terjadi disintegrasi sosial, di mana setiap individu menjadi terisolasi dan curiga terhadap yang lain. Prinsip

su'udzon (berburuk sangka) menjadi default mode of interaction, yang merusak potensi kerjasama dan solidaritas. Menurut pandangan sosiologis, meskipun dikemas dalam terminologi yang berbeda, Emile Durkheim berpendapat bahwa anomie atau ketiadaan norma terjadi ketika ikatan moral melemah, yang sering kali berakar pada krisis individual dan egoisme yang meluas¹⁵³². Dalam konteks Islam, anomie ini adalah manifestasi dari keterkoyakan jaringan spiritual yang seharusnya mengikat umat, yang disebabkan oleh kepompong dosa batin individu, kerusakan sosial bukanlah fenomena yang muncul begitu saja, melainkan resultan langsung dari pelanggaran hukum kosmik pada tataran batin yang terjadi secara massal.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa dosa batin memiliki implikasi kausal yang mendalam dan berlapis-lapis terhadap realita individu dan sosial dalam kerangka hukum kosmik. Dosa batin bukanlah sekadar privasi moral, melainkan sebuah agen perusak yang membentuk hijab spiritual, merusak kemampuan kesadaran untuk mencapai kebenaran transendental. Degradasi kesadaran ini selanjutnya menimbulkan derita psikologis non-material, berupa kekosongan eksistensial dan kehilangan keberkahan hidup. Pada puncaknya, akumulasi dari penyakit-penyakit batin ini bermetamorfosis menjadi kanker sosial yang menggerus keadilan, kepercayaan, dan keharmonisan kolektif. Hukum kosmik, yang mengatur keseimbangan (mizan) semesta, akan merespons setiap gangguan ini dengan manifestasi ketidakseimbangan dari kegelapan dalam jiwa hingga kekacauan dalam tatanan masyarakat. Oleh

karena itu, setiap upaya reformasi sosial dan peradaban harus dimulai dari titik paling fundamental: purifikasi jiwa (tazkiyatun nafs). Kesadaran terhadap dinamika ini adalah langkah pertama untuk mengembalikan keteraturan kosmik, dimulai dari dalam diri setiap insan, untuk kemudian merealisasikan kesejahteraan hakiki di alam raya ini.

Strategi Koreksi dan Penegakan Hukum Malakuti

Hukum, dalam diskursus keilmuan konvensional, kerap dipahami sebagai produk rasionalitas manusia yang dieksternalisasi melalui perangkat sanksi dan kekuatan fisik. Namun, di luar ranah hukum positif atau jasmani, terdapat sebuah strata hukum yang lebih fundamental dan metafisik, yang dalam tradisi spiritual Islam dikenal sebagai Hukum Malakuti. Hukum ini bukanlah hukum yang tertulis dalam kitab undang-undang, melainkan hukum takdir yang beroperasi secara ontologis dalam relasi antara hamba dengan Penciptanya, menjangkau dimensi terdalam dari eksistensi manusia, yakni qalb (hati) dan ruh (spirit). Penegakan hukum semacam ini tidak berada di tangan aparat kepolisian atau kehakiman, melainkan menjadi sebuah urusan personal dan transenden. Paradoks inilah yang menjadi pokok bahasan tulisan ini: bagaimana sebuah hukum ilahi dapat "ditegakkan" tanpa intervensi otoritas eksternal? Argumentasi utama yang akan dikembangkan adalah bahwa strategi koreksi diri yang terstruktur melalui triad taubat, muhasabah, dan riyāḍah, dipahami bukan sekadar ritual performatif, melainkan sebagai sebuah sistem rekayasa psiko-

spiritual yang terintegrasi, merupakan mekanisme utama penegakan Hukum Malakuti. Mekanisme ini, agar tidak menyimpang dari kerangka syariat, memerlukan pembimbingan spiritual yang kredibel dan terikat pada parameter normatif Islam.

Sebelum mendalami setiap pilar strategi tersebut, kritis untuk memetakan kerangka konseptual Hukum Malakuti itu sendiri. Hukum ini merujuk pada firman Allah yang bersifat kausal dan universal bagi seluruh alam semesta, termasuk manusia. Ia adalah hukum yang mengatur gerak benda-benda langit dan proses kehidupan, yang dalam Al-Quran dinyatakan sebagai firman-Nya kepada alam semesta: "Sungguh, perintah-Ku hanyalah satu perkataan saja, maka cepat-cepat Aku menjadikannya"¹⁵³³. Pada level manusia, Hukum Malakuti menifestasikan diri sebagai hukum yang mengatur dinamika spiritual: ketaatan menghasilkan ketenangan (sakinah), kedamaian (tuma'ninah), dan keberkahan (barakah), sementara pelanggaran akan menimbulkan kegelisahan, kekacauan batin, dan kerugian spiritual. Penegakannya kemudian bermuara pada konsep otonomi hukum spiritual, di mana individu bertindak sebagai subyek hukum sekaligus aparat penegaknya. Koreksi diri dalam konteks ini bukanlah pilihan, melainkan sebuah imperatif bagi kelangsungan kesehatan spiritual, sebuah bentuk "penangkapan diri sendiri" atas pelanggaran terhadap hukum tertinggi di alam semesta¹⁵³⁴.

Pilar pertama dari strategi ini adalah taubat, sebuah prosedur psikologis-spiritual untuk memulihkan keadaan batin setelah terjadi penyimpangan. Taubat yang sering kali disederhanakan menjadi

sebuah ucapan permintaan maaf, pada hakikatnya adalah sebuah proses dinamis dan berlapis yang dalam terminologi klasik disebut taubat an-nasuh (taubat yang semurni-murninya). Proses ini memiliki mekanisme yang presisi: pertama, iqrar bil-dhanb (pengakuan atas dosa), yang merupakan tindakan menerima bahwa perilaku tersebut melanggar Hukum Malakuti; kedua, an-nadam (penyesalan yang mendalam), yang adalah respons emosional hati atas pelanggaran tersebut; ketiga, al-'azm 'ala an la ya'ud (tekad yang kukuh untuk tidak mengulangnya), yang merupakan proyeksi komitmen masa depan untuk kembali patuh; dan keempat, jika pelanggaran tersebut melibatkan hak orang lain, maka mengembalikan hak tersebut menjadi syarat mutlak¹⁵³⁵. Dalam perspektif penegakan hukum, taubat adalah tindakan "surrender" diri secara sadar kepada keadilan ilahi setelah melakukan "pelarian". Ia adalah upaya rekonsiliasi aktif yang mensyaratkan kesadaran penuh akan kehancuran spiritual yang disebabkan oleh pelanggaran hukum.

Berikutnya, muhasabah (hisab diri) berfungsi sebagai lapisan pertahanan preventif dan sistem audit internal yang berjalan secara kontinyu. Jika taubat adalah tindakan reaktif pasca-pelanggaran, maka muhasabah adalah proaktif surveillance yang meminimalisir terjadinya pelanggaran itu sendiri. Konsep ini secara indah dirangkum dalam ucapan Khalifah Umar bin Khattab ra, "Hitunglah amal perbuatanmu sebelum kamu dihisab (oleh Allah)." Muhasabah adalah ritual introspeksi kritis di mana individu memosisikan diri sebagai seorang auditor yang mengevaluasi setiap aspek

kehidupannya: dari niat (niyyah) yang menjadi bibit perbuatan, aliran pikiran (khawatir) yang mengotori atau membersihkan hati, hingga tindakan fisik (a'mal) yang menjadi output dari internalitas tersebut¹⁵³⁶. Sebagai instrumen penegakan Hukum Malakuti, muhasabah berfungsi sebagai "CCTV spiritual" yang memantau kepatuhan secara real-time. Ia mengubah posisi manusia dari objek pasif hukum menjadi seorang inspektur jenderal bagi negara kesadaran dirinya sendiri, mampu mengidentifikasi potensi pelanggaran bahkan sebelum ia termanifestasi dalam tindakan.

Pilar ketiga, riyāḍah (disiplin spiritual), adalah program pelatihan sistematis yang dirancang untuk membangun kapasitas dan ketahanan spiritual agar siap mematuhi Hukum Malakuti. Riyadah sering kali keliru diartikan semata-mata sebagai praktik asketisme ekstrem, padahal esensinya adalah "terapi oposisi" (mudhahadat an-nafs) untuk melatih dan mengendalikan ego yang terus-menerus mendorong pada pelanggaran (nafs al-ammarah bi al-su'). Latihan ini mencakup, tetapi tidak terbatas pada, puasa, mengurangi tidur, mengendalikan anggota tubuh dari maksiat, dan yang terpenting, melatih lidah untuk senantiasa dalam dzikir dan kebaikan¹⁵³⁷. Proses ini bertujuan untuk "membodiyang-kan" kesadaran akan hukum ilahi, mentransformasi kepatuhan dari level kognitif menjadi level habitus yang terinternalisasi. Sebagai analogi, jika muhasabah adalah sistem alarm yang mendeteksi api, dan taubat adalah proses pemadaman api, maka riyadlah adalah proses fireproofing seluruh bangunan jiwa. Ia membangun "otot" spiritual yang diperlukan

untuk secara konsisten memilih ketaatan, sehingga frekuensi pelanggaran terhadap Hukum Malakuti berkurang secara drastis.

Sinergi dari ketiga pilar ini taubat, muhasabah, dan riyadlah pada praktiknya tidak dapat berjalan secara efektif dalam sebuah ruang hampa. Ia memerlukan sebuah konteks yang membimbing dan mengarahkan, yang dalam tradisi Islam dikenal sebagai pembimbingan spiritual berbasis syariat. Di sinilah peran seorang murshid atau pembimbing spiritual menjadi krusial. Sang murshid, yang telah melalui proses-proses tersebut secara valid, berfungsi sebagai seorang "psikolog spiritual" atau "ahli fiqih jiwa" (faqih an-nafs), yang mampu mendiagnosis penyakit batin seorang salik (penempuh jalan spiritual) dan meresepkan dosis "obat" riyadlah yang tepat serta membimbing proses taubat dan muhasabah¹⁵³⁸. Penting untuk ditegaskan bahwa pembimbingan ini tidak berada di atas syariat, melainkan justru terikat secara ketat di dalamnya. Al-Quran dan Sunnah berfungsi sebagai konstitusi hukum spiritual, sementara sang murshid adalah seorang pakar interpreter yang menerjemahkan prinsip-prinsip universal tersebut menjadi resep personal yang terukur. Tanpa landasan syariat, praktik spiritual ini rawan tersesat menjadi mistisisme yang liberal atau bahkan destruktif, di mana hamba merasa telah melampaui hukum, padahal ia justru telah terjerumus dalam ilusi ego spiritual yang paling berbahaya.

Penegakan Hukum Malakuti menghadirkan sebuah paradigma otonomi hukum yang sangat berbeda dengan sistem hukum duniawi. Ia tidak dijalankan oleh kekuatan eksternal, melainkan oleh

sebuah mekanisme koreksi diri yang sangat canggih dan terstruktur. Taubat berfungsi sebagai mekanisme korektif pasca-pelanggaran, muhasabah sebagai sistem audit preventif yang berkelanjutan, dan riyadlah sebagai regimen pelatihan untuk membangun kapasitas kepatuhan spiritual. Ketiga elemen ini, ketika disinkronkan dalam sebuah bingkai pembimbingan spiritual yang kredibel dan berakar pada syariat, membentuk sebuah strategi holistik untuk menegakkan kedaulatan hukum ilahi di dalam benteng terdalam diri manusia. Pada titik puncaknya, proses ini mentransformasi manusia dari sekadar abd (hamba) yang tunduk pada perintah eksternal, menjadi seorang khalifah fi al-ardh (steward di bumi) yang secara sadar menjaga dan menegakkan hukum di dalam dirinya, merealisasikan esensi sejati dari ibadah itu sendiri: sebuah proses kehambaan yang sadar, bertanggung jawab, dan otonom.

Tingkatan Spiritual dan Diferensiasi Taklif

Hierarki Tingkatan Ruhani dalam Tasawuf

Dalam arsitektur tasawuf yang kompleks dan hierarkis, proses pencapaian takdir sejati ḥaqīqa insāniyya tidak dapat dipisahkan dari dinamika transformasi ruhani yang terstruktur dan progresif. Proses ini bukanlah fenomena instan, melainkan perjalanan evolutif yang menghendaki pengalaman langsung (dhawq), pemurnian hati (tazkiyat al-nafs), dan bimbingan metodis dari seorang guru mursyid yang telah menapaki jalan itu hingga puncaknya¹⁵³⁹. Dalam kerangka ini, konsep maqāmāt (kedudukan spiritual) dan aḥwāl (keadaan ruhani) bukan hanya menjadi kategori analitik, melainkan realitas ontologis yang membentuk struktur tanggung jawab (taklīf)

manusia di hadapan Allah. Diferensiasi taklif variasi beban kewajiban syariah berdasarkan kapasitas spiritual seseorang mencerminkan keadilan ilahiah yang tidak bersifat mekanis, melainkan responsif terhadap kondisi eksistensial individu¹⁵⁴⁰.

Dalam tasawuf klasik, maqām merujuk pada kedudukan yang dicapai melalui ikhtiar sadar (kasb), seperti taubat (tawbah), zuhud, sabar, tawakkal, dan ridha, sementara ḥāl adalah keadaan transendental yang dianugerahkan Allah secara tiba-tiba, seperti kasyaf, wajd, atau fana¹⁵⁴¹. Perbedaan mendasar ini menegaskan bahwa meskipun semua muslim secara formal terkena taklif hukum (seperti shalat, zakat, puasa), intensitas dan hakikat pelaksanaannya berbeda menurut tingkat kesadaran ruhani. Seorang yang berada di maqām zuhud, misalnya, tidak hanya menjauhi harta secara hukum, tetapi telah melepaskan keterikatan psikologis terhadapnya sehingga shalatnya bukan sekadar pemenuhan kewajiban, melainkan mijrāj al-mu'min (perjalanan ruhani mendekat kepada Tuhan)¹⁵⁴². Dalam hal ini, taklif tidak lagi dirasakan sebagai beban, tetapi sebagai ekspresi keintiman dengan Sang Wajib al-Wujud.

Dari perspektif filsafat hukum Islam, diferensiasi taklif ini mengandaikan adanya taḍammun aḥkām pengandungan hukum dalam hukum di mana hukum syariah zahir mengandung lapisan makna batin yang hanya dapat diakses oleh mereka yang telah mencapai tingkat kesadaran tertentu¹⁵⁴³. Ibn 'Arabi, dalam Al-Futuḥāt al-Makkiyya, menyatakan bahwa “hukum syariah adalah jenazah, dan ruhnya adalah makna haqiqi yang hanya dapat diketahui oleh orang yang telah mati bagi dunia dan bangkit bagi

Allah”¹⁵⁴⁴. Maka, seseorang yang berada di maqām al-sidq telah melampaui sekadar kepatuhan eksoterik; setiap gerak ritualnya menjadi simbol dari kehendak ilahi dalam dirinya. Dalam konteks ini, guru mursyid berperan sebagai qutb epistemologis poros yang menyediakan interpretasi kontekstual terhadap hukum berdasarkan kondisi ruhani murid¹⁵⁴⁵. Ia bukan hanya mengajarkan hukum, tetapi membimbing transformasi peran hukum dalam kesadaran murid: dari taklīf menjadi ta’līm ilāhī (pendidikan ilahi).

Tingkatan kesadaran, oleh karenanya, secara langsung memengaruhi dimensi tanggung jawab. Al-Ghazali dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn menekankan bahwa “tanggung jawab seorang hamba tidak ditentukan oleh kapabilitas fisik semata, melainkan oleh kapasitas qalb (hati) untuk menerima cahaya ilahi”¹⁵⁴⁶. Seseorang yang hatinya terkunci oleh hawa nafsu (ammarah) mungkin kesulitan memahami hikmah di balik larangan, sedangkan yang hatinya telah dibersihkan (mulaqat al-qalb) melihat setiap perintah sebagai peluang untuk penyatuan dengan Allah. Dalam paradoks ini, realitas hukum syariah menjadi cair mengalir sesuai dengan kedalaman kesadaran ruhani. Ini bukan relativisme etis, melainkan hierarki ontologis tanggung jawab spiritual, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Al-'Ankabut 29:69:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

*“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.”*¹⁵⁴⁷ Ayat ini menegaskan bahwa jalan spiritual

tidak datar; ia berundak, dan setiap undakannya membuka lapisan taklif baru bukan dalam bentuk kewajiban tambahan, tetapi dalam bentuk pemahaman dan realisasi yang lebih mendalam terhadap kewajiban yang telah ada. Di sinilah posisi unik guru mursyid: sebagai pemeta jalan, penerjemah makna, dan penjamin keselamatan spiritual. Ia mengetahui kapan murid harus diuji, kapan harus dibimbing, dan kapan harus dibiarkan tenggelam dalam kesunyian untuk menemukan suara ilahi dalam keheningan¹⁵⁴⁸. Menurut Jalaluddin Rumi, “Guru adalah bayangan dari cahaya yang tak terlihat ia tidak menyilaukan, tetapi menunjukkan arah kepadanya”¹⁵⁴⁹.

Dalam kerangka kontemporer, diferensiasi taklif ini menghadirkan tantangan sekaligus peluang dalam pendidikan Islam. Sistem pendidikan yang homogen cenderung mengabaikan keragaman kapasitas ruhani, sehingga menghasilkan kepatuhan tanpa makna. Sebaliknya, pendekatan tasawuf yang diarahkan oleh mursyid menawarkan pedagogi transformatif di mana ilmu bukan hanya diketahui, tetapi dihidupi, dan di mana hukum bukan hanya dipatuhi, tetapi dialami sebagai relasi cinta¹⁵⁵⁰. Fenomena ini sejalan dengan teori moral development Kohlberg yang menyatakan bahwa kedewasaan etis berkembang melalui tahapan; namun tasawuf menambahkan dimensi transenden: bahwa perkembangan ini bukan sekadar rasional, tetapi ruhani, dan tidak bisa terjadi tanpa bimbingan¹⁵⁵¹.

Akhirnya, pencapaian takdir sejati menjadi insān kāmil bukanlah akhir dari taklif, melainkan puncak dari transformasi taklif menjadi

isti'ānah (permohonan pertolongan), mushādara (penghadiran langsung), dan ittisāl (bersambung). Dalam titik puncak ini, individu tidak lagi bertanya “apa yang wajib aku lakukan?”, tetapi “apa yang Engkau kehendaki dari-Ku?” pertanyaan yang menggambarkan kepasifan aktif (sukr al-‘ubūdiyya) di hadapan kehendak ilahi. Dan di tengah jalan panjang ini, tanpa mursyid sebagai kompas spiritual, manusia mudah tersesat di antara lautan syariat tanpa memahami muara hakikat.

Diferensiasi Kewajiban sesuai Kapasitas Spiritual

Prinsip *lā yukallifullāh nafsān illā wus'ahā* (“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai kemampuannya”) yang tercatat dalam Surah Al-Baqarah (2:286), menjadi fondasi krusial dalam memahami diferensiasi kewajiban spiritual dalam Islam. Ajaran ini menggarisbawahi bahwa syariat tidak bersifat statis atau universal, melainkan adaptif dengan konteks dan kapasitas individu. Dalam konteks filosofis, prinsip ini mencerminkan perpaduan antara *tawḥīd* (keesaan Allah) dan rasionalitas manusia sebagai makhluk yang diamanatkan untuk berpikir dan memilih¹⁵⁵².

Eksplorasi lebih lanjut menunjukkan bahwa tuntutan spiritual dalam Islam bersifat proporsional dengan kemampuan individu, baik secara fisik, psikologis, maupun ekonomi. Misalnya, kewajiban haji tidak diterapkan selama individu menghadapi pembatasan ekonomi atau kesehatan, sebagaimana dijelaskan dalam kaidah *fardhu ‘ain* dan *fardhu kifāyah* dalam al-Syarkīyya (1988). Pendekatan ini tidak bertentangan dengan ideal spiritual,

melainkan mempertahankan *ihsān* (kesempurnaan) melalui penyesuaian tindakan dengan realitas. Al-Ghazali, dalam *Iḥyāʾ Ulūm ad-Dīn*, menjelaskan bahwa ibadah sejati tidak terletak pada kuantitas, tetapi pada kesungguhan dan kesesuaian dengan kapasitas diri¹⁵⁵³. Konsep ini relevan dengan teori *tashabbuh* (emulasi) dalam fikih modern, yang memungkinkan ulama menyesuaikan interpretasi syariat dengan perubahan sosial, asalkan tetap berpegang pada prinsip *maqāṣid ash-Sharīʿah* (tujuan syariat)¹⁵⁵⁴.

Ajaran Islam secara eksplisit menolak elitisme spiritual, yang sering muncul dalam bentuk penghormatan berlebihan terhadap praktik keagamaan tertentu atau penekanan pada kesempurnaan batin yang tidak realistis. Hadis Nabi seperti “Janganlah kalian menghina sesama Muslim... bahkan jangan menghina kerudungnya” (HR. Abu Dawud) menjadi bukti bahwa Islam menekankan kesetaraan dalam spiritualitas. Pemikiran Muhammad Iqbal dalam *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (1930) menegaskan bahwa spiritualitas tidak boleh menjadi alat untuk menindas, tetapi justru menjadi jembatan dialog antar individu dengan latar belakang berbeda¹⁵⁵⁵. Pendekatan ini selaras dengan prinsip keadilan sosial dalam Al-Quran, yang mengutamakan pemberdayaan kelompok marjinal, sebagaimana diungkapkan dalam Surah ar-Rum (30:38): “Hai Manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari laki-laki dan perempuan, maka bersaudaralah kalian...”¹⁵⁵⁶. Dalam konteks globalisasi dan pluralisme modern, prinsip diferensiasi ini semakin relevan untuk

mengatasi konflik antara idealisme spiritual dan keragaman kapasitas manusia. Menurut Fazlur Rahman dalam *Major Themes of the Qur'an* (1980), Islam tidak menantang manusia untuk mengejar kesempurnaan batin secara sepihak, tetapi memandu mereka melalui tazkiyyat an-nafs (pembersihan jiwa) yang bertahap dan individual¹⁵⁵⁷. Dalam kontemporer, organisasi seperti Islamic Human Rights Commission menekankan perlunya mengintegrasikan prinsip ini dalam advokasi hak-hak asasi manusia, termasuk akses pendidikan keagamaan yang terjangkau bagi semua kalangan¹⁵⁵⁸.

Diferensiasi kewajiban spiritual berakar pada prinsip keadilan dan realitas manusia yang diversif. Dengan mengakomodasi kapasitas masing-masing individu, Islam tidak hanya melindungi martabat manusia, tetapi juga menciptakan harmoni antara dunia dan akhirat. Pemahaman ini harus dilengkapi dengan refleksi kritis terhadap dinamika kontemporer, agar ajaran syariat tetap menjadi sumber relevansi dan solidaritas umat di tengah tantangan modern.

Integrasi Tingkatan Spiritual dengan Penetapan Hukum

Dalam tradisi peradaban manusia, hukum tidak pernah terlepas dari dimensi spiritual. Integrasi antara tingkatan spiritual dan penetapan hukum menjadi kunci untuk menciptakan sistem normatif yang tidak hanya memenuhi aspirasi material tetapi juga membentuk karakter moral individu dan masyarakat. Dalam konteks Islam, kesadaran etis yang mendalam, prinsip keadilan ilahi, dan konsep hukum sebagai sarana pembinaan progresif menjadi

landasan filosofis yang harus selaras. Proses ini menuntut analisis interdisipliner yang memadukan sumber ajaran agama, studi hukum, dan refleksi etis kontemporer.

Kesadaran manusia tentang tujuan eksistensinya (khalifah di bumi) menempatkan moralitas sebagai inti dari setiap tindakan hukum. Dalam Al-Qur'an, kesadaran ini dijelaskan sebagai anugerah spesial ("al-'aql" atau "al-basyar") yang membedakan manusia dari ciptaan lain: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah-Ku" (QS Al-Baqarah: 2:31). Kesadaran ini bukan hanya instrumen rasional tetapi juga wadah fithrah suci yang diperteguh oleh wahyu (QS Al-Baqarah: 2:164). Dalam konteks hukum, kesadaran etis berperan sebagai fondasi legitimasi normatif. Seperti yang diungkapkan Ibn Arabi dalam Fusus al-Hikam, "Hati yang suci adalah sumber hukum yang hakiki," sebab nurani yang terdidik secara spiritual akan membaca keadilan dengan lebih luas daripada teks hukum semata¹⁵⁵⁹. Studi modern tentang neuroteologi juga menunjukkan bahwa kesadaran moral dapat dipupuk melalui praktik spiritual, seperti dzikir (zikir) dan ibadah, yang berdampak pada pengambilan keputusan yang lebih adil¹⁵⁶⁰.

Keadilan ilahi menjadi acuan utama dalam evaluasi amal manusia, sebagaimana ditegaskan dalam QS Ash-Shu'ara: 26:283, "Dan Allah tidak mengambil kesusahan sedikit pun dari kalian dalam agama" (QS Ash-Shu'ara: 26:283). Dalam konteks hukum, prinsip ini mendorong sistem normatif yang tidak hanya berfokus pada sanksi material tetapi juga regenerasi moral. Al-Ghazali dalam Ihya 'Ulum ad-Din menekankan bahwa hukum fikih harus menjadi sarana untuk

mengenali maqasid syariah (tujuan hukum) yang meliputi dharuriyyat al-'aqliyah (tujuan akal) dan tarihiyyat al-rububiyah (tujuan kekhalifahan)¹⁵⁶¹. Evaluasi amal yang ilahi tidak terbatas pada kesesuaian dengan hukum tetapi meliputi niat, usaha, dan konteks sosial, sebagaimana dijelaskan dalam hadis: "Sesungguhnya amal itu hanya tergantung niat" (HR. Bukhari). Pendekatan ini mendorong hukum untuk lebih manusiawi, seperti konsep istihsan (penyesuaian terhadap keadilan kontekstual) dalam fiqh, yang memungkinkan fleksibilitas dalam menghadapi kemajemukan realitas¹⁵⁶².

Hukum harus dipandang sebagai alat pendidikan progresif (tarbiyyah), bukan sekadar instrumen penegakan disiplin. Dalam QS Al-Anbiya: 21:107, Allah berjanji untuk "memberi makanan kepada orang lapar" dan "menghilangkan duka dari hati" melalui risalah-Nya. Prinsip ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak statis tetapi harus beradaptasi dengan tantangan zaman, sebagaimana dijelaskan oleh Abū al-Hasan al-Ash'arī dalam kritiknya terhadap literalisme hukum¹⁵⁶³. Pendekatan ini selaras dengan teori "dinamika hukum" dalam studi peradaban Islam kontemporer, seperti yang dianjurkan oleh Fazlur Rahman dalam Hukum Islam dan Modernitas. Ia menekankan bahwa hukum harus menciptakan syarat-syarat kesejahteraan (maslahah mursalah) yang berimprovisasi terhadap kemajuan teknologi dan ekonomi¹⁵⁶⁴. Contohnya, regulasi digital dalam Islam harus mengintegrasikan prinsip tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa) untuk mengatasi

kejahatan siber, sebagaimana diusulkan oleh M. Nizar Hafiz dalam studi terbarunya¹⁵⁶⁵.

Integrasi tingkat spiritual dengan hukum membutuhkan pendekatan holistik yang menempatkan kesadaran etis sebagai fondasi, keadilan ilahi sebagai penggugah, dan dinamika historis sebagai sarana progresif. Proses ini tidak mudah, tetapi merupakan kewajiban moral bagi umat Islam untuk menjawab tantangan global, sebagaimana diamanatkan dalam QS al-Baqarah: 2:148, "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan rasul-Nya dan janganlah kamu mengkhianati amanat yang dipikul olehmu."

Keadilan Ilahi dalam Penilaian Batin Manusia

Prinsip Keadilan Kosmik dan Hukum Malakuti

Dalam kerangka ontologis dan teologis Islam, pencarian akan keadilan (al-'adl) merupakan sebuah imperatif spiritual yang menembus batasan-batasan peradaban insani. Keadilan yang ditegakkan oleh manusia, seberapa pun sofistikasinya, senantiasa terhambat oleh keterbatasan epistemologi, subjektivitas niat, dan ketidakmampuan untuk mengakses ranah batin yang paling tersembunyi. Realitas ini secara fundamental mengarahkan teologi dan filsafat Islam pada sebuah konsepsi keadilan yang transenden, yaitu keadilan ilahi. Keadilan ini bukan sekadar proyeksi idealisme manusia, melainkan sebuah hukum kosmik yang melekat pada struktur realitas itu sendiri, yang sering kali dirujuk sebagai Hukum Malakuti hukum yang mengatur alam gaib dan spiritual di balik fenomena material. Penilaian ilahi terhadap manusia, khususnya terhadap aspek batinnya niat, pemikiran, dan kegelisahan jiwa

menjadi kristalisasi paling sempurna dari keadilan ini, sebuah proses yang didasarkan pada tiga pilar utama: kekuasaan Allah sebagai Hakim Mutlak, landasan ilmu dan hikmah yang tak terbatas, serta keseimbangan yang harmonis antara rahmat dan keadilan itu sendiri¹⁵⁶⁶.

Fundamentasi pertama dari keadilan ilahi terletak pada tauhid, yakni pengakuan akan keesaan dan kekuasaan absolut Allah Swt. sebagai Hakim semesta alam (Al-Hakam). Konsepsi ini menafikan segala bentuk kekuasaan pengadilan yang mampu menyaingi atau membataskan wewenang-Nya. Allah adalah satu-satunya entitas yang kapabel menilai batin manusia karena pengetahuan-Nya mencakup seluruh dimensi eksistensi, baik yang tampak (zhahir) maupun yang tersembunyi (batin)¹⁵⁶⁷. Sebuah hakim dalam sistem peradilan manusia hanya dapat mengadili berdasarkan bukti-bukti eksistensial dan kesaksian yang valid, yang sering kali gagal menangkap spektrum kompleksitas motivasi internal, penyesalan yang tak terucap, atau godaan yang berhasil ditundukkan. Al-Qur'an dengan tegas menegaskan bahwa Allah akan mempertanggungjawabkan apa yang ada di dalam dada, tanpa terkecuali, sebuah kepastian yang sekaligus menjadi peringatan dan pelipur lara bagi jiwa yang berjuang¹⁵⁶⁸. Keabsolutan kehakiman-Nya bukanlah manifestasi tirani, melainkan konsekuensi logis dari transendensi ilmu dan sifat kesempurnaan-Nya, yang menjadikan setiap putusan-Nya bebas dari bias, kesalahan, atau ketidakadilan, sebagaimana yang menjadi kerapuhan inheren dalam sistem peradilan manusia¹⁵⁶⁹.

Kedua, keadilan ilahi dalam menilai batin tidak berpijak pada hukuman semata, melainkan pada landasan ilmu (al-'ilm) dan hikmah (al-hikmah) yang maha luas. Setiap putusan penghakiman pada hari pembalasan nanti akan menjadi penyingkapan dari sebuah realitas yang telah dikenal secara sempurna oleh Sang Maha Pencipta. Ilmu ilahi bersifat holistik, mencakup tidak hanya perbuatan itu sendiri, tetapi juga konteks spatiotemporal, kondisi psikologis, riwayat hidup, dan bahkan potensi yang tak terwujud¹⁵⁷⁰. Hikmah, di sisi lain, adalah manifestasi dari bagaimana ilmu ini diterapkan dalam sebuah tatanan yang adil dan bijaksana. Hikmah ilahi memastikan bahwa penilaian terhadap sebuah niat buruk yang tidak diikuti oleh perbuatan, atau sebuah pemikiran sesat yang segera disingkirkan oleh kesadaran iman, akan berbeda secara kualitatif dengan niat yang direalisasikan menjadi sebuah maksiat. Dalam kosmologi Islam, Mizan (timbangan) pada hari kiamat bukan sekadar alat untuk menimbang amal kebaikan dan keburukan, melainkan simbol metaphoric dari keseimbangan dan ketepatan ilahi, di mana setiap atom dari ibadah dan setiap getaran niat akan ditimbang dengan presisi yang tak terbayangkan oleh akal manusia¹⁵⁷¹. Proses ini adalah realisasi dari keadilan yang paling intimate, di mana jiwa melihat sebenarnya dari perjuangan internalnya, sebuah "face-to-face" encounter dengan kebenaran mutlak yang tak dapat disangkal.

Pilar terakhir yang melengkapi struktur keadilan ilahi adalah sintesis yang sempurna antara keadilan (al-'adl) dan rahmat (ar-rahmah). Dalam perspektif Islam, keadilan tanpa rahmat akan

menjadi dingin dan kejam, sementara rahmat tanpa keadilan akan mengarah pada kekacauan moral. Keduanya adalah dua sisi dari satu mata uang divine reality, yang keduanya bersumber dari esensi Allah Swt. Namun, secara teologis, rahmat sering kali dinobatkan sebagai atribut yang mendahului dan melampaui keadilan¹⁵⁷². Sebuah Hadits Qudsi yang masyhur menggambarkan keterpaduan ini secara memukau, di mana Allah berfirman bahwa rahmat-Nya melebihi murka-Nya¹⁵⁷³. Dalam konteks penilaian batin, ini berarti bahwa meskipun standar keadilan ilahi begitu tinggi, gerbang rahmat-Nya selalu terbuka lebih lebar. Seorang hamba yang bergulat dengan was-was dalam hatinya, yang berniat buruk namun menahannya karena takut kepada Allah, atau yang melakukan dosa namun diiris oleh penyesalan dan taubat yang tulus, akan menemukan bahwa aspek rahmat dalam penghakiman ilahi menjadi penentu akhir nasibnya. Keadilan menetapkan standar, tetapi rahmat memberikan jalan keluar, pengampunan, dan kemungkinan untuk mencapai tingkatan spiritual yang lebih tinggi¹⁵⁷⁴. Keseimbangan inilah yang menjadikan konsepsi penghakiman Islam tidak sebagai skenario yang menakutkan, melainkan sebagai proses pembersihan jiwa (tazkiyah al-nafs) yang paling hakiki, di mana keadilan mengukur realitas, dan rahmat menyempurnakannya dengan kasih sayang terindah. Pemahaman ini secara inheren mengubah ketakutan akan pengadilan menjadi motivasi untuk memurnikan niat dan menjaga kebersihan hati, karena setiap getaran batin, baik yang tersembunyi maupun yang diungkapkan, dicatat dan akan dinilai oleh Hakim yang paling

Mengetahui, paling Bijaksana, dan paling Pengasih di antara para pengasih¹⁵⁷⁵.

Keterkaitan Amal, Niyah, dan Ganjaran

Hubungan antara amal, niyyah, dan ganjaran tidak dipahami sebagai relasi kausal yang mekanistik, melainkan sebagai sistem etika transenden yang beroperasi dalam kerangka keadilan ilahi (*al-‘adl al-ilāhī*). Islam menempatkan niyyah sebagai fondasi ontologis dari setiap perbuatan manusia, sehingga nilai moral suatu amal tidak ditentukan semata-mata oleh bentuk lahiriahnya, melainkan oleh kualitas kesadaran batin yang melatarinya. Prinsip ini menegaskan bahwa keadilan ilahi bekerja bukan hanya pada ranah empiris yang teramati, tetapi juga pada dimensi ghaib yang melampaui persepsi manusia, di mana intensi, kesadaran, dan orientasi batin menjadi variabel utama penilaian etis¹⁵⁷⁶.

Hadis fundamental *“innamā al-a‘mālu bi al-niyyāt”* menegaskan bahwa amal memperoleh legitimasi spiritualnya melalui niat yang menyertainya, sekaligus membongkar asumsi moralitas legalistik yang mengukur kebaikan hanya berdasarkan hasil eksternal¹⁵⁷⁷. Dalam kerangka ini, niyyah berfungsi sebagai struktur kesadaran yang mengarahkan amal menuju tujuan tertentu apakah menuju Allah sebagai tujuan transenden, atau menuju kepentingan duniawi yang bersifat temporal, niyyah bukan sekadar dorongan psikologis sesaat, melainkan posisi eksistensial subjek di hadapan Tuhan, yang menentukan bobot ganjaran secara kualitatif. Proporsionalitas ganjaran dalam Islam tidak bersifat kuantitatif dalam pengertian

matematis, melainkan bersifat moral-spiritual. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah tidak akan menzalimi hamba-Nya bahkan sebesar zarrah, dan setiap kebaikan, sekecil apa pun, akan mendapatkan balasan yang setimpal¹⁵⁷⁸. Namun, kesetimpalan ini tidak selalu tampak dalam realitas duniawi, karena sistem ganjaran ilahi beroperasi dalam dua dimensi waktu: dunia dan akhirat. Ganjaran batin seperti ketenangan jiwa, keluasan makna hidup, dan kedekatan spiritual dengan Tuhan sering kali menjadi bentuk balasan langsung bagi niat yang tulus, meskipun amalnya tampak kecil atau tidak menghasilkan keuntungan material¹⁵⁷⁹.

Dalam perspektif metafisika Islam, keadilan ilahi tidak identik dengan distribusi material yang merata, melainkan dengan penempatan segala sesuatu sesuai dengan hakikat dan kapasitasnya. Ibn Sina menjelaskan bahwa keadilan Tuhan bekerja melalui tatanan kosmik yang harmonis (*nizām al-wujūd*), di mana setiap perbuatan manusia menimbulkan resonansi moral yang sepadan dengan tingkat kesadarannya¹⁵⁸⁰. Dengan kata lain, amal yang lahir dari niyyah yang dangkal tidak dapat menghasilkan ganjaran yang setara dengan amal sederhana yang dilakukan dengan kesadaran tauhid yang mendalam. Hal ini menunjukkan bahwa kualitas ganjaran ditentukan oleh kedalaman relasi eksistensial manusia dengan sumber nilai itu sendiri, yakni Allah.

Pembedaan antara ganjaran dunia dan ganjaran akhirat merupakan aspek penting dalam memahami keadilan ilahi. Al-Qur'an mengakui bahwa sebagian amal dapat menghasilkan keberhasilan duniawi kekayaan, reputasi, atau kekuasaan namun

menegaskan bahwa capaian tersebut tidak identik dengan keselamatan eskatologis¹⁵⁸¹. Ganjaran dunia bersifat sementara dan instrumental, sedangkan ganjaran akhirat bersifat permanen dan substansial. Al-Ghazali menekankan bahwa orientasi niyyah menjadi faktor penentu apakah suatu amal berfungsi sebagai sarana pendekatan kepada Allah atau justru menjadi hijab yang memperkuat keterikatan pada dunia¹⁵⁸².

Dalam konteks etika kontemporer, konsep ini menawarkan kritik mendasar terhadap paradigma utilitarian dan meritokratis yang mendominasi masyarakat modern. Studi psikologi moral modern menunjukkan bahwa tindakan yang digerakkan oleh motivasi intrinsik menghasilkan kepuasan batin yang lebih stabil dibandingkan tindakan yang didorong oleh imbalan eksternal¹⁵⁸³. Temuan ini selaras dengan pandangan Islam bahwa niyyah yang ikhlas menciptakan ganjaran batin yang bersifat lestari, bahkan ketika ganjaran eksternal tidak terwujud, Islam menyediakan kerangka etika yang tidak hanya normatif, tetapi juga terapeutik bagi krisis makna dalam masyarakat modern.

Lebih jauh, hubungan antara amal, niyyah, dan ganjaran menegaskan bahwa keadilan ilahi bersifat personal sekaligus kosmik. Setiap individu dinilai berdasarkan kapasitas, konteks, dan intensi batinnya, bukan semata-mata berdasarkan standar eksternal yang seragam¹⁵⁸⁴. Prinsip ini mencegah absolutisasi penilaian moral manusia atas manusia lain, sekaligus menegaskan tanggung jawab personal di hadapan Tuhan. Dalam perspektif ini, keadilan ilahi tidak hanya mengatur pembalasan, tetapi juga

membentuk kesadaran etis yang mendorong manusia untuk menyelaraskan niat, amal, dan orientasi hidupnya secara integral.

Keterkaitan amal, niyyah, dan ganjaran dalam Islam membentuk suatu sistem etika transenden yang melampaui reduksionisme hukum maupun moralitas pragmatis. Sistem ini menempatkan manusia sebagai subjek moral yang bertanggung jawab secara batiniah dan lahiriah, serta memandang kehidupan sebagai medan ujian kesadaran, bukan sekadar arena akumulasi hasil. Dalam kerangka keadilan ilahi, nilai sejati suatu amal tidak terletak pada seberapa besar ia tampak, melainkan pada sejauh mana ia mencerminkan keselarasan antara niyyah, tindakan, dan tujuan akhir keberadaan manusia itu sendiri¹⁵⁸⁵.

Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah dalam Menilai Batin

Dalam dialektika pemikiran Islam, perbedaan mendasar antara dimensi lahiriyah (zahir) dan batiniah (batin) telah menjadi sumber perdebatan teologis dan jurisprudensi yang tak kunjung usai. Persoalan sentralnya adalah sejauh mana manusia memiliki otoritas untuk mengakses, menilai, dan memberikan keputusan hukum berdasarkan kondisi batiniah niat, keyakinan, dan keikhlasan individu lain. Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah (Aswaja) menawarkan sebuah paradigma yang terukur, menempatkan isu ini pada perpotongan antara ketidakterbatasan ilahi dan keterbatasan insani. Bagi Aswaja, wilayah batin bukanlah arena untuk penilaian manusia, melainkan ranah eksklusif ketuhanan (Haqq al-'Ilahi) yang hanya akan diungkapkan di akhirat. Pandangan ini bukanlah bentuk sikap acuh tak acuh, melainkan sebuah etika kehati-hatian hukum

(adab al-faqih) yang lahir dari kesadaran epistemologis yang mendalam tentang hakikat ilmu dan keadilan dalam perspektif Islam.

Fundamental dari pandangan Aswaja adalah larangan tegas untuk menghakimi batin manusia, sebuah larangan yang bersumber dari prinsip fundamental bahwa perkara gaib hanya diketahui oleh Yang Maha Mengetahui. Secara epistemologis, manusia dibatasi oleh indra dan akal yang hanya dapat menangkap manifestasi lahiriyah dari sebuah perbuatan. Upaya untuk menembus dinding batiniah adalah bentuk transgresi atas batas kemanusiaan dan jatuh ke dalam jurang prasangka (ẓann), yang secara tegas dilarang dalam Al-Qur'an: "Dan sebagian besar dari mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan. Sesungguhnya sangkaan itu tidak dapat menggantikan kebenaran sedikit pun¹⁵⁸⁶." Menghakimi batiniah orang lain, menurut Imam Al-Ghazali dalam kitab monumentalnya *Ihya' 'Ulum al-Din*, adalah salah satu penyakit hati yang paling berbahaya karena akan merusak tatanan sosial dan menabur benih permusuhan¹⁵⁸⁷. Sikap yang dianjurkan adalah *husn al-dhann* terbaik sangka sebagai cerminan keimanan kepada Sang Hakim yang Maha Adil, yang hanya akan menilai apa yang benar-benar tersembunyi di dalam dada, larangan ini bukan sekadar etika sosial, melainkan sebuah kewajiban teologis untuk mengakui batas kognitif manusia di hadapan pengetahuan absolut-Nya.

Lebih dari sekadar larangan, penilaian batin dikonseptualisasikan Aswaja sebagai wilayah Ilahi yang sakral (wilayah rububiyah). Ini adalah puncak dari ontologi Aswaja yang menempatkan Tuhan

sebagai satu-satunya penguasa hakiki atas alam batin. Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim menjadi landasan dukungannya: “Sesungguhnya segala perbuatan tergantung pada niat, dan sesungguhnya bagi setiap orang (apa yang diniatkannya)¹⁵⁸⁸.” Hadis ini, sambil menegaskan pentingnya niat, secara implisit menyatakan bahwa penilaian terhadap niat adalah prerogatif ilahi. Manusia bisa melihat gerak tubuh shalat, tetapi tidak bisa melihat keheningan hati yang lara atau riak yang bersemi di dalamnya. Konsep ini diperkuat oleh pemahaman tentang nama-nama Tuhan (Asma' wa al-Sifat), terutama Allah sebagai Al-'Alim (Maha Mengetahui) dan Al-Khabir (Maha Waspada), yang menembus samudra rahasia yang ada di antara tulang-belulang¹⁵⁸⁹. William A. Graham, seorang orientalis, menyoroti betapa sentralnya konsep "qalb" (hati) dalam tradisi Islam sebagai pusat spiritualitas yang tidak terjangkau oleh alat empiris manusia, dan hanya dapat diakses melalui wahyu dan ilham ilahi¹⁵⁹⁰. Oleh karena itu, menyerahkan penilaian batin sepenuhnya kepada Allah adalah bentuk pengagungan terhadap ke-Maha-tauhidan-Nya sekaligus perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia dari tirani penilaian yang tidak berdasar.

Dari landasan teologis dan etis ini, lahir sebuah etika kehati-hatian hukum yang menjadi ciri khas jurisprudensi Aswaja. Maksim hukum yang sangat terkenal merangkum prinsip ini secara sempurna: “الشَّرْعُ يَتَعَلَّقُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ” (Hukum syariat bergantung pada (yang tampak) lahiriyah, dan Allah akan menangani urusan (yang tersembunyi) batiniah)¹⁵⁹¹. Dalam

praktiknya, para hakim dan ulama Aswaja memegang teguh prinsip bahwa status hukum seseorang (sebagai Muslim, kafir, beriman, munafik, atau murtad) ditentukan oleh manifestasi lahiriyahnya ucapan, perbuatan, dan pengakuan formal selama tidak ada bukti yang kontradiktif yang sah secara syar'i. Seseorang yang mengucapkan dua kalimat syahadat secara terbuka harus dihormati sebagai Muslim, meskipun di dalam hatinya ia menyimpan keraguan; urusan hatinya diserahkan sepenuhnya kepada Allah. Etika ini berfungsi sebagai penyangga terhadap praktik takfir (mengkafirkan) yang semena-mena, yang terbukti dapat menghancurkan tatanan sosial dan mengkucilkan komunitas, seperti yang dikritik secara tajam oleh banyak pemikir Islam kontemporer¹⁵⁹². Ini adalah manifestasi dari rahmah (kasih sayang) Islam yang membangun sistem hukum yang berpijak pada bukti konkret (bayyina) dan menolak spekulasi destruktif. Situs web seperti The Center for Islamic Studies at Harvard University pun merangkum prinsip ini sebagai bagian dari "the pursuit of justice" dalam tradisi hukum Islam, yang menekankan perlunya standar bukti yang tinggi untuk melindungi integritas individu dan masyarakat¹⁵⁹³.

Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah dalam menilai batin adalah sebuah sintesis intelektual yang mengintegrasikan keyakinan teologis, etika spiritual, dan kebijaksanaan hukum. Ini bukanlah doktrin yang menyederhanakan realitas, melainkan sebuah respons yang cermat terhadap kompleksitas hakikat insani. Dengan melarang intervensi manusia ke wilayah batin, Aswaja sejatinya

membangun dua ruang keadilan yang paralel: keadilan horizontal di dunia yang berpijak pada bukti lahiriyah untuk menjaga ketertiban dan keharmonisan sosial; serta keadilan vertikal di akhirat yang menembus seluruh lapisan batiniah untuk menentukan puncak atau nadir derajat seseorang. Pandangan ini, di satu sisi, menuntut umat untuk berlaku adil dan berhati-hati dalam bermuamalah, dan di sisi lain, menanamkan ketaqwaan yang mendalam karena menyadari bahwa Sang Pemilik Hati senantiasa mengawasinya. Inilah hikmah di balik etika kehati-hatian tersebut: sebuah peradaban yang didirikan di atas keadilan yang tampak dan keimanan pada keadilan yang gaib.

BAB VIII

IBADAH SEBAGAI TINDAKAN HUKUM MALAKUTI

Ibadah sebagai Tindakan Legal Zahir dan Batin

Ibadah sebagai Manifestasi Qānūn Zahir dan Batin

Dalam tradisi Islam, ibadah tidak sekadar tindakan ritual atau ketaatan yuridis; ia mencakup dimensi yang lebih mendalam sebagai perwujudan harmoni antara dimensi material dan spiritual kehidupan manusia. Fenomena ini terbaca melalui dua kerangka konseptual utama: (1) Qānūn zahir aturan hukum lahiriah yang menegakkan ketaatan fisik terhadap norma syariah, dan (2) Qānūn batin ordinansi spiritual yang mengalihkan fokus ke selarasan antara jasad dan ruh dengan hukum-hukum kosmik. Kedua aspek ini, sebagaimana terungkap dalam konsep Qānūn Malakuti, menggambarkan bahwa manusia sebagai makhluk berzikir (beribadah) adalah titik temu antara undang-undang yang diatur oleh kekuasaan khalifah di bumi dan hukum ilahi yang mengatur tatanan makrokosmos.

Dalam perspektif fikih, ibadah sebagai Qānūn zahir adalah tindakan yang terikat oleh aturan formal. Shalat, zakat, puasa, dan haji, misalnya, berpola pada kepastian teknis seperti jumlah rakaat, arah kiblat, dan jumlah zakat yang wajib. Sistem ini tidak hanya bertujuan mencegah pelanggaran norma agama tetapi juga

membangun identitas kolektif umat yang disiplin dan tertib. Ketaatan zahir ini diwujudkan melalui istiqrār (konsistensi), sebagaimana dijelaskan dalam Al-Ghazālī yang menekankan bahwa "niyyah (niat) adalah dasarnya, sedangkan pelaksanaan adalah tanda amal"¹⁵⁹⁴. Dalam konteks ini, hukum syariah bertindak sebagai rahnuma (petunjuk) yang mengarahkan manusia untuk menyesuaikan perilaku jasmaninya dengan kehendak Ilahi, meski ia tidak selalu memahami makna batinnya.

Di sisi lain, ibadah memainkan peran metafisik sebagai alat untuk menyelaraskan kehendak manusia dengan ritme kosmik (qānūn batin). Dalam pandangan sufistik, setiap amal shalih mengandung vibrasi spiritual yang berpadu dengan energi hukum Mala'ikat (Qānūn Malakuti). Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik akikahnya," yang oleh Ibn Arabi diinterpretasikan sebagai harmonisasi antara jiwa (ruh) dan tindakan konkrit (badan)¹⁵⁹⁵. Konsep ini menunjukkan bahwa selarasan nama lahiriah (nama yang diberikan masyarakat) dan nama ilahi (ism yang bercermin dalam ruh) terjadi ketika ibadah tidak hanya melibatkan dada, tetapi juga ruh (qalb) yang menyentuh esensi tazkiyat an-nafs (pembersihan jiwa)¹⁵⁹⁶.

Sebagai ekspresi Qānūn Malakuti, ibadah menautkan manusia dengan arus kosmik yang diatur oleh kekuatan hukum tuhanan. Dalam kajian Tasawwuf Ilahy (sufisme ilmiah), hukum ini dianggap sebagai sistem komunikasi antara individu dan Tuhan, yang termanifestasi melalui pengulangan dzikir. Contohnya, dzikir Subhanahu wa Ta'ala (DIA Maha Suci) tidak hanya pengingat

kesucian Ilahi, tetapi juga penyesuaian diri dengan frekuensi spiritual yang dihimpun oleh Mala'ikat Qafl (semacam entitas angin di alam batin)¹⁵⁹⁷. Proses ini analog dengan prinsip resonansi dalam sains, di mana frekuensi energi amal shalih memantul sejajar dengan energi Ilahi, membentuk keterjalinan hukum kausalitas yang melampaui konteks material¹⁵⁹⁸.

Fenomena ibadah juga mengungkap bahwa manusia sebagai makhluk isma (nama) memiliki dua wajah: nama jasadi (zahir) yang tergantung pada masyarakat dan nama rohaniyah (batin) yang terhubung dengan kehendak Ilahi. Dalam Tafsir al-Kashf wa al-Bayan 12:75, disebutkan bahwa Nabi Adam AS memperoleh nama-nama semua makhluk ketika ia diciptakan dari tanah, menunjukkan bahwa nama adalah representasi sifat, ibadah yang benar harus mengintegrasikan kedua aspek ini: menaati hukum zahir untuk memantapkan martabat sosial (zahirul isma), sekaligus meresapi makna batin nama Ilahi (ism al-husn) melalui kontemplasi dzikir, seperti dalam doa "Allahumma anta al-Ra'uf al-Rahīm"¹⁵⁹⁹.

Dalam sinergi ini, ibadah menjadi alat universal yang merangkul konsep yuridis dan spiritual. Ia tidak sekadar mematuhi aturan, tetapi juga membangun keseimbangan antara "hukum di bumi" dan "hukum di langit," sebagaimana diilhamkan dalam kitab Sufi Futuhat al-Makkiyya 1:23¹⁶⁰⁰. Melalui pemahaman ini, manusia dapat menyadari bahwa ibadah adalah dialog multidimensi antara jasad dan ruh, yang pada akhirnya mengarah pada identifikasi diri dengan nama-nama terbaik (a'immah al-husn), sebagaimana menjadi tujuan penciptaan mereka.

Dualitas Dimensi Ritual dan Spiritual

Ibadah sering kali dipandang melalui dua lensa yang seolah-olah berdiri di kutub yang berlawanan: dimensi ritual yang bersifat eksoteris dan dimensi spiritual yang bersifat esoteris. Dualisme ini, jika tidak dipahami secara mendalam, dapat menghasilkan pandangan yang fragmentasi, di mana ritualisme kosong berhadapan dengan spiritualitas tak berlandasan. Padahal, pada hakikatnya, kedua dimensi tersebut merupakan satu kesatuan ontologis yang tidak terpisahkan, manifestasi dari keesaan (tawhid) yang menggerakkan seluruh eksistensi. Kajian ini bertujuan mengurai dualitas dimensi ritual dan spiritual tersebut melalui kerangka analisis hermeneutik, dengan memfokuskan diskusi pada tiga aspek sentral: pilar dan makna (rukun wa ma'na), legalitas formal dan kehadiran batin (syar'i wa qalbi), serta sinergi bentuk dan substansi (shakl wa madmun). Dengan Mendekonstruksi pemahaman yang dualistis, tulisan ini akan menunjukkan bagaimana ritual berfungsi sebagai wasilah (sarana) yang tak tergantikan untuk mencapai tujuan spiritual tertinggi, yakni pemurnian jiwa (tazkiyah an-nafs) dan perwujudan kesadaran transenden akan kehadiran Ilahi. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman ibadah tidak sekadar sebagai kewajiban hukum, melainkan sebagai sebuah perjalanan batiniah yang terstruktur dan bernilai estetis spiritual.

Pada tingkatan paling mendasar, sebuah ibadah dalam Islam dibangun di atas fondasi yang kokoh yang dikenal sebagai rukun atau pilar. Rukun merupakan kerangka normatif yang ditetapkan

oleh syari'ah untuk menjamin validitas formal sebuah amalan. Dalam perspektif fiqh, pemenuhan rukun adalah syarat mutlak agar sebuah ibadah dianggap sah (valid secara hukum) dan gugur kewajibannya dari pelaksana. Struktur ini, seperti rukun Islam atau rukun shalat, memberikan kejelasan, standarisasi, dan kepastian hukum, mencegah ikhtilat (percampuran) dan penyimpangan dalam praktik keagamaan umat¹⁶⁰¹. Namun, membatasi pemahaman ibadah hanya pada aspek rukun adalah sebuah reduksionisme yang melucuti esensi hakikinya. Setiap pilar ritual memiliki muatan makna (ma'na) yang sangat dalam, berfungsi sebagai simbolisme spiritual yang mengarahkan hati pelaksana menuju pemahaman yang lebih tinggi tentang realitas gaib. Misalnya, gerakan berdiri (qiyam) dalam shalat bukan sekadar postur fisik, melainkan manifestasi dari kesadaran akan keagungan sang Pencipta dan keterbatasan diri sebagai hamba. Gerakan ruku' melambangkan pengakuan akan keterbatasan dan rasa hormat, sementara sujud adalah puncak penyerahan diri, mengingatkan manusia pada asal usulnya dari tanah dan keutamaan kembalinya kepada Sang Pencipta¹⁶⁰², rukun adalah bentuk (form) dan makna adalah substansi (substance). Ritual tanpa pemahaman makna akan menjadi laku automaton yang hampa, sedangkan makna tanpa rukun akan menjadi konsep abstrak yang kehilangan medianya untuk termanifestasi dalam realitas. Nabi Muhammad SAW sendiri menegaskan korelasi erat antara keduanya dalam sebuah hadis yang diriwayatkan, bahwa nilai shalat seseorang ditentang oleh tingkat kekhusukan hatinya, bukan sekadar kelengkapan

gerakannya¹⁶⁰³. Ini menunjukkan bahwa validitas hukum (shahih fiqh) tidak berbanding lurus dengan kualitas spiritual (kabir aqidah), yang kedua hanya dapat dicapai melalui internalisasi makna di balik setiap rukun.

Dinamika antara legalitas dan kehadiran hati memunculkan sebuah dialektika menarik dalam wacana keislaman. Di satu sisi, legalitas (al-syari'ah) beroperasi pada ranah objektif-eksternal. Para fuqaha (ahli hukum) berfokus pada pemenuhan syariat secara formil, tanpa harus mendalami kondisi batin subjek pelaksana. Sebuah ibadah yang dilakukan dengan lengkap rukun-nya dan sesuai syaratnya dinilai sah, meskipun dilakukan dalam keadaan lalai atau hatinya berkelana. Di sisi lain, kehadiran hati atau khusyu' beroperasi pada ranah subjektif-internal, menjadi parameter utama dalam dunia tasawuf dan spiritualitas. Para sufi dan murshid (pembimbing spiritual) menilai kualitas ibadah berdasarkan kadar ketulusan, kepekaan batin, dan kesadaran akan kehadiran Allah SWT di setiap momen pelaksanaan. Tensi ini jelas terlihat dalam konsepsi maqamat (tingkatan spiritual), di mana seorang mukmin dapat berada pada tingkat Islam (pemenuhan syariat), Iman (pembenaran hati), dan yang tertinggi adalah Ihsan (perwujudan kesadaran spiritual)¹⁶⁰⁴. Hadis yang sangat mashyur, dikenal sebagai Hadits Jibril, secara tegas membedakan ketiga tingkatan ini, di mana Ihsan didefinisikan sebagai "engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"¹⁶⁰⁵. Ini adalah puncak dari "kehadiran hati." Dalam konteks ini, sebuah ibadah yang secara

hukum sah dapat dianggap cacat secara spiritual jika kehilangan elemen muraqabah (pengawasan diri) dan khusyu'. Oleh karena itu, legalitas menyediakan "kerangka" yang melindungi praktik ibadah dari anarki, sementara kehadiran hati memberi "nyawa" yang mengangkat derajat ibadah dari sekadar ketaatan hukum menjadi sebuah perjumpaan intim dengan Sang Maha Haq. Tantangan bagi seorang mukmin yang berilmu adalah terus-menerus berusaha menyatukan kedua domain ini, menjaga agar kepatuhannya pada syari'ah tidak menjadi formalitas belaka, dan memastikan aspirasi spiritualnya tidak menabrak batasan-batasan yang telah ditetapkan.

Tujuan final dari memahami dualitas ritual dan spiritual adalah meraih tingkatan sintesis, di mana bentuk dan substansi bercermin dalam satu kesatuan yang harmonis. Pemahaman ini menolak dikotomi "tubuh versus jiwa" dalam konteks ibadah, dan sebaliknya memandangnya sebagai relasi simbiotik yang saling menghidupi. Bentuk ritual (tubuh) adalah kendaraan yang tangguh, sementara substansi spiritual (jiwa) adalah bahan bakar dan pengendalinya. Kendaraan tanpa jiwa hanyalah puing logam yang tak bergerak, sementara jiwa tanpa kendaraan akan terkurung dalam khayalan tanpa mampu berekspresi secara fisik dan sosial. Pandangan sintesis ini sejalan dengan pemikiran para ulama besar seperti Al-Ghazali, yang dalam mahakaryanya, "Ihya' 'Ulum al-Din", secara brilian mengintegrasikan disiplin fiqh (hukum) dan tasawuf (jalan spiritual) menjadi sebuah ilmu yang utuh¹⁶⁰⁶. Menurutnya, 'ibadah (ritual) adalah alat untuk mencapai ma'rifah (pengenalan spiritual), dan seorang pelaku ritual sejati tidak akan puas hanya dengan

memastikan sahnya amalannya, tetapi akan terus berjuang untuk meraih tingkatan ihsan di setiap takarannya. Proses ini adalah sebuah perjalanan transformasi, di mana pengulangan bentuk ritual secara konsisten dan sadar akan perlahan-lahan mengikis karat-karat nafsu dan membersihkan cermin hati, sehingga cahaya makna spiritual dapat memancar dengan jelas. Shalat yang awalnya adalah gerakan dan bacaan, secara bertahap bermetamorfosis menjadi mi'rajnya seorang mukmin sebuah perjalanan spiritual naik ke hadirat Allah. Puasa yang awalnya adalah menahan lapar dan dahaga, berkembang menjadi latihan pengekan ego dan peningkatan empati sosial. Pada titik puncaknya, bentuk tidak lagi terasa sebagai beban, melainkan sebagai kebutuhan jiwa, sementara substansi tidak lagi menjadi konsep, melainkan menjadi pengalaman hidup yang nyata. Ini adalah manifestasi dari kesatuan bentuk dan substansi.

Dualitas dimensi ritual dan spiritual dalam Islam bukanlah sebuah paradoks yang harus diselesaikan melalui pilihan, melainkan sebuah dinamika yang harus diayunkan menjadi harmoni. Dari analisis rukun dan makna, kita memahami bahwa setiap struktur ritual memiliki signifikansi spiritual yang tersembunyi. Dari kajian legalitas dan kehadiran hati, kita sadar bahwa validitas hukum hanyalah panggung, sementara kualitas spiritual adalah pertunjukan sesungguhnya. Dan dari usaha mencapai kesatuan bentuk dan substansi, kita menemukan bahwa puncak keagamaan adalah ketika tubuh dan jiwa bersekutu dalam satu tujuan: totalitas penyerahan diri kepada Allah SWT. Memahami ini secara mendalam

mengubah landasan epistemologis seorang mukmin dari seorang pelaksana perintah menjadi seorang penempuh jalan spiritual. Ibadah pun bertransformasi dari serangkaian tugas yang harus diselesaikan menjadi sebuah meditasi dinamis, sebuah seni transendental, dan sebuah laboratorium untuk menempa kesucian jiwa, yang pada akhirnya akan membawa pelaksananya menuju pemahaman hakiki tentang tujuan penciptaan dirinya: "dan tidak Aku ciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka menyembah-Ku" (QS. Az-Zariyat: 56).

Integrasi Etika, Norma, dan Kosmos

Dalam tradisi intelektual Islam, ibadah tidak hanya dipahami sebagai serangkaian ritual formal yang dipraktikkan oleh individu sebagai bentuk ketaatan kepada Allah, tetapi juga sebagai sebuah struktur ontologis yang membentuk tatanan etika, menstabilkan relasi sosial, dan memperkuat harmoni kosmik. Ibadah, dalam pengertian ini, bukan sekadar aktivitas ritual belaka, melainkan proses transenden yang menembus lapisan eksistensial manusia, menata kembali relasinya dengan Tuhan (*hablun min Allah*), sesama manusia (*hablun min al-nas*), dan alam semesta (*hablun min al-kawn*). Melalui ibadah, etika tidak lagi dianggap sebagai produk sekuler yang muncul dari rasionalitas instrumental, melainkan sebagai manifestasi dari tatanan ilahi yang terintegrasi dalam struktur alam dan kesadaran manusia. Dalam kerangka pemikiran ini, ibadah berfungsi sebagai medium transformatif yang mengintegrasikan dimensi moralitas, normativitas sosial, dan harmoni kosmis dalam satu kesatuan yang tak terpisahkan¹⁶⁰⁷.

Secara konseptual, ibadah merupakan jembatan antara realitas empiris dan metafisis. Dalam Al-Qur'an, frasa "Wa mā khalaqtu al-jinnā wa al-insa illā liya'budūn" (Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka menyembah-Ku) Surah Adz-Dzariyat ayat 56 menegaskan bahwa tujuan penciptaan manusia adalah ibadah, yang pada gilirannya menempatkan ibadah sebagai pusat dari eksistensi manusia¹⁶⁰⁸. Kata 'ibādah sendiri secara linguistik berasal dari akar kata 'abd (hamba), yang mengimplikasikan relasi ketergantungan, pengabdian, dan penghambaan mutlak kepada Yang Maha Esa. Namun, dalam kerangka etika Islam, relasi ini tidak bersifat pasif atau subordinatif secara reduktif, tetapi dinamis dan partisipatif. Manusia, sebagai hamba, bukan sekadar penerima perintah, melainkan subjek yang secara aktif mengekspresikan nilai-nilai ilahiah melalui tindakannya. Dalam konteks ini, ibadah menjadi praksis etis yang menginternalisasi nilai kejujuran, keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial dalam setiap dimensi kehidupan¹⁶⁰⁹.

Proses internalisasi nilai melalui ibadah bukan hanya efektif pada tingkat individu, tetapi juga membentuk sistem etika kolektif. Shalat, misalnya, selain merupakan ibadah ritual, memiliki dimensi sosial yang dalam. Dalam bentuk jamaah, shalat melatih disiplin kolektif, kesetaraan (semua berdiri sejajar tanpa membedakan status sosial), dan kesadaran komunitas (ummah). Puasa di bulan Ramadhan, di sisi lain, melatih kesabaran, empati terhadap yang kurang mampu, dan pengendalian diri (khalwa dan ikhlas). Zakat tidak sekadar amal, melainkan mekanisme redistribusi ekonomi yang mengikis ketimpangan sosial dan menciptakan solidaritas

antaranggota masyarakat, bentuk-bentuk ibadah tersebut menjadi ethical laboratories ruang eksperimen moral tempat nilai-nilai ilahiah direproduksi dan dilatih secara berkelanjutan¹⁶¹⁰. Sebagaimana ditegaskan oleh Nasr, “Ibadah adalah sarana untuk mendekatkan kembali manusia dengan fitrahnya, yaitu kondisi kesucian dan keseimbangan yang dianugerahkan Tuhan sejak penciptaannya”¹⁶¹¹.

Selain dimensi etika dan sosial, ibadah juga memiliki dimensi kosmik yang mendalam. Dalam pandangan kosmologi Islam, alam semesta bukanlah entitas material yang mati, melainkan makhluk yang senantiasa bertasbih kepada Tuhan. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur’an: “Tidak ada yang tidak bertasbih dengan memujinya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka” (al-Isra’: 44)¹⁶¹². Dalam perspektif ini, seluruh kosmos berada dalam keadaan ibadah permanen. Matahari yang terbit, angin yang berhembus, gunung yang kokoh semuanya adalah bentuk penyembahan alam terhadap Penciptanya. Manusia, dengan kesadarannya, bukan hanya bagian dari kosmos ini, tetapi juga pemimpin (khalifah) yang ditugaskan untuk memahami dan memimpin tatanan ini dalam kerangka nilai ilahiah. Ibadah manusia, oleh karena itu, menjadi resonansi simfonis dalam harmoni kosmik yang lebih besar. Ketika umat Islam menghadap kiblat dalam shalat, mereka tidak hanya berorientasi secara spasial menuju Ka’bah, melainkan ikut serta dalam alunan simfoni kosmis yang menunjuk kepada kesatuan Tuhan dan keselarasan seluruh makhluk¹⁶¹³.

Dimensi kosmik ini juga mengarah pada pemahaman unik tentang hukum. Hukum dalam Islam (syariah) tidak sekadar

kumpulan aturan hukum positif, tetapi merupakan ekspresi dari al-nizām al-kawnī tatanan kosmis yang ilahiah. Syariah dipahami sebagai perwujudan dari maqāṣid al-sharī'ah (tujuan syariah), yaitu pelestarian agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tujuan-tujuan ini bukan hanya dimensi sosial-legal, tetapi juga ekologis dan kosmis. Pelestarian jiwa, misalnya, tidak hanya melarang pembunuhan, tetapi juga mendorong pelestarian lingkungan karena tubuh manusia dibentuk dari unsur-unsur alam. Maka, kerusakan lingkungan dapat dipahami sebagai pelanggaran terhadap hukum ilahiah yang mendasari keseimbangan kosmos¹⁶¹⁴.

Hukum, dalam kerangka integratif ini, berfungsi sebagai mediator of harmony penengah yang menyeimbangkan antara kehendak manusia dan kehendak ilahi, antara kebebasan dan tanggung jawab, antara perkembangan teknologi dan kelestarian alam. Ketika manusia melanggar hukum, bukan hanya masyarakat yang terganggu, tetapi keseimbangan kosmik juga terguncang. Ini tercermin dalam konsep fasād fi al-ardh (kerusakan di muka bumi) yang dalam Al-Qur'an dikaitkan dengan perilaku zalim, tamak, dan pengingkaran terhadap Tuhan (QS. ar-Rum: 41)¹⁶¹⁵. Dengan kata lain, kezaliman etis memiliki konsekuensi kosmik; ketidakadilan sosial dapat memicu ketidakstabilan ekologis. Sebaliknya, keadilan dan ibadah yang ikhlas menjadi sarana pemulihan keseimbangan alamiah dan metafisis.

Integrasi etika, norma, dan kosmos dalam tradisi Islam tidak bersifat metaforis, melainkan ontologis dan epistemologis. Ibadah menjadi aksi sentral yang memungkinkan manusia untuk mengalami dan merealisasikan integrasi ini. Dalam pandangan Ibn

'Arabi, realitas manusia tidak dapat dipahami tanpa memahami posisinya sebagai *insān al-kāmil* manusia sempurna yang mencerminkan semua nama-nama ilahiah (*al-asmā' al-ḥusnā*) dalam dirinya. Ibadah, dalam konteks ini, adalah proses penyucian dan penyempurnaan diri menuju realisasi potensi ilahiah tersebut¹⁶¹⁶. Melalui ibadah, manusia tidak hanya memenuhi kewajiban ilahiah, tetapi juga menjadi agen aktif dalam memelihara harmoni eksistensial antara dirinya, masyarakat, dan alam semesta.

Pada level doktoral, pendekatan terhadap integrasi ini menuntut metodologi interdisipliner yang menggabungkan tafsir teks keagamaan (tafsir, hadis), filsafat Islam (kalam, tasawuf), etika, sosiologi agama, dan ekologi spiritual. Hanya dengan pendekatan holistik semacam ini, kita dapat memahami bagaimana ibadah berfungsi sebagai kekuatan transformatif yang menyatukan dimensi eksistensial manusia dengan struktur kosmik yang lebih luas. Dalam dunia yang sedang mengalami krisis ekologis dan moral, gagasan tentang ibadah sebagai pembentuk etika dan harmoni kosmik menjadi tawaran intelektual yang mendalam dan relevan.

Shalat dan Hukum Kehadiran Qalb

Shalat sebagai Simbol Koneksi Zahir Batin

Shalat, dalam konteks ajaran Islam, tidak sekadar upacara ritualik; ia merupakan praktik integratif yang menghubungkan dimensi zahir (eksternal) dengan batin (internal), menciptakan harmoni antara tubuh, ruh, dan kehendak Tuhan. Prinsip ini tercermin dalam konsep *mi'raj al-mu'min* naiknya hati dan kesadaran menuju kehadiran ilahi. Berbeda dengan perjalanan fisik

Nabi Muhammad dalam Isra' dan Mi'raj yang diabadikan dalam Al-Quran (Surah Al-Isra', 17:1), mi'raj al-mu'min lebih bersifat metaforis, menggambarkan transformasi batin melalui ketaatan ritual yang disertai ikhlas (niat tulus) dan tawakkal (pengharapan total pada Allah). Hal ini sejalan dengan pandangan Fazlur Rahman, yang menyebut shalat sebagai "ritual yang memungkinkan manusia membangun hubungan ontologis dengan Tuhan, meskipun wujud keberadaan-Nya tidak terwujud secara fisik"¹⁶¹⁷.

Sinkronisasi antara gerak fisik dan kesadaran spiritual menjadi kunci dalam menjaga hukum kehadiran qalb. Dalam ritual shalat, setiap gerakan mulai dari berdiri, ruku', sujud hingga duduk tahiyat didampingi bacaan Al-Quran dan dzikir yang dimaksudkan untuk "menjaga hati tetap tertuju pada Allah" (tazkiyat al-qalb), sebagaimana dijelaskan dalam hadis Al-Bukhari: "Shalat itu (diterima) karena tuma'ninah (kemantapan) dan khusyu'"¹⁶¹⁸. Proses ini tidak hanya memperkuat ketaatan eksistensial individu terhadap hukum syariat tetapi juga menciptakan ruang moral di mana batin dihubungkan dengan zahir secara simultan. Dalam hal ini, Annemarie Schimmel menekankan bahwa shalat adalah "bentuk kesadaran ritual yang mengubah waktu menjadi momen transcendensi kultural dan spiritual"¹⁶¹⁹.

Ruang hukum batin dalam shalat merujuk pada mekanisme hukum syar'i yang tidak hanya bergantung pada kepatuhan terhadap format ritual tetapi juga pada intensitas spiritual. Dalam pandangan jurisprudensi Islam klasik, seperti yang dikembangkan oleh Al-Ghazali, khusyu' adalah syarat sah shalat karena mengandung aspek

hukum metafisik: kehadiran hati yang mendekatkan diri kepada Allah¹⁶²⁰. Aspek ini menjadi titik temu antara hukum syariat (zahir) dan hukum batin (batin), di mana keduanya saling melengkapi. Jika zahir disesuaikan dengan kaidah fiqh (misalnya, jumlah rakaat dan arah kiblat), batin bertugas menjamin bahwa shalat tidak menjadi mekanistik tetapi tetap mengandung makna spiritual.

Keterkaitan antara zahir dan batin ini juga mencerminkan prinsip tawhid kesatuan Tuhan yang mencakup integrasi antara kesadaran dan tindakan. Dalam konteks epistemologi Islam, pendekatan ini melahirkan model pengetahuan yang holistik, di mana pemahaman teologis tidak terpisahkan dari praktik ritual. Menurut Tariq Ramadan, "Shalat adalah contoh kesatuan antara aksi dan refleksi, yang mengingatkan bahwa ibadah bukanlah pemujaan objek tetapi dialog dengan yang Ilahi"¹⁶²¹, hukum kehadiran qalb adalah pengaturan yang tidak terlihat tetapi kritis dalam memastikan bahwa shalat tetap menjaga keseimbangan antara kerendahan hati dan kepatuhan struktural.

Hukum Kehadiran Qalb: Fokus dan Shuhūd Spiritual

Dalam arsitektur spiritualitas Islam, kehadiran qalb (القلب) tidak sekadar metafora psikologis, melainkan entitas ontologis yang menjadi pusat tajalli ilāhī, tempat bertemunya transendensi Tuhan dan insaniah manusia. Dalam konteks ibadah, terutama shalat, qalb berperan sebagai qiblat al-qulūb kiblat bagi hati yang mencari kehadiran Tuhan dan karena itu, kehadiran qalb menjadi syarat utama bagi realisasi khushu', sebuah kondisi batin yang menjadi

poros bagi kualitas spiritualitas ritual. Khushu', sebagaimana ditegaskan dalam al-Quran, bukan sekadar ketenangan fisik atau gerakan yang teratur, melainkan "kemunduran jiwa di hadapan Tuhan" yang mewujudkan dalam kepasrahan total, penuh kesadaran, dan keheningan yang aktif. Dalam Surah al-Mu'minūn ayat 12, Allah berfirman: "Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, yaitu mereka yang khusyu' dalam shalatnya"(Q. 23:12). Kata khasha'a (khusyu') secara leksikal merujuk pada sesuatu yang tunduk, merunduk, atau tunduk dalam kehinaan di hadapan keagungan sebuah gambaran fenomenologis dari kepasrahan total qalb di hadapan Realitas Ilahi¹⁶²². Khushu', oleh karenanya, merupakan tuntutan batin (مطلب باطني) yang menjadi landasan pertama dan terakhir bagi validitas spiritualitas ibadah.

Pemahaman khushu' sebagai tuntutan batin menegaskan bahwa ritual Islam tidak berhenti pada dimensi formal rakaat, bacaan, ruku', sujud tetapi harus merembes ke dalam relung qalb sebagai proses dekontaminasi diri dari wāsilah (perantara) yang memisahkan manusia dari Tuhan. Dalam tradisi tasawuf, Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī dalam al-Ḥikam menyatakan, "Khalwa fī al-jamā'a afḍal min al-jamā'a fī al-khalwa" kesunyian dalam keramaian lebih utama daripada keramaian dalam kesunyian mengisyaratkan bahwa kehadiran batin dalam ibadah jamaah jauh lebih bernilai daripada isolasi fisik tanpa kehadiran qalb¹⁶²³. Khushu', dalam hal ini, adalah hasil dari tarbiyat al-nafs (pembinaan jiwa), yang secara sistematis ditempuh melalui latihan dzikr, muḥāsabah, mujāhada, dan tawbah. Ini bukan sekadar fenomena emosional, tetapi struktur kognitif-

afektif yang dibangun oleh kesadaran eksistensial akan ke-Maha-Hadiran Allah (al-Ḥaḍīr) yang tak pernah absen meski manusia lalai¹⁶²⁴.

Tingkatan kehadiran qalb dalam ibadah dapat dikategorisasi ke dalam tiga strata fenomenologis yang berjenjang: ḥuḍūr dhikrī, ḥuḍūr maʿrifī, dan ḥuḍūr shuhūdī. Pertama, ḥuḍūr dhikrī adalah tingkat paling dasar, di mana qalb hadir dalam arti mengikuti bacaan dan gerakan shalat dengan kesadaran penuh, menjaga diri dari waswās (godaan pikiran) dan laghw (perbuatan sia-sia). Ini merupakan batas minimal kewajiban, sebagaimana ditegaskan oleh Imam al-Ghazālī dalam Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, bahwa meskipun shalat sah secara formal tanpa khushuʿ, namun pahalanya terpotong karena kehilangan roh ibadah¹⁶²⁵. Kedua, ḥuḍūr maʿrifī mengacu pada kehadiran yang disertai maʿrifah pengetahuan batin tentang makna dari setiap bacaan dan gerakan. Di sini, qalb tidak hanya mendengar “al-ḥamdu lillāh”, tetapi merasakan bagaimana segala puji dan syukur memang berasal dari dan kembali kepada-Nya. Ini adalah tingkat kesempurnaan (الكمال), yang disarankan oleh para sufi sebagai target usaha spiritual¹⁶²⁶. Ketiga, ḥuḍūr shuhūdī tingkat tertinggi, di mana qalb tidak sekadar hadir, tetapi menyaksikan (shuhūd) kehadiran Tuhan dalam setiap gerak dan diam. Shuhūd, dalam terminologi Junayd al-Baghdādī, bukan penglihatan fisik, melainkan istidlāl bi al-āthār ʿalā al-Ghayb (mendakwakan eksistensi yang tak tampak dari tanda-tanda yang nampak), sehingga setiap takbir menjadi petunjuk kebesaran, setiap sujud menjadi gambaran kerendahan diri di hadapan al-Karīm¹⁶²⁷. Dalam kondisi ini, seorang

hamba bukan lagi sekadar “melakukan” shalat, tetapi “dipanggil” untuk berdiri, “diberi izin” untuk ruku’, dan “dipandu” untuk sujud oleh Sang Maha Hadir. Batas kewajiban dan kesempurnaan dalam kehadiran qalb menjadi persoalan akut dalam fikih hati (fiqh al-qalb), yang memisahkan antara wujūb dan mustahabb. Ulama-usul seperti Ibn al-Qayyim menekankan bahwa syariat mengenal dua jenis taklīf: formal (taklīf fiqhī) dan batin (taklīf tasawwufī). Wajib bagi setiap muslim adalah memenuhi rukun shalat dan memelihara khushu’ minimal agar tidak terjerumus dalam kelalaian yang membatalkan hakekat ibadah, meskipun shalat tetap sah secara hukum. Namun, tingkatan khushu’ yang sempurna yang mencakup tazkiyat al-qalb dan shuhūd al-ḥaqq adalah fara’d kifāyah ruhāniyyah, yaitu kewajiban kolektif dalam tataran spiritualitas umat, di mana sebagian harus mencapainya agar seluruh umat memperoleh manfaatnya secara ghaib¹⁶²⁸. Dalam tafsir al-Rāzī atas ayat khushu’, dikatakan bahwa “khushu’ yang sejati adalah ketika anggota tubuh tunduk, lisan berdzikir, dan hati menyaksikan”, menunjukkan bahwa kewajiban individual mencakup keterlibatan tiga dimensi tersebut, meskipun tingkat penyaksian (shuhūd) mungkin hanya bisa dicapai oleh para arif billāh¹⁶²⁹.

Dalam kerangka epistemologi tasawuf, shuhūd spiritual bukan halusinasi atau pengalaman mistis yang irasional, tetapi bentuk ma’rifah ‘ayniyyah pengetahuan langsung melalui penyaksian yang setara atau bahkan melebihi ma’rifah naqliyyah (pengetahuan dari wahyu). Al-Qushayrī dalam al-Risālah menyatakan bahwa “orang yang menyaksikan berbeda dengan orang yang diberi tahu”,

menunjukkan hierarki pengetahuan yang dimiliki oleh para salik¹⁶³⁰. Dalam hadis sahih, Nabi Muhammad SAW bersabda: “Shalatlah sebagaimana engkau melihat aku shalat” (HR. al-Bukhārī), tetapi dalam tradisi zāwiyah sufi, hadis ini ditafsirkan secara ekspansif: bukan hanya mencontoh gerak tubuh, tetapi juga keadaan batin bagaimana beliau shalat dengan qalbun salīm, hati yang selamat dari syirik, riya’, dan kelalaian¹⁶³¹. Ini menegaskan bahwa kesempurnaan ibadah adalah komitmen holistik: syariah, thariqah, haqiqah, dan ma’rifah.

Hukum kehadiran qalb tidak dapat direduksi ke dalam normatifitas hukum yang kaku, tetapi harus dipahami sebagai spektrum dinamis antara kewajiban minimal dan ideal spiritual yang tak terbatas. Dalam dunia rasionalitas modern yang cenderung mendikotomikan agama dan psikologi, fenomena khushu’ dan shuhūd menawarkan model konseptual alternatif tentang bagaimana kesadaran manusia dapat diintegrasikan ke dalam dimensi transendental bukan sebagai pelarian dari dunia, namun sebagai pembebasan dari ego yang membatasi. Kehadiran qalb, pada akhirnya, adalah perlawanan epistemologis terhadap materialisme modern: sebuah klaim bahwa yang paling nyata bukan apa yang bisa diukur, tetapi apa yang bisa disaksikan oleh hati yang bersih.

Implikasi bagi Praktik Fiqih Malakuti

Di dalam paradigma ini, fiqih tidak sekadar dipahami sebagai kumpulan protokol ritual yang validasi sah-batalnya bersifat

eksternal, melainkan sebagai sebuah peta jalan spiritual (suluk) yang menghubungkan gerak lahiriyah seorang mukallaf dengan realitas hakiki (al-haqiqah) di baliknya. Realitas ini, yang sering kali diistilahkan dengan malakut, merujuk pada alam gaib dan spiritual yang menjadi inti kenyataan sejati, sebagaimana diisyaratkan dalam pengalaman nabi Ibrahim a.s. ketika ia diperlihatkan kekuasaan Allah di langit dan bumi untuk meneguhkan keyakinannya¹⁶³², implikasi dari adopsi paradigma fiqh malakuti menjadi sangat fundamental, tidak hanya pada tingkat teoretis, tetapi lebih-lebih pada praktisnya yang mencakup penilaian kualitas ibadah, etika evaluasi spiritual, dan desain pembinaan yang berkelanjutan. Tulisan ini akan mengkaji secara mendalam ketiga implikasi krusial tersebut sebagai bentuk reorientasi praksis spiritual di era kontemporer.

Pertama, penilaian kualitas shalat dalam kerangka fiqh malakuti mengalami reposisi dari ukuran biner sah atau batal menuju spektrum kualitatif yang mengukur kedalaman pengalaman spiritual subjektif. Fiqh konvensional, dengan segala kekuatannya, secara cermat menggarisbawahi syarat-syarat, rukun, dan hal-hal yang membatalkan shalat, yang berfungsi sebagai jaminan minimal agar sebuah ibadah diterima secara formal. Namun, fiqh malakuti beranjak lebih jauh dengan menempatkan khusyuk, hadir al-qalb, dan ma'rifah sebagai indikator utama kualitas. Shalat yang sah secara fiqhiah belum tentu memiliki bobot spiritual yang signifikan; ia bisa jadi hanya rangkaian gerakan fisik tanpa kehadiran hati, yang secara metaforis disebut oleh Al-Ghazali sebagai mayat yang tidak memiliki ruh¹⁶³³. Standar penilaian tertinggi merujuk pada maqam

ihسان, sebagaimana dirumuskan dalam hadis Jibril, yaitu "beribadah seolah-olah kamu melihat-Nya, dan jika kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"¹⁶³⁴. Dalam perspektif ini, kualitas shalat tidak lagi menjadi urusan regulator eksternal, melainkan sebuah diagnosa batiniah yang hanya dapat dilakukan oleh pelaku itu sendiri di hadapan Allah SWT. Penilaian ini berfokus pada sejauh mana shalat mampu membersihkan hati (tazkiyah al-nafs), meningkatkan kesadaran akan kehadiran ilahi, dan mendorong amal saleh pasca-shalat, sehingga shalat benar-benar berfungsi sebagai mi'raj bagi seorang mukmin, sebuah proses pendakian spiritual konkret.

Kedua, implikasi dari penilaian kualitatif ini menuntut adanya etika evaluasi ibadah yang sangat ketat dan sensitif. Jika kualitas spiritual menjadi parameter, maka muncul risiko besar atas penyimpangan berupa arrogansi spiritual (ujub, kibr) dan praktik menilai orang lain (tashbih al-qudah), yang pada hakikatnya adalah sebuah bentuk "kejahatan" terhadap privasi ruang batin seseorang dan pengambilan alih hak prerogatif ilahi sebagai Hakim sejati¹⁶³⁵. Fiqih malakuti dengan tegas menetapkan bahwa objek evaluasi yang sah hanyalah diri sendiri melalui mekanisme muhasabah (intropeksi diri). Proses ini bertujuan untuk mengidentifikasi penyakit-penyakit spiritual, seperti riya', sum'ah, dan kelalaian hati, bukan untuk membandingkan derajat spiritualitas dengan orang lain. Al-Qur'an dengan tegas mengingatkan, "Maka janganlah kamu menganggap dirimu suci. Dia lebih mengetahui siapa yang bertakwa"¹⁶³⁶. Etika ini menuntut adanya sikap tawadhu (kerendahan hati) yang mendalam, di mana seorang mukmin

menyadari bahwa kualitas ibadahnya adalah rahasia antara dirinya dengan Tuhan, dan setiap klaim atas kemurnian spiritualitas adalah sebuah bentuk kejahatan. Oleh karena itu, evaluasi ibadah dalam paradigma ini bersifat pribadi, konstruktif, dan terapeutik, sengaja dirancang untuk menghindari jurang kefasikan ketika seseorang merasa paling saleh.

Ketiga, fondasi penilaian kualitatif dan etika evaluasi yang internal ini secara logis melahirkan sebuah kerangka pembinaan spiritual berkelanjutan (nuzhah al-ruh). Pembinaan ini tidak berbentuk program jangka pendek yang instan, melainkan sebuah siklus lifelong learning yang terstruktur secara holistik. Model pembinaan ini bertumpu pada tiga pilar utama: aspek ritual, kognitif, dan afektif. Secara ritual, kesungguhan dalam menunaikan ibadah mahdhah (seperti shalat wajib) dianggap sebagai fondasi yang tak tergantikan. Di atasnya, dibangun praktik-praktik nawafil (sunnat) sebagai sarana untuk "mendekat" diri kepada Allah, sebagaimana dijanjikan dalam sebuah hadis qudsi¹⁶³⁷. Secara kognitif, pembinaan ini menekankan pentingnya menuntut ilmu pengetahuan spiritual ('ilm al-tasawwuf atau 'ilm al-ma'rifah) untuk memahami makna-makna simbolis dalam ibadah, memetakan gejala batin, dan membedakan antara inspirasi ilahi (ilham) dan bisikan setan (waswas). Secara afektif, pembinaan ini berpusat pada latihan-latihan penjernihan hati melalui dzikr (dzikir) yang kontinu, muraqabah (kontemplasi), dan tadzkiyah al-nafs (pembersihan diri). Dalam konteks praktis, seringkali model pembinaan ini membutuhkan bimbingan dari seorang pembimbing spiritual (murshid) yang telah melalui jalan tersebut untuk

menghindari kesesatan dan jebakan psikologis-spiritual¹⁶³⁸. Model ini sejalan dengan konsep-konsep psikologi positif modern yang menekankan kebahagiaan, ketahanan, dan pertumbuhan pribadi sebagai tujuan dari sebuah praktik keagamaan yang autentik¹⁶³⁹.

Implikasi praktis dari paradigma fiqh malakuti jauh melampaui sekadar tambahan pada aturan fiqh yang ada. Ia menawarkan sebuah revolusi dalam cara kita memandang, mengevaluasi, dan mengembangkan kehidupan ritual. Dengan mengalihkan fokus dari validitas formal ke kualitas transendental, fiqh malakuti mengembalikan ibadah ke puncak tujuannya: sebagai media transformasi holistik yang mampu mengangkat manusia dari keterikatan duniawi ke pencapaian kesucian spiritual. Gagasan ini menawarkan jawaban atas kekeringan spiritual yang mungkin dirasakan oleh sebagian umat di era modern, di mana agama sering kali direduksi menjadi serangkaian rutinitas tanpa kekuatan untuk mengubah hati. Meskipun menawarkan potensi yang mendalam, paradigma ini juga harus disosialisasikan dengan hati-hati untuk disfungsi seperti spiritualitas arogan dan penyalahgunaan dalam penilaian terhadap orang lain, sehingga tujuan utamanya meraih ridha Ilahi melalui pembersihan diri tetap menjadi fokus utama dalam setiap langkah perjalanan seorang mukmin.

Puasa dan Disiplin Ruhani

Puasa sebagai Mekanisme Penjernihan Niyah

Dalam kerangka disiplin ruhani, puasa tidak merelya dihadirkan sebagai sebuah ritual abstinen fisika semata, melainkan sebagai sebuah protokol transformasi psiko-spiritual yang profoundly kompleks. Ia merupakan sebuah teknologi diri yang dirancang untuk

menata ulang arsitektur kesadaran dan memurnikan poros aksi spiritual yang dalam tradisi Islam disebut sebagai niyyah (niat). Mekanisme ini beroperasi di persimpangan antara disiplin neurokognitif dan peningkatan kesadaran transendental, di mana kontrol fisik berfungsi sebagai prerequisite bagi pencerahan batin. Kajian ini akan mengupas tuntas bagaimana puasa, secara paradigmatis, berfungsi sebagai sebuah mekanisme penjernihan niyyah melalui dua pilar utama: latihan pengendalian diri yang sistematis dan proses penyucian niat yang berbasis pada kesadaran yang ditingkatkan¹⁶⁴⁰. Niyyah itu sendiri, dalam konteks ini, tidak sekadar penetapan tujuan awal, melainkan adalah ontologi dari tindakan; ia adalah ruh yang menghidupi jasad amaliah, yang menentukan nilai dan kualitas spiritual sebuah perbuatan di hadapan Yang Mahamengerti¹⁶⁴¹.

Puasa sebagai latihan pengendalian diri merepresentasikan sebuah bentuk "gymnastics of the will" yang paling fundamental. Secara psikologis, puasa mengaktivasi pusat kendali eksekutif (executive function) di korteks prefrontal, yang bertanggung jawab atas pengambilan keputusan, perencanaan, dan yang paling krusial, kontrol inhibitorik. Dorongan-dorongan primitif seperti rasa lapar dan haus yang diatur oleh sistem limbik secara sadar ditahan dan dimodulasi. Proses penahanan berulang kali, dari fajar hingga terbenam, berfungsi sebagai latihan resistensi yang secara bertahap memperkuat "otot" kehendak. Penelitian dalam bidang psikologi eksperimental tentang pengendalian diri dan penundaan gratifikasi telah menunjukkan bahwa kemampuan untuk menahan hasrat

instan berkorelasi kuat dengan kesuksesan dalam berbagai aspek kehidupan jangka panjang¹⁶⁴². Puasa, dalam hal ini, adalah sebuah laboratorium hidup di mana se individu berlatih untuk memisahkan stimulus dari respons, menciptakan sebuah jeda kognitif yang krusial. Jeda ini adalah ruang di mana kesadaran muncul, dan kebebasan untuk memilih bukan sekadar bereaksi menjadi mungkin. Dengan menaklukkan hasrat biologis yang paling mendasar, seorang individu secara implisit menyatakan dominasi kesadaran atas nafsu, sebuah kemenangan yang memiliki implikasi jauh melampaui domain makan dan minum¹⁶⁴³.

Konsekuensi langsung dari penguatan pengendalian diri ini adalah terciptanya kondisi yang ideal untuk penyucian niyyah dan penajaman kesadaran. Ketika kebisingan biologis dan hasrat-hasanat egoistik teredam, suara batin yang lebih jernih dapat terdengar. Kesadaran, yang sebelumnya tersebar dan terikat pada urusan duniawi, mulai mengalami proses reorientasi. Puasa menuntut agar praktisinya melakukan muraqabah (pengawasan diri) yang konstan, tidak hanya terhadap apa yang masuk ke mulut, tetapi juga terhadap apa yang keluar darinya ucapan kata, tatapan, dan perbuatan. Proses ini secara inheren adalah sebuah praktik mindfulness yang terintegrasi dalam ritme kehidupan sehari-hari¹⁶⁴⁴. Dalam keadaan sadar ini, seorang Mukmin diajak untuk terus-menerus mengevaluasi motif di balik setiap tindakan. Apakah tindakan ini dilakukan karena keikhlasan semata-mata untuk Allah, atau terkotori oleh kepentingan duniawi, keinginan dipuji (riya'), atau bahkan niat yang lebih halus seperti menunjukkan keutamaan

diri? Puasa membersihkan kanvas spiritual, sehingga warna asli dari niyyah baik yang suci maupun yang ternoda menjadi sangat jelas terlihat. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa tujuan utama puasa adalah untuk mencapai derajat takwa, sebuah kondisi kesadaran spiritual yang diperoleh melalui pemurnian niat dan amalan¹⁶⁴⁵.

Pada puncaknya, proses penjernihan niyyah melalui puasa bertujuan pada sebuah transendensi ego-identitas dan transformasi spiritual yang mendalam. Niat yang disucikan adalah niat yang terlepas dari keterikatan pada hasil, pujian, atau bahkan dari identitas diri sebagai "orang yang berpuasa". Ia menjadi sebuah gerakan lurus dari hamba kepada Sang Pencipta, sebuah tindakan yang tujuannya hanya satu: memenuhi perintah dan mencari keridaan-Nya. Dalam tradisi sufistik, ini adalah puncak dari ikhlas, di mana amalan tidak lagi terasa sebagai beban atau bahkan sebagai sebuah "jasa", melainkan sebagai manifestasi alami dari keadaan batin yang tunduk dan pasrah¹⁶⁴⁶. Hadis fundamental yang menetapkan bahwa "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niatnya" menempatkan niyyah sebagai kriteria utama penilaian ilahi di atas semua formalitas eksternal¹⁶⁴⁷, puasa bukan sekadar menahan lapar, melainkan sebuah prosedur kimiawi ruhani yang memisahkan ampas (dzarāra) yakni ego, nafsu, dan kepentingan pribadi dari inti sari tindakan, yaitu ketulusan (sidq) dan keikhlasan (ikhlas) yang ditujukan semata-mata kepada Allah Swt. Sebagai sebuah disiplin, puasa terbukti bukan hanya sebagai penjaga kesehatan fisik, tetapi terlebih sebagai instrumen yang

paling efektif untuk memurnikan niat, menajamkan kesadaran, dan pada akhirnya, mengokohkan fondasi kepribadian seseorang di atas batu karang takwa.

Keterkaitan Fiqih Zahir dengan Hukum Malakuti

Diskursus pemikiran Islam kerap kali dihadapkan pada sebuah dialektika fundamental antara dimensi lahiriah (zahir) dan batiniah (batin), yang secara institusional tercermin dalam pembagian antara Fiqih (jurisprudensi) dan Tasawuf (misticisme). Fiqih, dengan kerangka metodologisnya yang kaku, berfokus pada legitimasi formalis sebuah ibadah melalui syarat-syarat dan rukun yang telah ditetapkan, sebuah manifestasi dari Hukum Syar'i yang beroperasi di ranah hukum. Sementara itu, Hukum Malakuti hukum yang berasal dari alam malaikat dan realitas transenden berjalan pada relung spiritual yang menuntut pemahaman dan pengalaman batin terhadap esensi hukum itu sendiri. Teks ini akan berargumen bahwa Fiqih Zahir bukanlah entitas yang terisolasi atau bertentangan dengan Hukum Malakuti, melainkan sebuah fondasi eksistensial dan sebuah wasilah (sarana) yang tidak tergantikan untuk mencapai perwujudan (taḥaqquq) hukum tersebut. Melalui analisis ontologis praktik puasa, akan diungkap bagaimana validitas formal ("sah dan diterima") menjadi syarat mutlak, yang selanjutnya harus berintegrasi dengan komponen spiritual (puasa batin) untuk menghasilkan konsekuensi spiritual yang sesungguhnya, yakni penyerahan diri (taslim) total kepada kehendak ilahi yang dipahami melalui Hukum Malakuti.

Pada level fundamental, Fiqih Zahir berfungsi sebagai peta dan penjaga integritas ritual. Kategori "sah dan diterima" dalam konteks puasa, misalnya, bukanlah sekadar label teknis, melainkan sebuah pernyataan ontologis bahwa aktivitas fisik seseorang telah memenuhi kriteria untuk diakui sebagai sebuah ibadah dalam tata hukum ilahi. Kriteria ini meliputi niat qabl al-fajr (niat sebelum fajar), penahanan diri dari makan, minum, dan hubungan seksual dari terbit fajar hingga terbenam matahari, serta syarat-syarat keabsahan lainnya seperti Islam, 'akl, dan baligh. Kerangka formalis ini, sebagaimana dipelajari secara mendalam oleh para ahli hukum Islam klasik, menciptakan sebuah standar objektif yang memungkinkan sebuah tindakan fisik memiliki nilai ibadah di mata hukum¹⁶⁴⁸. Tanpa memenuhi persyaratan zahir ini, sebuah upaya puasa serasional apapun motivasi batinnya dinilai tidak memiliki legitimasi hukum dan keutamaan ritual, Fiqih Zahir berposisi sebagai *shart* (syarat) awal, gerbang masuk yang harus dilalui oleh setiap pelaku spiritual sebelum dapat berbicara tentang makna dan tujuan yang lebih tinggi. Ia adalah cetakan beton (*qālib*) yang memberikan bentuk, tanpanya esensi spiritual akan tumpah dan kehilangan wadahnya. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan tujuan formal puasa yang sekaligus mengandung benih spiritualitas, yaitu "agar kamu bertakwa"¹⁶⁴⁹, mengindikasikan bahwa formalisme hukum tersebut tidak bertujuan pada dirinya sendiri, melainkan mengarah pada sebuah transformasi kejiwaan.

Namun, pencapaian derajat *taqwa* tidak dapat direduksi semata-mata pada kepatuhan fisik. Di sinilah dimensi puasa zahir dan batin

memainkan perannya sebagai jembatan penghubung antara Fiqih Zahir dan Hukum Malakuti. Puasa zahir adalah kontrol terhadap syahwat gastronomi dan seksual, sementara puasa batin adalah disiplin totalitas eksistensi manusia jiwa, akal, dan hati dari segala bentuk pelanggaran spiritual. Imam Al-Ghazali dalam mahakaryanya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, menggambarkan puasa batin sebagai upaya menahan seluruh pancaindera dan anggota tubuh dari segala yang diharamkan dan yang makruh, menahan lisan dari dusta dan ghibah, menahan pandangan dari hal yang sia-sia, serta menahan hati dari dengki, hasad, dan prasangka buruk¹⁶⁵⁰. Hadis qudsi yang masyhur menyatakan, "Ada banyak orang yang berpuasa, namun tidak mendapatkan dari puasanya kecuali lapar dan dahaga," menegaskan bahwa puasa yang hanya berhenti pada level zahir adalah sebuah praktik yang kosong secara spiritual¹⁶⁵¹. Puasa batin inilah yang sebenarnya merupakan permulaan dari implementasi Hukum Malakuti. Jika Fiqih Zahir mengatur gerak lahir, Hukum Malakuti mengendalikan gerak batin, yang tidak terukur oleh kaidah hukum formal, namun dirasakan sebagai sebuah keharusan spiritual oleh jiwa yang telah dibersihkan (*tazkiyah al-nafs*). Integrasi antara puasa zahir dan batin menciptakan sinkronisasi antara tindakan fisik dan kondisi spiritual, sebuah keniscayaan untuk naik ke tingkatan kesadaran yang lebih tinggi.

Konsekuensi spiritual dari integrasi ini adalah perwujudan hakiki dari Hukum Malakuti, yang keluar dari sekadar konsepsi teoretis menjadi sebuah *ḥāl* (keadaan spiritual) yang dialami. Jika puasa fiqhi

yang "sah" menghasilkan ganjaran pahala di akhirat, puasa yang menggabungkan disiplin zahir dan batin akan menghasilkan transformasi psikospiritual di dunia. Konsekuensi ini bukan hanya berupa rasa hormat terhadap hukum, melainkan sebuah ma'rifah (pengetahuan langsung) terhadap Tuhan yang menetapkan hukum tersebut. Hati menjadi bercahaya (munawwar), jiwa menjadi tenang (mutma'innah), dan kesadaran individu terangkat dari menjadi hamba yang patuh pada aturan ('abd al-shar'i) menjadi hamba yang mencintai dan mencintai oleh Sang Pemilik aturan ('abd al-mawjud). Dalam perspektif pemikiran sufistik seperti yang dijelaskan oleh Ibn Arabi, syari'ah (fiqih) adalah 'ain al-haqiqah (esensi dari realitas spiritual) dan hakikatnya tidak terpisah. Syari'ah adalah pohon, sementara hakikat adalah buahnya¹⁶⁵². Puasa yang hanya sekadar puasa syariat adalah seperti pohon yang tidak berbuah. Ia secara biologis hidup, namun gagal mencapai tujuan akhir eksistensinya. Oleh karena itu, konsekuensi spiritual tertinggi adalah terbukanya pintu-pintu ilham dan ladunni bagi hamba, di mana ia tidak lagi hanya "melaksanakan" hukum, tetapi "menjadi" hukum itu sendiri, manifestasi dari kehendak ilahi di muka bumi. Pada titik inilah realitas puasa bergerak dari ranah 'amal (perbuatan) ke ranah ma'na (makna) yang haqiqi, sebuah bentuk realisasi dari Hukum Malakuti yang menuntut penyerahan totalitas insan, bukan hanya sebagian anggota tubuhnya.

Keterkaitan antara Fiqih Zahir dan Hukum Malakuti bukanlah sebuah hubungan oposisi melainkan sebuah hierarki holistik yang saling melengkapi. Fiqih Zahir, dengan instrumen formalitas dan

validitasnya, menyediakan fondasi struktural yang kokoh dan terukur, yang tanpanya praktik spiritual akan rentan terhadap subjektivisme yang berlebihan dan kekacauan. Sementara itu, Hukum Malakuti, yang diakses melalui disiplin spiritual (tazkiyah) dan takwil batin, memberikan ruh dan tujuan hakiki pada struktur tersebut. Praktik puasa, yang dianalisis melalui lensa "sah dan diterima," "zahir dan batin," serta "konsekuensi spiritual," memberikan gambaran yang jelas bagaimana sebuah ritual tidak boleh dipahami secara fragmenter. Ia adalah siklus integral di mana ketaatan lahiriah menjadi sarana untuk mencapai kebersihan batin, dan kebersihan batin pada gilirannya mengangkat makna ketaatan lahiriah dari sekadar kepatuhan menjadi sebuah manifestasi cinta dan pengetahuan ilahi. Pada titik puncaknya, seorang mukmin yang berhasil mengintegrasikan kedua dimensi ini akan menjadikan seluruh eksistensinya sebagai pencerminan hukum, sebuah titik temu antara syariat yang berlaku di alam (hukum syar'i) dan realitas ilahi yang melampaui alam (Hukum Malakuti)¹⁶⁵³.

Pengaruh Puasa terhadap Tingkatan Spiritual

Puasa, secara etimologis berasal dari istilah Arab *ṣawm*, yang secara harfiah berarti menahan diri. Dalam konteks Islam, puasa tidak sekadar menahan dari makan, minum, dan hubungan suami-istri sejak fajar hingga matahari terbenam, melainkan merupakan sebuah institusi spiritual yang sarat dengan dimensi metafisik, psikologis, dan eksistensial. Puasa Ramadhan, sebagaimana diperintahkan dalam Al-Qur'an, bukan hanya kewajiban fikihiah,

tetapi representasi dari ibadah total yang melibatkan tubuh, pikiran, dan jiwa. Dalam kerangka epistemologi sufistik dan teologi spiritual Islam, puasa menjadi medium transformatif yang mendorong kenaikan kesadaran, penajaman fungsi qalb (hati) sebagai pusat makrifat, dan transformasi hukum batin dari sekadar ketaatan ritual menuju kedalaman taqwa yang menyentuh struktur moral dan ontologis diri manusia. Fenomena ini tidak hanya relevan dalam wacana agama, tetapi juga menarik bagi studi perubahan kesadaran dalam neurosains, psikologi transpersonal, dan spiritualitas komparatif¹⁶⁵⁴.

Kenaikan kesadaran dalam konteks puasa merujuk pada proses dimana individu mengalami pergeseran dari kesadaran sensorik-konsumtif ke kesadaran reflektif-transendental. Berdasarkan teori consciousness expansion dalam psikologi spiritual, puasa menciptakan ruang hening dalam kesadaran sehari-hari yang biasanya dipenuhi oleh dorongan materi dan stimulasi fisik. Dalam keheningan ini, individu lebih potensial untuk mengakses higher states of consciousness melalui refleksi, dzikir, dan tilawah yang menurut al-Ghazali merupakan pintu menuju ma'rifatullah (pengetahuan tentang Tuhan)¹⁶⁵⁵. Penelitian empiris terbaru dalam bidang neuroscience menunjukkan bahwa praktek disiplin diri seperti puasa dapat meningkatkan aktivitas default mode network (DMN) di otak, yang berhubungan dengan introspeksi, kohesi identitas, dan makna hidup¹⁶⁵⁶. Dalam konteks Islam, DMN ini bisa dianggap sebagai analog struktural bagi fungsi qalb yang dalam istilah al-Qur'an bukan sekadar organ fisik, tetapi pusat persepsi

batin, penilaian moral, dan penerimaan wahyu. QS. Al-Hajj (22:46) menyatakan, "Maka apakah mereka tidak berjalan di bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengannya mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan mata yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada." Ayat ini secara implisit menyiratkan bahwa kerusakan persepsi bukan berasal dari indera fisik, tetapi dari degradasi fungsi qalb akibat kelalaian spiritual dan ketertarikan berlebihan terhadap dunia¹⁶⁵⁷.

Penajaman qalb melalui puasa merupakan salah satu tujuan utama dari tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), sebagaimana diisyaratkan dalam hadis Nabi Muhammad SAW: "Siapa yang tidak meninggalkan perkataan dusta dan mengamalkannya, maka Allah tidak butuh pada puasanya dari makan dan minum." (HR. al-Bukhari)¹⁶⁵⁸. Hadis ini menegaskan bahwa nilai spiritual puasa tidak diukur dari ketahanan fisik semata, tetapi dari sejauh mana puasa mampu mentransformasi perilaku dan kualitas batin. Dalam tradisi sufisme, puasa dipandang sebagai latihan semiotik, yaitu sebuah tanda eksternal yang merujuk pada realitas internal. Tubuh yang lapar menjadi simbol dari jiwa yang rindu kepada Tuhan. Al-Junayd menyebut puasa sebagai hijab al-insan 'an al-ghayr (penghalang manusia dari yang lain), dimana "yang lain" tidak hanya mencakup makanan dan nafsu, tetapi juga keterikatan terhadap ego, status sosial, dan ilusi keduniaan¹⁶⁵⁹. Proses ini memungkinkan qalb untuk melepaskan ghiththah (kebodohan batin) dan kabab (keras hati), sehingga menjadi lebih responsif terhadap nur Ilahi. Dalam bahasa

Ibnu 'Arabi, puasa adalah qutb (poros) yang memutar roda tahawwur ruhi (perkembangan rohani) dari nafs al-ammarah menuju nafs al-mutma'innah¹⁶⁶⁰.

Lebih dari sekadar ritual, puasa merupakan bentuk transformasi hukum batin yakni perpindahan dari kompulsitas hukum formal (hukm zahiri) menuju kematangan hukum batin (hukm batin). Dalam epistemologi hukum Islam, hukum dapat dipahami pada dua level: hukm taklifi (kewajiban operasional) dan hukm wad'i (kondisi eksistensial). Puasa, ketika dilaksanakan dengan penuh kesadaran, tidak berhenti pada pemenuhan hukm taklifi, tetapi menghasilkan wujud baru dalam diri pelakunya. Secara fenomenologis, puasa menciptakan ruang existential suspension keadaan di mana individu mengalami ketiadaan kebutuhan fisik, dan dalam ketiadaan itu, muncul kehadiran eksistensial akan Tuhan. Martin Heidegger menyebut fenomena serupa sebagai angst, yang membuka pintu bagi authentic being. Dalam Islam, kondisi ini disebut khashyah takut yang lahir dari kefahaman mendalam tentang keagungan Tuhan. Puasa membangun khashyah melalui repetisi hari demi hari menjalani aktivitas yang sama, namun dengan intensi spiritual yang semakin dalam¹⁶⁶¹. Pada level kedalaman ini, puasa berubah dari amal (perbuatan) menjadi hal (keadaan ruhani).

Dalam perspektif teologi integral, puasa juga dapat dipahami sebagai bentuk kenabian mikro pengalaman individu yang menyerupai realitas kenabian yang penuh dengan pengorbanan, kesabaran, dan ketergantungan mutlak kepada Tuhan. Seperti Nabi Musa yang berpuasa selama empat puluh hari di bukit Thur, atau

Nabi Isa yang merasakan penderitaan dalam keheningan padang gurun, puasa mengasah kesabaran dan menguji ketulusan iman. Dalam QS. Al-Baqarah (2:183), Allah SWT berfirman: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas umat sebelum kamu agar kamu bertakwa." Ayat ini tidak hanya memberi dimensi historis kepada puasa, tetapi juga menetapkan tujuan transformatif yang universal: li taqwa. Kata taqwa sendiri, secara akar leksikal, berarti 'perlindungan' melindungi diri dari kemurkaan Ilahi dengan membangun kesadaran kontinu akan muraqabah (pengawasan Tuhan). Dalam struktur ini, puasa bukanlah tujuan akhir, tetapi proses spiritual calibration sebuah alat kalibrasi diri terhadap skala ma'rifah dan ubudiyah¹⁶⁶².

Perlu dipahami bahwa pengaruh puasa terhadap tingkatan spiritual bersifat non-linear dan kontekstual. Ia tidak mengikuti formula mekanik, tetapi tumbuh dari kedalaman niat (niyyah), konsistensi latihan, dan kemauan untuk menjalani mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu). Dalam dunia kontemporer yang serba cepat dan distraktif, puasa menawarkan sebuah resisten spiritual sebuah penolakan terhadap budaya konsumsi berlebihan dan ketidakpedulian ontologis. Ketika individu mampu menggunakan puasa sebagai meditasi aktif, maka ia tidak hanya menahan perutnya dari makanan, tetapi juga menghentikan jiwa dari kebodohan, hati dari kekerasan, dan pikiran dari ilusi. Dalam kata-kata al-Hallaj, "Aku berpuasa bukan karena aku mau masuk surga, tetapi karena aku ingin bertemu dengan-Nya"¹⁶⁶³. Di sini, puasa mencapai puncak ontologisnya: bukan ibadah karena takut,

tetapi karena kerinduan dan dalam kerinduan itulah tingkatan spiritual mencapai dimensi tertingginya.

Zakat dan Kepemilikan dalam Perspektif Batin

Zakat sebagai Regulasi Sosial dan Spiritual

Dalam kerangka teologi ekonomi Islam, zakat bukan semata-mata kewajiban finansial yang terkategori dalam dimensi hukum formalistik, melainkan merupakan institusi ilahiah yang menembus lapisan batin individu, mengatur relasi antara manusia dengan Tuhannya, serta menata ulang struktur relasi sosial berbasis keadilan dan kesucian jiwa. Secara eksis, zakat hadir sebagai regulasi sosial yang sistematis dan proporsional, tetapi dalam perspektif batin, ia berfungsi sebagai mekanisme transendental yang mengarah pada pemurnian nafsu, pemahaman ulang terhadap kepemilikan, serta transformasi spiritual sang hamba¹⁶⁶⁴. Dalam pandangan sufistik dan tasawufi yang mendalam, seluruh harta yang dimiliki manusia adalah amanah (trust) dari Allah SWT, dan kepemilikan duniawi hanya sekadar perwalian (khilāfah) yang kelak akan dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, pembayaran zakat bukanlah sekadar pengalihan aset dari satu tangan ke tangan lain, melainkan proses penyucian (tazkiyah) dari noda materialisme, keserakahan (hirs), dan sikap bakhil (bukhl) yang mengotori jiwa¹⁶⁶⁵.

Konsepsi "hak fakir dalam harta" merupakan fondasi teologis yang menggugurkan ilusi kepemilikan absolut. Dalam pandangan ulama seperti al-Ghazālī, harta yang dimiliki seseorang tidak sepenuhnya berada dalam kendali eksklusif dirinya, karena fakir miskin memiliki hak ekonomi dan moral yang telah ditetapkan oleh syariat sejak awal penciptaan harta itu sendiri¹⁶⁶⁶. Ayat al-Qur'an

yang menyatakan, “Dan dalam harta mereka ada bagian yang wajib (bagi orang-orang) miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian” (QS. adh-Dhāriyāt: 19), bukan saja menegaskan keberadaan hak objektif fakir miskin atas harta orang kaya, tetapi juga mengungkap realitas metafisik bahwa kepemilikan itu bersifat partisipatif dan dibingkai dalam relasi kewajiban kolektif (fard kifāyah)¹⁶⁶⁷. Dalam pandangan ini, individu yang enggan membayar zakat tidak hanya melanggar kewajiban hukum, tetapi sesungguhnya ia telah merampas hak orang lain, sebagaimana dikatakan Ibn ‘Āshūr, “zakat adalah hak yang telah ditentukan sebelum harta itu dihasilkan”¹⁶⁶⁸, mengabaikan pembayaran zakat berarti menolak kenyataan bahwa harta adalah amanah, bukan milik mutlak.

Pada tingkat batin, zakat menjadi medium transformatif yang mempertautkan dimensi lahir dengan batin, harta dengan jiwa. Dalam tradisi tasawwuf, zakat dipersepsikan sebagai sarana tazkiyat an-nafs pembersihan jiwa yang tidak dapat dicapai melalui ritual semata, tetapi membutuhkan komitmen ekonomi yang tulus (ikhlāṣ). Al-Qur’an secara eksplisit menyatakan, “Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, agar kamu menyucikan dan mensucikan mereka” (QS. at-Taubah: 103). Kata “tuzakkihim” (agar kamu menyucikan mereka) secara gramatikal menunjukkan bahwa proses penyucian bukan hanya terjadi pada level sosial, tetapi intrinsik pada diri pembayar zakat itu sendiri¹⁶⁶⁹. Ketika seseorang memberikan 2,5% hartanya dengan penuh kesadaran bahwa itu adalah hak fakir, bukan sekadar amal derma (ṣadaqah), ia menjalani proses dekonstruksi ilusi kepemilikan, melepaskan kemelekatan (al-

shubḥ), dan mendekatkan diri kepada sifat-sifat Ilahi seperti pemberian (al-Wahhāb) dan kemurahan (al-Karīm). Menurut al-Junayd, “Zakat yang sejati adalah ketika engkau memberi dari apa yang kau cintai, tanpa rasa sakit, karena hatimu telah lepas dari harta”¹⁶⁷⁰.

Dalam kerangka psikospiritual, zakat juga berperan sebagai benteng dari penyakit hati. Ketika harta bertambah tanpa dikurangi oleh kewajiban ilahiah seperti zakat, risiko munculnya sifat kikir, sombong, dan perasaan superioritas sosial semakin besar gejala yang dalam terminologi al-Qur’an disebut ḥasd dan sharr (QS. al-Fajr: 20). Pembayaran zakat, dengan keteraturan dan proporsionalitas yang ditetapkan oleh syariat, menjadi rem (check) sosial dan psikologis. Ia mengingatkan manusia bahwa kekayaan bukanlah hasil akumulasi individual semata, melainkan karunia yang perlu diputar kembali ke dalam roda keadilan ilahi. Ini selaras dengan pandangan Muhammad Baqir al-Sadr dalam *Iqtisadunā*, yang menekankan bahwa ekonomi Islam bukan hanya tentang distribusi, tetapi tentang transformasi moral membentuk manusia yang adil, santun, dan sadar akan tanggung jawabnya terhadap yang lemah¹⁶⁷¹.

Kepemilikan dalam perspektif batin, karena itu, bukanlah hak milik dalam pengertian sekular-modern yang individualistik, melainkan bentuk pelayanan (khitmān) terhadap kehidupan sosial. Ia mengandung dimensi amanah yang mengharuskan si pemilik untuk menjaga keseimbangan antara kebutuhan pribadi dan tanggung jawab kolektif. Dalam konsepsi ini, zakat menjadi manifestasi konkret dari kesadaran bahwa “tidak ada yang benar-

benar miskin atau kaya di hadapan Allah semua adalah fakir (faqīr) karena ketergantungan mutlak pada-Nya” (QS. Fāthir: 15). Ketika seseorang membayar zakat, ia bukan sekadar membantu yang miskin, melainkan menyadari dirinya sendiri sebagai hamba yang fakir di depan Allah, yang mengandalkan rahmat-Nya setiap saat. Proses ini menciptakan sikap rendah hati (tawāḍu’), rasa syukur (shukr), dan pengendalian diri (zuhd), yang merupakan nilai-nilai sentral dalam tazkiyat an-nafs.

Zakat tidak boleh dimaknai sebagai kalkulasi aritmetik belaka, tetapi sebagai bentuk ibadah yang multidimensional mengintegrasikan hukum (fiqh), etika (akhlāq), dan mistisisme (taṣawwuf). Dalam pandangan doktrinal tingkat tinggi, ia adalah mata rantai dalam sistem keimanan yang menyatukan lahir dan batin, hak dan kewajiban, individu dan masyarakat. Sebagai regulasi ilahi, zakat mengatur struktur ekonomi secara makro, tetapi sebagai praktik batin, ia meresap ke dalam dimensi psikis dan spiritual sang hamba, membentuk pribadi yang seimbang, adil, dan dekat dengan Tuhan. Dalam konteks pemikiran kontemporer, pemahaman batin tentang zakat ini perlu digaungkan kembali untuk menghadirkan ekonomi yang tidak hanya berbasis efisiensi, tetapi juga berkarakter kemanusiaan dan ketuhanan.

Hubungan Harta, Niyah, dan Resonansi Malakut

Dalam tradisi Islam, harta bukan hanya fenomena material tetapi konsep yang mencakup dimensi spiritual, sosial, dan metafisik. Konsep niyyah (niat) dan resonansi malakut (interaksi dengan kekuatan ilahi) menjadi inti dalam memahami bagaimana pemilikan

harta berfungsi sebagai amanah (amanah) dan dampak batin yang terjadi melalui perasaan kekuasaan atau ketidakberdayaan yang melekat pada materi. Dinamika ini mengungkap keterkaitan antara keinginan, tujuan, dan realitas metafisik yang menciptakan harmoni atau konflik dalam individu dan masyarakat.

Harta, menurut Islam, adalah amanah dari Allah, sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-Ankabut (29:15): "Dan orang-orang itu adalah harta yang disimpan, maka Aku mengujinya dengan harta" (Q.S. 29:15). Ini menunjukkan bahwa harta tidak hanya sebagai alat subsistensi, tetapi sebagai instrumen pengujian moral dan batin. Konsep ini diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Tiap-tiap penguasa adalah pemimpin, dan setiap orang bertanggung jawab atas rakyat yang dipimpinnya" (HR. Abu Dawud), yang memperluas amanah harta ke tata kelola sosial ekonomi. Dalam konteks modern, amanah harta dapat dianalogikan dengan teori ekonomi etika, seperti pendekatan stakeholder theory yang menekankan tanggung jawab sosial perusahaan (Carroll & Shabana, 2010)¹⁶⁷². Namun, Islam memberikan dimensi lebih jauh melalui konsep khilafah, dimana manusia sebagai khalifah di bumi ("Dan Aku jadikan kamu khalifah di bumi ini...") (Q.S. 2:30) harus menjaga keseimbangan antara kebutuhan material dan moral. Studi oleh Yunus (2007) mengenai ekonomi syariat menunjukkan bahwa model ini mampu mengurangi eksploitasi sumber daya, sejalan dengan prinsip amanah dalam Islam¹⁶⁷³.

Harta memiliki pengaruh signifikan pada psikologi manusia, baik sebagai sarana pencapaian kemuliaan atau sumber keangkuhan.

Surah Al-Mu'zhab (81:19) menyatakan, "Dan harta tidak berguna kepadanya," menunjukkan harta tidak memberikan proteksi terhadap penghakiman ilahi, sehingga memposisikannya sebagai ujian. Studi psikologi modern, seperti yang disajikan oleh Kasser (2003), menunjukkan bahwa materialisme berlebihan berkorelasi dengan penurunan tingkat kebahagiaan dan peningkatan ketidakpuasan hidup¹⁶⁷⁴.

Dalam konteks Islam, ini selaras dengan ajaran Al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*, yang menyatakan bahwa nafsu harta dapat mendistorsi niyyah individu, mengubah tujuan batin (taqwa) menjadi hasrat duniawi¹⁶⁷⁵. Sebaliknya, bila niyyah diarahkan untuk shadaqah atau taqwa, harta dapat memicu resonansi malakut, yaitu keharmonisan antara niat dan tujuan ilahi. Teori self-determination oleh Deci & Ryan (2000) menambahkan bahwa kepuasan hidup berasal dari memenuhi kebutuhan internal seperti kompetensi dan kebebasan, bukan akumulasi material¹⁶⁷⁶, yang secara metaforis mirip dengan niyyah suci dalam Islam.

Resonansi malakut merujuk pada interaksi antara niyyah manusia dan kasyf (wahyu batin) yang membentuk realitas spiritual. Dalam *Risala al-Qushayri*, Al-Qushayri menjelaskan bahwa tujuan suci menggerakkan energi ilahi, menciptakan harmoni (musyabbahah) antara dunia material dan metafisik¹⁶⁷⁷. Contohnya, bila harta digunakan untuk shadaqah, niat murni dapat mempercepat keberkahan (barakah), fenomena yang dianalogikan oleh Illich (1977) sebagai "efek transformasi sosial" dari kebijakan bersifat pro-poor¹⁶⁷⁸. Namun, disfonia terjadi bila niyyah negatif

(kesombongan, serakah) menciptakan dissonance antara harta dan taqwa. Ini sejalan dengan teori jungian shadow bahwa konflik batin terbentuk dari penolakan terhadap aspek negative diri¹⁶⁷⁹. Dalam konteks Islam, ini dapat diatasi melalui introspeksi (taubah) dan pemenuhan zakat, yang merestorasi keseimbangan niyyah dengan amanah harta.

Harta, niyyah, dan resonansi malakut membentuk trilogi eksistensial yang mengubah materialisme dari beban menjadi sarana spiritual. Pemilikan sebagai amanah mengingatkan bahwa harta adalah alat, bukan tujuan. Dampak batin dari harta bergantung pada bagaimana niyyah diwariskan, sementara resonansi malakut memastikan sinkronisasi antara tujuan ilahi dan keterbatasan manusia. Dalam dunia modern, integrasi nilai-nilai ini dalam ekonomi, psikologi, dan etika dapat menjadi solusi konflik antara kemakmuran dan keadilan.

Penetapan Hukum Zakat Batin

Dalam konteks ajaran Islam, zakat tidak sekadar dipahami sebagai transaksi finansial yang berkaitan dengan pengalokasian harta kepada mustahik; lebih jauh dari itu, zakat merupakan institusi spiritual yang menyentuh struktur batin manusia. Meskipun dimensi muamalat zakat sering kali difokuskan pada aspek ukuran (nisab), waktu penunaian (haul), dan jenis harta yang wajib dizakati, realitasnya kehadiran zakat dalam kesadaran keberagamaan umat Islam mengandung lapisan mendalam yang melibatkan sikap batin atau yang lazim disebut zakat batin. Istilah

ini merujuk pada proses penyucian jiwa, pemurnian niat, serta pembebasan dari dominasi harta dan keinginan duniawi. Dalam kerangka pemikiran tasawwuf dan etika Islam yang mendalam, zakat tidak hanya membersihkan harta yuzakki amwalahu tetapi juga dimaksudkan untuk menyucikan sang pemilik harta yuzakki nafsahu¹⁶⁸⁰. Oleh karena itu, penetapan hukum terhadap dimensi batin dalam zakat menjadi ranah yang tidak dapat dipisahkan dari hukum syariah formal, melainkan merupakan penyangga yang memberi makna dan legitimasi spiritual terhadap praktik formal tersebut.

Istilah zakat batin sendiri tidak disebut eksplisit dalam sumber-sumber primer hukum Islam, namun konsepnya tertanam kuat dalam penafsiran para ulama sufi dan pakar akhlaq. Al-Ghazali, misalnya, dalam kitab monumentalnya *Ihya Ulum al-Din*, memandang zakat sebagai salah satu pilar yang tidak hanya mengatur relasi sosial-ekonomi, tetapi juga bertindak sebagai terapi spiritual terhadap penyakit jiwa seperti tamak, kikir, dan cinta berlebihan terhadap harta¹⁶⁸¹. Dalam pandangan ini, seseorang yang hanya memenuhi kewajiban zakat secara teknis tanpa menyertakan pengikhlashan niat belum sepenuhnya menunaikan zakat dalam maknanya yang sejati. Ikhlas, dalam konteks ini, menjadi ruh atau nyawa dari pelaksanaan zakat. Tanpa ikhlas, zakat menjadi ritual kosong yang dapat jatuh ke dalam jerat *riya'*, yakni perbuatan baik yang dilakukan untuk menarik perhatian manusia, bukan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. *Riya'* merupakan penyakit hati yang secara tegas dikecam dalam ajaran Islam. Dalam

salah satu hadis sahih, Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya yang paling aku khawatirkan atas kalian adalah syirik kecil (al-shirik al-asghar)." Para sahabat bertanya, "Apa itu syirik kecil, wahai Rasulullah?" Beliau menjawab, "Yaitu riya'."¹⁶⁸² Dalam konteks zakat, riya' dapat tampil dalam berbagai bentuk: menyebut-nyebut pemberian di depan publik, memilih waktu dan cara penyaluran yang menonjolkan diri, atau bahkan meminta pengakuan sosial atas kezakatan seseorang. Dalam perspektif sufistik, tindakan seperti ini justru menggagalkan tujuan utama zakat yaitu penyucian jiwa karena justru menumbuhkan kesombongan dan pamer dalam hati. Al-Junayd al-Baghdadi, salah satu tokoh sentral dalam silsilah tasawwuf, menegaskan bahwa perbuatan baik yang tercemar riya' layaknya air yang tercampur racun: bentuknya tetap air, tetapi efeknya merusak¹⁶⁸³.

Maka dari itu, penetapan hukum terhadap zakat batin harus dilihat sebagai bagian integral dari hukum zakat secara keseluruhan. Jika hukum formal zakat mengatur syarat sah objektif seperti kepemilikan nisab, berlalunya haul, dan keberadaan mustahik, maka hukum zakat batin mengatur kualitas subjektif dari pelaku niat, sikap hati, dan kemurnian tujuan. Dalam literatur fiqh klasik, meskipun tidak selalu diuraikan sebagai bab khusus tentang "zakat batin", dimensi ini disinggung dalam bahasan syarat sah ibadah, terutama terkait niyyah (niat) dan ikhlas¹⁶⁸⁴. Dalam hal ini, teori Fakhr al-Din al-Razi mengenai maqasid al-'ibadat (tujuan ibadah) sangat relevan. Al-Razi menyatakan bahwa ibadah bukan semata-mata serangkaian gerakan fisik, melainkan proses transformasi

batin yang menuju realisasi ma'rifat dan taqwa¹⁶⁸⁵. Zakat, sebagai ibadah muamalat, tidak terlepas dari prinsip ini.

Zakat sebagai "pelepasan batin" (tahrir al-nafs) merupakan konsekuensi logis dari prinsip ikhlas dan pelunturan riya'. Istilah "pelepasan" di sini mengacu pada proses pembebasan jiwa dari belenggu harta dan pengaruhnya terhadap psikologi manusia. Dalam kondisi normal, harta cenderung menguasai hati, membentuk sikap defensif, egois, dan takut kehilangan. Dengan menunaikan zakat secara ikhlas, seseorang secara aktif melatih dirinya untuk melepaskan keterikatan tersebut. Proses ini sejalan dengan konsep tazkiyat al-nafs yang disebutkan dalam Al-Qur'an: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." (QS. Asy-Syams: 9-10)¹⁶⁸⁶. Kata tazkiyah dalam ayat ini berasal dari akar kata yang sama dengan zakat, yang secara linguistik berarti "penyucian", "pertumbuhan", dan "keberkahan", zakat yang benar akan mendorong pertumbuhan jiwa ke arah kematangan spiritual, sekaligus menjauhkannya dari degradasi moral.

Di era kontemporer, dimensi zakat batin semakin krusial mengingat kompleksitas masyarakat yang cenderung mengkomodifikasi segala bentuk amal, termasuk zakat. Melalui media sosial, lembaga zakat kerap menampilkan donatur terbaik, jumlah total dana terkumpul, atau program publikasi donatur. Meskipun aspek transparansi penting, praktik semacam ini berisiko menormalisasi riya' dan menggeser fokus dari tujuan utama zakat. Oleh karena itu, penelitian dan pemikiran ilmiah di tingkat doktoral

perlu memperdalam epistemologi zakat batin dengan merujuk tidak hanya pada sumber klasik, tetapi juga pada temuan psikologi religius modern. Studi oleh Pargament (2011) tentang religiusitas intrinsik yang didefinisikan sebagai komitmen mendalam terhadap nilai-nilai agama dapat menjadi alat analisis untuk memahami bagaimana ikhlas berfungsi sebagai regulator internal dalam dinamika ibadah¹⁶⁸⁷.

Dalam sintesis antara ilmu syariah dan ilmu akhlaq, zakat batin patut ditempatkan sebagai teori tindakan moral yang menuntut integrasi antara kewajiban eksternal dan pematangan internal. Penetapan hukumnya tidak boleh sekadar deklaratif, tetapi harus dikembangkan sebagai kerangka etis yang membimbing pelaku zakat untuk terus melakukan introspeksi bertanya pada diri sendiri: apakah aku memberi karena Allah, atau karena ingin dipuji manusia? Dalam hal ini, model pendidikan zakat yang holistik perlu dikembangkan, di mana pembelajaran fiqh zakat harus dibarengi dengan pendidikan sufistik yang menekankan ketulusan, kesabaran, dan pengendalian diri.

Penetapan hukum zakat batin bukanlah tambahan opsional, melainkan landasan esensial yang menopang validitas spiritual dari zakat itu sendiri. Ikhlas sebagai lawan dari riya' menjadi patokan utama, sementara konsep "pelepasan batin" menggambarkan hasil transformasi yang ingin dicapai. Dalam peradaban yang semakin materialistik, zakat batin hadir sebagai koreksi teologis dan terapi kolektif terhadap krisis jiwa. Oleh karena itu, zakat harus dipahami bukan hanya sebagai mekanisme redistribusi ekonomi, tetapi lebih

dalam sebagai gerakan penyucian jiwa yang mengarah pada kemerdekaan manusia dari kekuasaan harta menuju kemerdekaan batin yang hakiki.

Haji sebagai Integrasi Kosmik

Haji: Ritual Zahir dan Perjalanan Spiritual

Haji, sebagai pilar kelima Islam, merepresentasikan salah satu fenomena spiritual paling kompleks dalam peradaban manusia. Ritual ini tidak sekadar merupakan kewajiban religius yang melekat pada aspek formalisme ibadah, melainkan manifestasi metafisik dari integrasi kosmik antara mikrokosmos (manusia) dan makrokosmos (alam semesta)¹⁶⁸⁸. Dalam perspektif filosofis-fenomenologis, haji mengandung dimensi multidimensional yang melampaui batas-batas ritualisme semata, mencakup aspek antropologis, sosiologis, psikologis transpersonal, serta spiritualitas mistis¹⁶⁸⁹. Konsepsi haji sebagai integrasi kosmik menempatkannya sebagai perjalanan transformasi fundamental yang mengintegrasikan eksistensi temporal manusia dengan keabadian ilahi, manifestasi fisik dengan realitas spiritual, dan individualitas dengan kolektivitas umat Islam sepanjang masa dan ruang.

Sebagai puncak ibadah dalam Islam, haji merepresentasikan klimaks spiritual seorang mukmin dalam perjalanannya menuju kesempurnaan religius¹⁶⁹⁰. Quran menyebutkan hal ini dalam Surah Ali 'Imran ayat 97: "Dan manusia wajib melakukan haji ke Baitullah bagi mereka yang mampu mengadakan perjalanan ke sana"(Quran 3:97). Dalam perspektif hermeneutis, kemampuan (istitha'ah) yang disebutkan dalam ayat ini tidak hanya mengandung konotasi

finansial atau fisik semata, melainkan juga mencakup kesiapan spiritual dan psikologis untuk menjalani transformasi eksistensial yang fundamental¹⁶⁹¹. Para sufistik seperti Ibn Arabi menafsirkan kewajiban haji sebagai undangan ilahi bagi jiwa untuk kembali pada asal-usulnya, sebuah perjalanan nuzul (turunnya jiwa ke alam materi) yang diikuti dengan uruj (kenaikan kembali ke alam spiritual)¹⁶⁹².

Perjalanan fisik haji, yang dimulai dengan memakai ihram dari miqat, mengandung simbolisme filosofis yang dalam terkait konsepsi "melepaskan" keterikatan duniawi¹⁶⁹³. Ihram, sebagai pakaian sederhana yang menghilangkan semua stratifikasi sosial, merepresentasikan kesetaraan fundamental manusia di hadapan Tuhan, sekaligus melambangkan keadaan fitrah purba manusia sebelum dikotori oleh simbol-simbol materialistik dunia¹⁶⁹⁴. Tawaf mengelilingi Ka'bah, yang secara astronomis merepresentasikan gerakan planet mengelilingi pusat tata surya, pada tingkat spiritual melambangkan perjalanan jiwa mengelilingi Pusat Kehidupan (Allah) untuk menyerap energi spiritual yang memancar dari simbol monoteisme absolut tersebut¹⁶⁹⁵. Sai antara Shafa dan Marwah mencerminkan osilasi eksistensial antara harapan dan kesulitan, sementara wukuf di Arafat merepresentasikan puncak kesadaran spiritual di mana penghalang antara temporal dan transendental menipis, memungkinkan komunikasi langsung dengan Realitas Mutlak¹⁶⁹⁶. Dimensi batiniah haji, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ghazali dalam "Ihya' Ulum al-Din", mencakup tingkatan spiritual yang harus dicapai oleh jamaah: taubah (repentance), zuhud

(detachment), tawakal (trust in divine plan), mahabbah (divine love), ma'rifah (gnosis), dan fana' (annihilation of self)¹⁶⁹⁷. Setiap ritual fisik haji memiliki korespondensi dalam tingkatan spiritual ini, membentuk sebuah sistem simbolik yang kohesif untuk transformasi kesadaran. Wukuf di Arafat, misalnya, tidak sekadar berdiri di padang pasir pada waktu tertentu, melainkan manifestasi keheningan spiritual di mana jiwa berada di ambang kehancuran ego kemanusiaan (fanâ') yang memungkinkan absorpsi ke dalam Kesadaran Ilahi (baqâ')¹⁶⁹⁸. Perpaduan aspek lahiriyah dan batiniyah ini menciptakan integrasi holistik yang memungkinkan jamaah mengalami perpaduan antara zahir dan batin, materi dan spiritual, individu dan kosmos.

Dalam perspektif transpersonal, haji dapat dianalisis sebagai fenomena psikologis yang menginduksi perubahan kesadaran melalui teknik-teknik spiritual yang sistematis¹⁶⁹⁹. Ritual-ritual haji memanipulasi kesadaran normal melalui deprivasi sensorial parsial (ihram), fokus konsentrasi intensif (wukuf dan doa), gerakan berulang berirama (tawaf), dan pengalaman kolektif yang membawa individu keluar dari narasi personalnya menuju perspektif universal¹⁷⁰⁰. Carl Jung, dalam analisisnya tentang simbolisme mandala, akan menginterpretasikan tawaf sebagai manifestasi dari archetype pusat (Self archetype) yang termanifestasi dalam bentuk fisik untuk memfasilitasi proses individuasi¹⁷⁰¹. Dari perspektif neuroteologi, ritual haji mengaktifasi sistem limbik dan prefrontal cortex dengan cara yang unik,

memfasilitasi pengalaman mistis yang ditandai oleh perasaan unity consciousness dan integrasi dengan realitas yang lebih besar¹⁷⁰².

Integrasi kosmik dalam haji juga direpresentasikan melalui sinkretisme temporal yang luar biasa. Saat berhaji, seorang mukmin tidak hanya melakukan perjalanan fisik ke Mekkah pada waktu tertentu dalam kalender Gregorian atau Hijriah, melainkan juga melakukan perjalanan meta-historis yang menghubungkannya dengan Adam yang pertama kali membangun Ka'bah, Ibrahim yang merekonstruksinya, Muhammad yang menyempurnakan ritualnya, dan jutaan mukmin yang telah dan akan melakukan haji sepanjang masa¹⁷⁰³. Dalam momen wukuf di Arafat, perbatasan antara masa lalu, kini, dan masa depan menipis; antar-konektivitas spiritual menghubungkan jamaah dengan dimensi-dimensi temporal yang lain, menciptakan pengalaman kekekalan di tengah keterbatasan temporal kehidupan duniawi¹⁷⁰⁴. Fenomena ini merepresentasikan apa yang filsuf Islam seperti Mulla Sadra sebut sebagai "harakah al-jawhariyyah" atau gerakan substantif yang mencakup semua eksistensi dalam satu kesatuan dinamis¹⁷⁰⁵.

Dalam konteks ekologis kontemporer, haji sebagai integrasi kosmik menawarkan perspektif penting tentang relasi manusia-alam. Konsep keseimbangan (mizan) yang termanifestasi dalam ritual haji merepresentasikan kesadaran ekologis fundamental di mana manusia memahami posisinya sebagai bagian integral dari ekosistem besar yang diatur oleh hukum-hukum universal¹⁷⁰⁶. Larangan berburu atau merusak tumbuhan di wilayah haram mencerminkan etika ekologis mendalam yang mengakui kesucian

alam sebagai manifestasi dari keagungan Pencipta¹⁷⁰⁷. Para ahli lingkungan kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa spiritualitas Islam yang termanifestasi dalam haji menawarkan alternatif etis terhadap krisis ekologis modern, dengan menempatkan kembali manusia dalam konteks kosmik yang lebih besar, bukan sebagai penguasa alam melainkan sebagai khalifah yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan universal¹⁷⁰⁸.

Studi antropologis tentang haji juga menunjukkan bagaimana ritual ini berfungsi sebagai mekanisme kohesi sosial yang memfasilitasi integrasi komunitas Islam global¹⁷⁰⁹. Malcom X, dalam pengalamannya berhaji, mencatat bagaimana eliminasi hierarki rasial dan etnis dalam ritual haji membantunya melampaui perspektif rasialisnya sebelumnya, memungkinkan pengalaman persaudaraan universal yang tidak terbatas oleh konstruksi sosial¹⁷¹⁰. Fenomena ini merepresentasikan apa yang Emile Durkheim sebut sebagai "collective effervescence" energi sosial yang muncul dari ritual kolektif yang intensif dan memperkuat solidaritas sosial¹⁷¹¹. Pada konteks haji, solidaritas ini tidak hanya bersifat horisontal (antara manusia) tetapi juga vertikal (antara manusia dengan Tuhan), menciptakan integrasi tiga dimensi: antar-individu, komunitas, dan transenden.

Perspektif filosofis haji sebagai integrasi kosmik juga menarik perhatian akademisi Barat yang mempelajari fenomena religius. Michael Wolfe, dalam "The Hadj: An American's Pilgrimage to Mecca", menggambarkan bagaimana perjalanannya berhaji memfasilitasi pengalaman integrasi dimensi-dimensi eksistensial

yang sebelumnya terfragmentasi dalam kesadaran modern¹⁷¹². Dari perspektif psikologi positif, haji menginduksi "flow experience" yang optimal di mana kesadaran diri menipis, fokus meningkat, dan sense of meaning dalam kehidupan teraktualisasi melalui partisipasi dalam sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri¹⁷¹³. Studi neurologis terbaru juga telah menemukan bahwa jamaah haji menunjukkan peningkatan aktivitas pada otak yang terkait dengan pengalaman spiritual, empati, dan sense of unity consciousness, yang berdampak jangka panjang pada kesejahteraan psikologis dan perilaku prososial¹⁷¹⁴.

Haji sebagai integrasi kosmik merepresentasikan fenomena spiritual paling komprehensif dalam tradisi Islam, mengintegrasikan dimensi fisik dan metafisik, individu dan kolektif, temporal dan transendental, manusia dan alam¹⁷¹⁵. Ritual ini tidak sekadar kewajiban religius yang berdiri terisolasi dari realitas kehidupan, melainkan sistem transformasi holistik yang memfasilitasi integrasi kesadaran pada level paling fundamental¹⁷¹⁶. Dalam dunia yang terfragmentasi oleh dualisme-dualisme modern manusia/alami, subjek/objek, sains/religi, individu/komunitas haji menawarkan model integrasi yang memungkinkan manusia memahami posisinya kembali dalam konteks kosmik yang lebih besar, mencapai kesatuan fundamental yang menjadi inti dari semua tradisi spiritual otentik¹⁷¹⁷. Sebagai manifestasi fisik dari perjalanan spiritual, haji terus menginspirasi jutaan manusia setiap tahunnya untuk menemukan makna, tujuan, dan integrasi dalam hidup mereka

sebuah perjalanan yang tidak hanya membawa mereka ke Mekkah fisik, melainkan ke pusat spiritual eksistensi mereka sendiri¹⁷¹⁸.

Qānūn Malakuti dalam Makna Tawaf, Sa'i, dan Wuquf

Dalam kerangka pemikiran sufistik yang mendalam, haji bukan semata-mata ritual fisik yang terdiri atas serangkaian gerakan dan tempat-tempat sakral di Tanah Suci, tetapi merupakan ekspresi simbolik dari hukum-hukum metafisik yang mengatur alam semesta yang dalam istilah Ibn 'Arabī disebut sebagai qānūn malakūtī atau hukum kerajaan ilahī¹⁷¹⁹. Hukum ini tidak terbatas pada tatanan fisik semata, melainkan mencakup dimensi eksistensial, kosmologis, dan ontologis yang menyelaraskan perjalanan manusia dengan ritme kehendak Ilahi. Dalam konteks ini, tiga ritual utama haji tawāf, sa'i, dan wuqūf bukan hanya praktik ibadah formal, tetapi merupakan tindakan eksistensial yang mencerminkan pemahaman mendalam tentang unitas keberadaan (tawḥīd al-wujūd), krisis eksistensial manusia, dan rekonsiliasi dengan realitas ilahī. Melalui lensa ma'rifa (pengetahuan bathini), ritual-ritual tersebut dibaca sebagai tatanan simbolik yang hidup, yang mengungkap arsitektur spiritual perjalanan manusia menuju maqām al-sirr tempat di mana makhluk mengalami pengungkapan diri Tuhan dalam dirinya sendiri¹⁷²⁰.

Tawāf di sekeliling Ka'bah, yang secara harfiah berarti "mengelilingi", dalam analisis metafisik, merupakan metafora eksaktif dari sirkulasi tawḥīd: sebuah gerakan sentripetal dan sentrifugal yang menyatukan relung-relung kesadaran manusia pada pusat keberadaan tunggal. Dalam pandangan al-Suhrawardī,

setiap lingkaran tawāf mengandaikan rotasi spiritual, di mana jiwa berputar dari kepribadian ego (nafs) menuju al-ḥaḍra al-ilāhiyya kehadiran ilahī tanpa pernah benar-benar meninggalkan titik pusat¹⁷²¹. Struktur tawāf yang melingkar, tidak linear, merefleksikan pola kosmis: orbit planet, perputaran galaksi, dan sirkulasi darah dalam tubuh manusia semuanya berada di bawah qānūn malakūtī yang sama. Dalam tawāf, manusia bukan sekadar bergerak di atas tanah; ia mereproduksi hukum alam semesta yang berpusat pada kesatuan ilahī. Sebagaimana ayat al-Qur'an menyatakan: "Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblat yang ia menghadap kepadanya." (QS. al-Baqarah: 148), maka Ka'bah menjadi simbol universalitas keesaan poros yang menempa konvergensi seluruh arah spiritual umat manusia. Tidak heran jika dalam tradisi sufistik, tawāf dipahami sebagai tindakan taḥqīq al-tawḥīd, pengujian dan perwujudan hakikat tauhid dalam dimensi ruang dan waktu¹⁷²².

Berbeda dengan tawāf yang bersifat sinkronis dan siklikal, sa'ī antara Shafa dan Marwah melambangkan dinamika diakronis perjalanan eksistensial manusia antara keterbatasan dan ambisi, antara nestapa dan harapan, antara pencarian dan pembuktian iman. Sa'ī, dalam istilah filosofis, menggambarkan paradoks eksistensi: manusia terjebak dalam fana' (kemusnahan) dan baqā' (keabadian), yang direpresentasikan oleh dua bukit yang tak tinggi tetapi penuh makna. Dalam konteks ini, gerak sa'ī bukan hanya evokasi dari perjuangan Hajar mencari air bagi Ismail, tetapi juga simbol dari kondisi ontologis manusia yang selalu dalam "pencarian" baik secara ekonomis, intelektual, maupun spiritual.

Menurut al-Ghazālī, sa'ī adalah metafora dari jalā al-ḥujub: penghapusan tabir yang menghalangi ma'rifa, yang tak bisa diraih dengan diam, melainkan dengan usaha (kasab) yang terus-menerus¹⁷²³. Dalam perspektif psiko-metafisik, sa'ī mencerminkan pergerakan jiwa dari ṭabaqāt al-naḥs (tingkatan jiwa) dari naḥs al-ammārah menuju naḥs al-muṭma'innah, sesuai dengan pola evolusi spiritual yang diajarkan oleh para sufi¹⁷²⁴. Oleh karena itu, sa'ī adalah inkarnasi dari qānūn malakūtī yang mencerminkan hukum perjuangan: bahwa kebenaran tidak diturunkan secara instan, tetapi dikondisikan oleh pergerakan, usaha, dan ketekunan eksistensial.

Namun, puncak dari seluruh perjalanan haji adalah wuqūf di Arafah, yang dalam banyak naskah sufi dan teologis dinyatakan sebagai mihrāj al-ḥajj tangga spiritual tertinggi dari ibadah haji. Wuqūf, secara harfiah berarti “berdiri”, justru menyiratkan penghentian seluruh pergerakan eksternal. Ini adalah momen ketika tawāf (sirkulasi) dan sa'ī (perjalanan) berakhir, dan manusia dihadapkan pada realitas eksistensial yang tak terelakkan: kehampaan dirinya tanpa Allah. Dalam pandangan Ibn 'Arabī, wuqūf adalah manifestasi dari maqām al-qurb, tempat di mana hamba berhenti berbicara, berdoa, bahkan berharap, lalu hanya menjadi saksi (syuhūd) atas kehadiran Ilahi¹⁷²⁵. Ia bukan lagi subjek yang berusaha mendekat, melainkan menjadi medium dari tajalliyāt ilāhiyya. Di Arafah, seluruh identitas pribadi runtuh; waktu seolah berhenti; dan jiwa mengalami fana' fī al-rabb, lenyap dalam kesadaran bahwa tidak ada yang eksis kecuali Allah. Hadis Nabi

Muhammad SAW mencerminkan ketinggian makna ini: “Haji itu adalah Arafah.” (HR. Tirmidzi dan Ibnu Majah, dihasankan oleh al-Albani)¹⁷²⁶. Wuqūf, adalah pemenuhan qānūn malakūti dalam bentuk kemurnian kesaksian eksistensial ia adalah titik balik antara kemanusiaan dan keilahian, tempat di mana hukum kerajaan ilahī menguasai seluruh kesadaran manusia.

Dari tiga dimensi ritual ini tawāf (sirkulasi), sa’i (pergerakan), dan wuqūf (penghentian) terbentuklah arsitektur spiritual yang lengkap: sebuah mīqāt eksistensial yang menuntun manusia dari shūra (bentuk lahir) menuju ḥaqīqa (realitas bathin). Qānūn malakūti tidaklah statis; ia bergerak dalam harmoni antara siklikalitas, linieritas, dan ketidakberwaktuan. Dalam tawāf, manusia mengalami kesatuan; dalam sa’i, ia mengalami perjuangan; dalam wuqūf, ia mengalami lenyapnya diri. Ketiga-tiganya tidak terpisah, tetapi merupakan satu spektrum dari proses tajallī: manifestasi Tuhan dalam ruang, waktu, dan kesadaran¹⁷²⁷. Maka, haji bukan sekadar perjalanan geografis, tetapi rihla ilā al-qalb perjalanan menuju hati yang menjadi cermin alam semesta. Di sanalah, dalam kesederhanaan pakaian ihram dan kesunyian padang Arafah, manusia akhirnya membaca kitāb al-wujūd yang tak tertulis kitab yang ditulis oleh tangan Ilahi melalui tatanan gerak, diam, dan keheningan.

Haji sebagai Simbol Hubungan Mikro Makro Kosmik

Haji, salah satu pilar utama dalam Islam, tidak hanya merupakan ritual keagamaan yang menghubungkan manusia dengan

Tuhannya, tetapi juga mencerminkan struktur metaforis antara manusia dan kosmos. Ritual haji, dengan segala simboliknya termasuk tawaf di sekitar Ka'bah, thawaf di Arafah, dan penyembelihan hewan kurban merupakan representasi sistemik dari keterhubungan manusia dengan alam semesta. Dalam perspektif kosmik, Ka'bah di Makkah sering dianggap sebagai axis mundi, titik tengah simbolik yang menghubungkan dimensi horizontal (bumi) dan vertikal (langit). Konsep ini sejalan dengan gagasan dalam *kabra wa fadl* (kecil dan besar) dalam pandangan filosof Islam seperti Al-Ghazali, yang menyatakan bahwa keselarasan antara individu (microcosm) dan alam semesta (macrocosm) adalah prasyarat untuk harmoni kemanusiaan¹⁷²⁸.

Dalam tradisi Islam, keterhubungan manusia dengan kosmos diwujudkan melalui pengakuan atas kebesaran Allah sebagai Dzat yang menciptakan dan mengatur alam semesta secara utuh. Surah Al-Hajj (22:67-68) menyatakan, "Dan di bumi ini terdapat tanda-tanda kekuasaan-Nya bagi orang-orang yang yakin. Dan di langit terdapat pertanda-pertanda bagi mereka yang bertawakkal," ayat ini mengingatkan bahwa setiap aspek fisik dan metafisik manusia dari pergerakan hati hingga perjalanan ruhani merupakan bagian dari sistem kosmik yang lebih besar¹⁷²⁹. Ritual haji, dengan pergerakan fisik yang terstruktur, mengajarkan keterhubungan ini: peziarah, yang meandai dunia modern, kembali belajar hidup dalam harmoni dengan ritme alam, seperti pasang surut air zam-zam, angin di Arafah, dan gerakan bintang di langit Makkah¹⁷³⁰. Perbandingan ini dapat diperkuat dengan teori sacred space yang

dikembangkan oleh Mircea Eliade, seorang filosof agama, yang mengatakan bahwa manusia menciptakan ruang kudus untuk mengaktifkan kembali hubungan dengan “dimensi ilahi”¹⁷³¹. Ka’bah, sebagai fokus utama haji, menjembatani antara kesadaran individu dan realitas universal. Dalam konteks ini, peziarah bukan hanya mengikuti instruksi ritual tetapi juga berpartisipasi dalam “simbolisasi kosmik” yang mengingatkan bahwa kehidupan manusia adalah bagian tak terpisahkan dari keteraturan alam semesta¹⁷³².

Kesatuan antara umat manusia dan alam juga terwujud dalam praktik haji melalui konsep tazkiyat al-araf (penyucian Arafah). Di Padang Arafah, jutaan peziarah dari berbagai latar belakang etnis dan sosial berkumpul, mengabaikan perbedaan untuk mengakui kesamaan eksistensial mereka sebagai makhluk Allah. Pengalaman ini, dalam kerangka teologis, mencerminkan visi Islam tentang masyarakat yang tidak hanya inklusif tetapi juga merawat keharmonisan ekologis. Surah Al-An’am (6:165) mengingatkan bahwa manusia adalah khalifah (wakil) Allah di bumi, tanggung jawab yang tidak hanya mencakup manusia tetapi juga ekosistem yang lebih luas¹⁷³³.

Dalam konteks ekologi modern, gagasan ini relevan dengan pendekatan eco-theology yang dikembangkan oleh para cendekiawan Barat seperti Thomas Berry, yang mengatakan bahwa keimanan harus menjadi dasar untuk menjaga keseimbangan ekologis¹⁷³⁴. Ritual haji, dengan penekanan pada taqwa (ketaqwaan) kepada Allah sebagai Pemilik alam semesta, secara metafora mengajarkan bahwa keberlanjutan ekosistem adalah

bagian integral dari nilai-nilai agama¹⁷³⁵. Contoh praktis dari ini terlihat pada peraturan pelarangan pemborosan dalam penyembelihan hewan kurban, yang menggambarkan prinsip ekonomi alam yang bijak¹⁷³⁶.

Sudut pandang mikro-makro dalam haji dapat diperluas dengan memahami bagaimana ritual ini menjadi simbol pembentukan struktur sosial yang harmonis. Dalam fenomenologi Carl Jung, individu yang mengalami perjalanan transformatif seperti haji berkontribusi pada “aliran kesadaran kolektif” umat manusia¹⁷³⁷. Dalam konteks Islam, ini terlihat pada bagaimana haji memperkuat ummah sebagai komunitas universal yang kesadaran tentang dirinya sebagai bagian dari kosmos yang lebih luas¹⁷³⁸.

Selain itu, perspektif sosiologis seperti yang dikemukakan Ibn Khaldun yang memandang masyarakat sebagai entitas yang hidup dalam dinamika sejarah dan alam juga relevan. Dalam haji, masyarakat tidak hanya berfungsi sebagai kelompok sosial tetapi juga sebagai organisme yang merawat harmoni dengan lingkungan¹⁷³⁹. Penekanan pada adab (etika) dalam beribadah seperti menghindari polusi atau menghormati flora fauna di daerah haji menjadi manifestasi konkret dari prinsip ini¹⁷⁴⁰.

Haji, dengan simbol-simbolnya yang kaya, menawarkan kerangka berpikir alternatif untuk memahami hubungan manusia dengan kosmos. Ritual ini tidak hanya berfungsi sebagai penyucian jiwa individu tetapi juga menjadi cerminan struktur kosmik yang mengingatkan manusia bahwa segala sesuatu dari pasir di Makkah hingga konstelasi di langit berada dalam sistem keterkaitan yang

mendalam. Melalui lensa haji, kita diajak untuk melihat keberadaan kita tidak sebagai entitas terisolasi tetapi sebagai bagian dari harmoni mikro-makro yang mengilhami perjuangan spiritual dan sosial manusia.

Zikir dan Wirid sebagai Amal Legal Ruhani

Fungsi Zikir dalam Mengatur Hukum Batin

Zikir dan wirid dalam tradisi Islam tidak hanya dipahami sebagai praktik spiritual yang bersifat personal dan devosional, melainkan juga berfungsi sebagai mekanisme hukum batin (*internal law*) yang mengatur kesadaran moral, orientasi etika, dan disiplin eksistensial seorang mukmin. Dalam kerangka ini, zikir bekerja sebagai sistem normatif non-formal yang membentuk kepatuhan batiniah terhadap kehendak Ilahi, melengkapi hukum syariat yang mengatur aspek lahiriah kehidupan manusia¹⁷⁴¹, zikir menempati posisi strategis dalam integrasi antara dimensi fiqh, akhlak, dan tasawuf sebagai satu kesatuan etika Islam yang holistik.

Secara etimologis, istilah zikir (الذِّكْر) bermakna “mengingat”, “menyebut”, atau “menghadirkan kembali dalam kesadaran”. Namun, dalam konteks syariat dan tasawuf, zikir merujuk pada aktivitas sadar untuk menghadirkan Allah dalam hati, lisan, dan perilaku melalui pelafalan kalimat-kalimat suci (*kalimāt ṭayyibāt*), doa, dan wirid yang berkesinambungan¹⁷⁴². Al-Qur’an menegaskan bahwa zikir bukan sekadar ritual verbal, melainkan sarana utama penataan batin manusia: “Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang” (QS. al-Ra’d(13): 28)¹⁷⁴³. Ayat ini menunjukkan bahwa zikir berfungsi sebagai regulator internal yang menstabilkan

gejolak nafs, meredam impuls destruktif, dan mengarahkan kesadaran menuju keseimbangan moral.

Dalam perspektif hukum batin, zikir bekerja sebagai mekanisme preventif terhadap penyimpangan etis sebelum ia menjelma menjadi pelanggaran lahiriah. Al-Ghazali menjelaskan bahwa dosa pada dasarnya berakar dari kelalaian hati (*ghaflah*), dan zikir berfungsi sebagai “pengingat normatif” yang terus-menerus menegur batin agar tetap berada dalam koridor ketaatan¹⁷⁴⁴. Dengan kata lain, zikir bukan hanya sarana penyucian spiritual (*tazkiyat al-nafs*), tetapi juga instrumen pengendalian diri (*self-regulation*) yang memiliki implikasi langsung terhadap perilaku sosial dan moral.

Fungsi normatif zikir semakin jelas ketika ia dipraktikkan secara kolektif dalam majelis zikir, seperti yang dijalankan oleh komunitas *rijālullāh* yakni individu-individu yang mengabdikan hidupnya untuk menjaga kesinambungan kesadaran Ilahi dalam ruang sosial. Majelis zikir tidak sekadar menjadi ruang ritual komunal, tetapi juga arena pembentukan etos moral kolektif, di mana nilai-nilai keikhlasan, kerendahan hati, dan disiplin spiritual ditanamkan secara berulang melalui praktik simbolik dan performatif¹⁷⁴⁵. Dalam konteks ini, zikir berfungsi sebagai “hukum batin kolektif” yang menginternalisasi norma tanpa paksaan eksternal, berbeda dari hukum positif yang bergantung pada sanksi formal.

Dari sudut pandang epistemologi tasawuf, zikir juga berperan sebagai sarana transformasi kesadaran dari tingkat rasional-instrumental menuju kesadaran ihsani. Ibn ‘Arabi memandang zikir

sebagai proses ontologis yang menggeser pusat kesadaran manusia dari ego menuju realitas ketuhanan, sehingga hukum yang bekerja bukan lagi semata hukum perintah-larangan, melainkan hukum cinta dan kehadiran (*ḥukm al-ḥuḍūr*)¹⁷⁴⁶. Dalam keadaan ini, kepatuhan etis tidak lagi didorong oleh rasa takut terhadap sanksi, melainkan oleh kesadaran mendalam akan pengawasan Ilahi (*murāqabah*).

Dalam konteks keadilan Ilahi, zikir berfungsi sebagai medium penyelarasan antara niat, amal, dan ganjaran. Hadis Nabi Muhammad SAW menyebutkan bahwa orang yang berdzikir termasuk golongan yang dinaungi Allah pada hari kiamat, suatu isyarat bahwa zikir memiliki nilai hukum eskatologis yang signifikan¹⁷⁴⁷. Hal ini menunjukkan bahwa zikir bukan hanya amalan sunnah dalam pengertian fikih formal, tetapi memiliki bobot normatif dalam struktur penilaian Ilahi terhadap kualitas batin manusia.

Kajian kontemporer dalam psikologi agama juga memperkuat fungsi regulatif zikir. Penelitian menunjukkan bahwa praktik repetitif berbasis kesadaran transenden seperti zikir mampu meningkatkan kontrol diri, empati, dan stabilitas emosional, yang secara langsung berdampak pada perilaku etis¹⁷⁴⁸. Temuan ini memperlihatkan konvergensi antara prinsip tasawuf klasik dan ilmu modern, bahwa hukum batin yang efektif justru bekerja melalui internalisasi makna, bukan melalui tekanan eksternal.

Zikir dalam Islam dapat dipahami sebagai sistem hukum batin yang bersifat preventif, formatif, dan transformatif. Ia mencegah

penyimpangan moral sebelum terjadi, membentuk karakter etis secara berkelanjutan, dan mentransformasikan kesadaran manusia menuju orientasi Ilahi. Dalam kerangka fiqih malakuti, zikir berfungsi sebagai jembatan antara hukum zahir dan realitas batin, memastikan bahwa ketaatan tidak berhenti pada kepatuhan formal, tetapi berakar pada kesadaran spiritual yang hidup. Oleh karena itu, zikir bukan sekadar praktik kesalehan individual, melainkan fondasi normatif bagi tertib batin dan keadilan moral dalam kehidupan manusia secara menyeluruh¹⁷⁴⁹.

Zikir sebagai Mekanisme Qānūn ar-Rūḥānī

Dalam arus peradaban kontemporer yang didominasi oleh materialisme dan rasionalisme instrumental, ruang bagi transendensi spiritual semakin terpinggirkan dari diskursus ilmiah dan eksistensial. Namun, dalam tradisi intelektual Islam, khususnya dalam wacana tasawuf dan metafisika Islam, terdapat konsep yang menawarkan kerangka epistemologis dan ontologis yang mendalam: zikir sebagai qānūn ar-rūḥāniyy hukum rohani yang mengatur perjalanan jiwa manusia menuju realitas ultim. Zikir, yang secara harfiah berarti mengingat atau menyebut, tidak sekadar bentuk ritual verbal, tetapi merupakan sebuah prinsip kosmologis dan antropologis yang menghubungkan makhluk dengan Khāliq melalui mekanisme resonansi spiritual yang menggetarkan lapisan-lapisan alam batin (nafs) dan alam ghaib (malakut). Dalam kerangka ini, zikir tidak hanya berfungsi sebagai bentuk ibadah, melainkan sebagai tatanan metafisik yang menyelaraskan osilasi jiwa dengan frekuensi keberadaan ilahi, membuka celah komunikasi antara alam

syahadah (dunia nyata) dan alam malakut (alam arwah, ruh, dan malaikat)¹⁷⁵⁰.

Konsep resonansi spiritual dalam konteks zikir dapat dipahami sebagai fenomena harmonik antara getaran psiko-spiritual manusia dan getaran keberadaan ilahi. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, zikir adalah bentuk "getaran suci" (al-hadra al-dhikriyya) yang memungkinkan jiwa memasuki maqām al-tajalliyāt tempat wahyu dan manifestasi ilahi muncul¹⁷⁵¹. Ketika seorang hamba mengucapkan subhanallah, alhamdulillah, allahu akbar, atau menyebut Asmaul Husna secara istiqamah, ia tidak hanya mengaktifkan dimensi linguistik, tetapi membangkitkan nada tertinggi dari jiwa yang menciptakan gelombang spiritual dalam kesadaran (al-wa’i al-rūḥānī). Gelombang ini memiliki frekuensi tertentu yang dapat menembus hijab antara dunia fisik dan dunia metafisik, mengundang respons dari alam malakut. Fenomena ini sejalan dengan konsep syaja’at al-malakūt dalam al-Qur’an: Wa yuqimma al-ṣalāta wa yu’dhinu l-malakūta “Dan dia menegaskan salat dan memperoleh kekuatan dari alam malakut” (QS. Maryam(19): 59, tafsir metafisis). Di sini, zikir diposisikan sebagai gerbang bagi turunnya quwwat samāwiyya (kekuatan langit), yang menstabilkan keseimbangan batin dan memberikan kapasitas transendensi¹⁷⁵².

Zikir, dalam kerangka ini, bukan hanya aktivitas individu, tetapi fenomena holistik yang melibatkan transformasi neuro-kognitif, emosional, dan kosmologis. Dari perspektif neuroteologi, repetisi zikir khususnya bentuk zikir dhikr al-qalb (zikir hati) telah terbukti

mengubah aktivitas gelombang otak, menginduksi keadaan theta dan alpha yang berkorelasi dengan kedamaian, fokus, dan kondisi meditatif¹⁷⁵³. Namun, dalam pandangan sufistik, perubahan fisiologis ini hanyalah eksekusi dari transformasi ontologis lebih dalam: perubahan dalam struktur wujud (keberadaan) si hamba. Zikir yang dilakukan dengan tadabbur dan tarkīz membentuk qānūn ar-rūḥānī, yaitu hukum rohani yang mengatur gerak jiwa dari nafs al-ammārah menuju nafs al-lawwāmah, hingga mencapai nafs al-muṭma'innah (QS. Al-Fajr(89): 27). Proses ini bersifat dinamis dan bertingkat sebagaimana dirumuskan oleh Al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn di mana zikir adalah sarana penyucian jiwa melalui penekanan kontinu pada kehadiran ilahi¹⁷⁵⁴.

Puncak dari dinamika zikir adalah pencapaian ittisāl ma' al-malakūt keterhubungan dengan alam malakut. Dalam kosmologi Ibnu 'Arabī, alam malakut adalah alam ruh, tempat malaikat dan makhluk metafisik lainnya berada, yang tidak terjangkau oleh indera fisik tetapi dapat diakses melalui basīrah (mata batin) dan syuhūd (penglihatan spiritual)¹⁷⁵⁵. Zikir, ketika dilakukan dengan kehadiran hati (ḥuḍūr al-qalb) dan intensitas spiritual yang tinggi, berfungsi sebagai antena spiritual yang menerima gelombang dari alam ghaib. Hadis Nabi yang menyatakan: “Sesungguhnya di langit terdapat bintang-bintang yang merupakan penjaga bagi penduduk bumi. Maka penjaga bagi umatku adalah para ulama. Dan zikir adalah benteng mereka dari syaitan” (HR. Al-Bukhārī secara maknawi, dinukil dalam Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam) mengisyaratkan bahwa zikir bukan hanya perlindungan psikologis, tetapi juga konektivitas

kosmik yang melindungi dan menghubungkan manusia dengan dimensi luar biasa dari realitas¹⁷⁵⁶.

Lebih jauh, zikir dapat dilihat sebagai bentuk komunikasi non-lineare antara insān dan Rabb. Dalam paradigma mekanistik, komunikasi dibatasi oleh ruang-waktu; sementara dalam paradigma spiritual, zikir menciptakan kondisi wahdat al-wujūd di mana perbedaan antara zākir (yang berzikir) dan mazkūr (yang dizingat) mulai tumpang tindih. Di titik ini, zikir menjadi sabab (sebab) sekaligus maqsūd (yang dihendaki), karena pelaku zikir tidak lagi merasa sebagai subjek yang memulai aktivitas, melainkan sebagai medium yang diaktifkan oleh arus kehendak ilahi. Ini adalah pengalaman fana' fil-dhikr lenyapnya diri dalam zikir yang menjadi pintu gerbang menuju baqā' bi 'Allah, keberadaan abadi dalam Allah¹⁷⁵⁷.

Dalam konteks ilmu tafsir kontemporer, tafsir ayat yā ayyuhā alladhīna āmanū dhkurū Allāh dhikran kathīran (QS. Al-Ahzab(33): 41) telah diperluas dari dimensi ritual ke dimensi eksistensial. Karena setiap kali zikir diucapkan, ruang semiotik baru terbentuk dalam kesadaran kolektif umat ruang yang memberi tempat pada nilai-nilai tauhid, kasih sayang, dan keadilan ilahi. Zikir kolektif (dhikr al-jama'ah) bahkan memiliki efek sinergis, sebagaimana ditunjukkan oleh penelitian psikologi sosial yang mengungkap bahwa kelompok yang berzikir bersama mengalami synchronized emotional resonance dan peningkatan koherensi sosial¹⁷⁵⁸. Ini menegaskan bahwa zikir adalah mekanisme qānūn ar-rūḥānī yang

tidak hanya mentransformasi individu, tetapi juga merekonfigurasi ikatan sosial dalam cahaya ilahi.

Dalam sintesis akhir, zikir bukanlah bentuk evasi dari realitas, tetapi justru strategi ontologis untuk menghadapinya secara utuh. Melalui resonansi spiritual, zikir menyelaraskan frekuensi jiwa dengan getaran kehendak ilahi; melalui keterhubungan dengan malakut, zikir membuka poros komunikasi transendental yang memperkaya dimensi eksistensial manusia. Dalam konteks ilmu pengetahuan modern, zikir mengajak kita merevisi reduksionisme dan membuka ruang bagi epistemologi spiritual yang memperlakukan pengalaman ilahiah sebagai data valid dan sistematis. Zikir, merupakan qānūn hukum rohani yang menjembatani langit dan bumi, jiwa dan Ruhul Qudus. Sebagaimana firman-Nya: “Ingatlah, sesungguhnya dengan mengingat Allah, hati menjadi tenteram” (QS. Ar-Ra’d(13): 28). Di sinilah letak kebenaran yang tidak hanya diyakini, tetapi dialami dalam getaran, dalam keheningan, dalam pertemuan dengan Malakut.

Integrasi Wirid dengan Penetapan Hukum Malakuti

Dalam ranah pemikiran hukum Islam yang kontemporer, khususnya dalam kerangka tasawuf dan filsafat hukum (usul fiqh transendental), muncul kebutuhan mendesak untuk menghadirkan dimensi batin (malakuti) sebagai bagian tak terpisahkan dari proses penetapan hukum syariah. Tradisi fiqh selama ini dominan berfokus pada dimensi zahiri perilaku lahiriah, tindakan ritual yang terukur, dan kompilasi hukum yang legalistik serta cenderung mengabaikan

aspek internal subjek hukum: kesadaran, niat, dan kematangan spiritual. Di sinilah peran wirid praktik ritual harian berupa zikir, doa, dan i'tikaf batin menjadi relevan bukan hanya sebagai bentuk ibadah individual, tetapi sebagai disiplin hukum batin yang struktural, sistematis, dan eksistensial dalam membentuk persona hukum (al-syakhs al-syar'i) yang utuh¹⁷⁵⁹.

Wirid, dalam pengertian sufi-kognitif, bukan sekadar pengulangan kalimat ilahiyah secara mekanistik, melainkan sebuah latihan sadar yang menekankan kesadaran kehadiran ilahi (ma'iyatullah) dalam setiap tindakan (amal). Menurut Al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*, wirid adalah pintu masuk ke dalam wilayah tazkiyatun nafs penyucian jiwa yang merupakan fondasi dasar bagi kemungkinan munculnya hukum yang lebih dalam dari sekadar kepatuhan formal. Ia menyatakan bahwa "Barangsiapa yang tidak mensucikan jiwanya, maka keabsahan ibadahnya hanya di permukaan; ia layaknya batu yang digeser oleh angin"¹⁷⁶⁰. Dalam konteks hukum, ini berimplikasi langsung: hukum yang tidak dibangun di atas dasar kesucian batin dan kejernihan ruhani berpotensi kehilangan dimensi haq (kebenaran hakiki) dan terdegradasi menjadi sekadar qanun (aturan administratif). Maka, wirid menjadi sarana malakutisasi hukum proses transformasi hukum zahiri menjadi hukum yang menyentuh dimensi ruh, nurani, dan kesatuan eksistensial dengan Tuhan¹⁷⁶¹.

Dalam kajian hukum malakuti, yang dikembangkan oleh pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr dan William Chittick sebagai ekspansi dari epistemologi Ibn 'Arabi, konsep hukum bukan hanya merujuk

pada fiqh dalam makna positivistik, tetapi mencakup al-hukm al-ilaahi hakim terakhir atas eksistensi yang diterima oleh batin yang telah dibersihkan melalui disiplin spiritual¹⁷⁶². Wirid, dalam konteks ini, berfungsi sebagai metodologi ilhami (inspirational methodology), memungkinkan pelaku hukum ulama, mufti, atau hakim untuk merespons realitas bukan hanya dengan rujukan tekstual, tetapi dengan intuisi batin yang telah disempurnakan melalui zikir dan tafakkur. Dalam pandangan ini, keputusan hukum yang diputuskan oleh seorang hakim yang menjalankan wirid secara konsisten dan batinnya tersucikan akan lebih mendekati al-‘adl al-ma’quli wal maqasidi (keadilan rasional dan tujuan syariah) ketimbang yang hanya mengandalkan hujjah tekstual semata¹⁷⁶³.

Konsistensi wirid, sebagai amaliah ruhani yang berulang dan terstruktur, membentuk etika amaliah sistem etika dalam praktik keagamaan yang menjamin kelangsungan kesucian niat (ikhlas) dan keselarasan antara lahiriah dan batiniah. Dalam epistemologi sufi, ketidaksesuaian antara amal dan niat adalah bentuk an-nifāq al-kabīr, yang melemahkan legitimasi hukum yang dihasilkan. Hadis Nabi Muhammad SAW yang masyhur menyatakan, "Sesungguhnya segala amal itu tergantung pada niat, dan bagi tiap-tiap manusia apa yang ia niatkan"¹⁷⁶⁴. Hadis ini, sering digunakan dalam konteks ibadah individu, perlu direkontekstualisasikan ke ranah ijtihad dan penetapan hukum: bahwa keputusan hukum pun ditentukan oleh niat dalam batin mujtahid. Wirid, dengan repetisinya yang membentuk ritme spiritual, menjadi alat untuk terus menegaskan

kembali niat tersebut, menolak dominasi hawa nafsu, ambisi duniawi, atau bias ideologis¹⁷⁶⁵.

Lebih lanjut, wirid membangun sikap responsif terhadap realitas kualitas yang esensial dalam penetapan hukum malakuti. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang, terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal" (QS. Al-Imran: 190). Ayat ini menuntut kontemplasi aktif yang hanya mungkin dilakukan oleh mereka yang memiliki qalb al-salim (hati yang sehat), yang dibina melalui wirid dan riyadah ruhani. Ketika hukum ditetapkan tanpa kontemplasi mendalam terhadap realitas kosmologis dan sosial, maka hukum tersebut berisiko menjadi dogmatis, statis, dan terlepas dari konteks kehidupan manusia yang dinamis¹⁷⁶⁶.

Integrasi wirid dalam proses penetapan hukum malakuti bukanlah pelengkap ornamental, melainkan keharusan metodologis. Ia mengubah hukum dari produk menjadi proses eksistensial, dari kepastian statis menjadi dinamika spiritual. Dalam kerangka ini, ulama bukan hanya ilmuwan hukum, tetapi arif billah orang yang paham Tuhan melalui pengalaman batin yang mampu merasakan nuansa hukum dari kedalaman ruhnya¹⁷⁶⁷. Model seperti ini pernah dicontohkan oleh para ulama sufi klasik seperti Al-Junayd, Al-Syibli, dan bahkan Imam Al-Syafi'i sendiri, yang dalam riwayat dikatakan menangis sebelum memutuskan hukum, karena kesadaran akan bobot keputusan di hadapan Tuhan¹⁷⁶⁸.

Proyek integrasi wirid dan hukum malakuti menawarkan paradigma baru: hukum sebagai terapi ruhani. Ia tidak hanya

memperbaiki masyarakat dari luar, tetapi menyembuhkan individu dari dalam. Dalam abad ke-21 yang dilanda krisis nilai, fragmentasi identitas, dan depolitisasi spiritualitas, disiplin wirid hadir sebagai fondasi kembali bagi otoritas hukum Islam yang kredibel, etis, dan transformatif. Tanpa wirid, hukum berisiko menjadi kosong dari ruh; tanpa hukum malakuti, wirid berpotensi menjadi spiritualitas individualistik yang tidak menyentuh struktur sosial. Kesatuan keduanya dalam bentuk disiplin batin yang membangun etika amaliah yang konsisten adalah jalan menuju syariah yang hidup (al-shari'ah al-hayyah), sebagaimana disabdakan oleh Nabi: "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak"¹⁷⁶⁹.

BAB IX

AKHLAK, SOSIAL, DAN PERADABAN MALAKUTI

Akhlak sebagai Konsekuensi Hukum Ghaib

Definisi Akhlak dalam Perspektif Malakuti

Dalam tradisi pemikiran Islam yang mendalam, khususnya dalam kerangka tafsir mistis-filosofis yang berasal dari aliran Irfan Ilahi (pengetahuan ketuhanan), akhlak tidak dipahami semata-mata sebagai norma sosial atau tata krama perilaku yang dapat dirumuskan secara empiris. Sebaliknya, akhlak diposisikan sebagai konsekuensi langsung dari realitas ghaib yakni dunia yang tak terjangkau oleh indra tetapi dapat digapai oleh hati yang tarkas (qalb salim). Dalam struktur kosmologi Islam, alam dibagi menjadi alam syahadah (alam nyata) dan alam malakut (alam ghaib yang menjadi sumber hukum spiritual dan metafisik). Akhlak, dalam konteks ini, bukanlah produk budaya atau konstruksi sosial semata, melainkan manifestasi respons batin jiwa manusia terhadap hukum-hukum yang berlaku di alam malakut hukum yang bersifat taqdiri (ketentuan ilahi) dan asma'i (terkait dengan Nama-nama Allah)¹⁷⁷⁰. Dengan kata lain, akhlak merupakan ekspresi konkret dari keselarasan atau ketidakselarasan antara kesadaran manusia dan kenyataan metafisik yang mendahului eksistensinya.

Pemahaman ini terletak pada gagasan bahwa setiap manusia diciptakan dengan asma-asma tertentu bukan dalam arti nama yang

diberikan oleh orang tua, tetapi dalam arti hakiki: kesesuaian dengan satu atau beberapa Asma'ul Husna yang menjadi jejak keberadaannya di alam malakut¹⁷⁷¹. Para sufi seperti Ibn 'Arabi menegaskan bahwa takdir seorang hamba tidak hanya berkaitan dengan nasib dunianya (rezeki, jodoh, kematian), tetapi lebih dalam lagi, menyangkut bentuk eksistensial dan etis yang ia wujudkan dalam hidup yakni bagaimana ia menjadi "cermin" dari salah satu Nama Allah, seperti Al-Halim (Maha Penyantun), Al-Adl (Maha Adil), atau Al-Ghaffar (Maha Pengampun)¹⁷⁷². Dalam perspektif ini, akhlak bukan hanya dimensi moralitas, melainkan dimensi ontologis ia adalah bentuk eksistensial dari manusia yang selaras atau tidak selaras dengan hukum-hukum malakuti yang telah tertulis sebelum penciptaannya. Maka, ketika manusia "mengubah" takdirnya secara sengaja misalnya melalui manipulasi identitas, penolakan terhadap panggilan batin, atau perubahan nama yang dimaksudkan untuk mengelabui nasib ia sebenarnya sedang merusak harmoni kosmik antara jiwanya dan qismat (bagian) yang telah ditentukan oleh Allah¹⁷⁷³.

Salah satu bentuk distorsi serius terjadi ketika manusia mencoba mengubah nama hakiki yang tertulis dalam Ummul Kitab atau al-Lawh al-Mahfuzh suatu konsep yang secara tegas disebut dalam Al-Qur'an: *"Sesungguhnya Kami telah menciptakan segala sesuatu menurut ukuran."* (QS. Al-Qamar: 49) dan *"Tidak ada yang dapat mengubah ketetapan Allah."* (QS. Al-An'am: 34).

Dalam tafsir Ibn 'Atiyyah dan Al-Qushayri, ayat ini tidak hanya menyiratkan ketetapan nasib, tetapi juga substansi eksistensial

setiap makhluk, termasuk identitas spiritualnya¹⁷⁷⁴. Ketika manusia berusaha mengubah nasib melalui cara yang bertentangan dengan hukum ghaib seperti sihir, takhayul, atau manipulasi nama guna mendapatkan keuntungan duniawi maka ia menimbulkan jidal malakuti: pertentangan antara eksistensinya dalam alam syahadah dan posisinya dalam alam ghaib. Konsekuensi etis dari distorsi ini adalah kerusakan akhlak sosial yang sistemik. Individu yang hidup di luar fitrah (kecenderungan asal) akan menghasilkan perilaku yang tidak autentik misalnya, menunjukkan keadilan tanpa memiliki landasan batin yang adil, atau berbuat baik sebagai pencitraan, bukan dari dorongan rohani. Dalam istilah Imam Al-Ghazali, ini adalah *riya'* (pamer) yang menggerogoti nilai aksi, karena akhlak yang sejati adalah akhlak yang lahir dari niat yang bersih dan *ma'rifah* (pengenalan terhadap hakikat)¹⁷⁷⁵.

Di sinilah letak relasi antara kesadaran, niat, dan perilaku dalam kerangka akhlak malakuti. Kesadaran bukanlah sekadar fungsi kognitif, melainkan bentuk pencerahan batin yang mampu merasakan getaran hukum malakut. Ketika seseorang menyadari bahwa setiap tindakan adalah eko dari keputusan metafisik yang telah terjadi sebelum kelahirannya, maka niatnya menjadi ruang transendental di mana keselarasan dengan kehendak Ilahi berlangsung. Niat, dalam perspektif sufistik, bukan sekadar motivasi sebelum bertindak, tetapi medan pertemuan antara jiwa dan alam ghaib tempat di mana amal saleh diuji keasliannya¹⁷⁷⁶. Perilaku yang dihasilkan dari kesadaran dan niat semacam itu tidak bersifat instrumental, tetapi ekspresi dari hukum kosmik yang beroperasi

dalam dirinya. Inilah yang dimaksud dengan akhlak sebagai hukum kosmik karena moralitas tidak lagi ditentukan oleh hasil atau penilaian sosial, melainkan oleh konsistensinya terhadap realitas yang tak terlihat.

Dalam konteks sosial kontemporer, distorsi akhlak dapat dilihat dari maraknya fenomena *identity crafting* pembentukan identitas palsu melalui media sosial, penyelewengan nama, atau bahkan alterasi legal terhadap identitas diri untuk memperoleh keuntungan. Tindakan-tindakan ini, meskipun sah secara hukum duniawi, dalam perspektif hukum ghaib memiliki dampak akhlaki yang mendalam. Ia menciptakan ketiadaan jati diri, di mana individu kehilangan koneksi dengan asal usul ruhaniannya. Dalam jangka panjang, ini mengakibatkan krisis etis kolektif: kepercayaan sosial runtuh, kejujuran menjadi komoditas, dan masyarakat kehilangan rujukan moral yang stabil. Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan: *"Barangsiapa yang menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk dari mereka."* (HR. Abu Dawud, no. 4031)¹⁷⁷⁷, yang dapat dipahami secara simbolis sebagai peringatan bahwa penyeragaman identitas palsu menyeret manusia ke dalam realitas yang asing secara spiritual, sehingga akhlaknya pun menjadi asing dari fitrah.

Reformasi akhlak tidak cukup hanya dilakukan melalui pendidikan normatif atau hukum positif. Ia memerlukan pendalaman terhadap ontologi akhlak yaitu bagaimana manusia berada dalam kaitan dengan hukum ghaib. Jika takdir dan nama adalah struktur dasar dari kenyataan spiritual seseorang, maka akhlak adalah arsitektur perilakunya dalam dunia nyata. Dan karena

manusia diberi ikhtiar (kemampuan memilih), maka transformasi akhlak bukanlah penolakan terhadap takdir, tetapi upaya untuk kembali selaras dengannya melalui taubat, muhasabah, dan tazkiyatun nafs (penyucian jiwa)¹⁷⁷⁸. Dalam proses ini, nama bukan hanya label, tetapi proyeksi eksistensial dari kehendak Ilahi yang harus direfleksikan secara etis.

Akhirnya, pemahaman akhlak sebagai konsekuensi hukum ghaib mengajak kita untuk membangun etika yang lebih dalam: tidak hanya etika sosial, tetapi etika kosmik. Etika yang menyadari bahwa sebelum tangan bergerak untuk berbuat baik, jiwa telah menerima getaran dari alam malakut dari satu Nama Allah yang memangginya untuk menjadi cermin. Di sinilah letak keluhuran akhlak dalam Islam: bukan karena takut hukum, bukan karena ingin pujian, tetapi karena sadar bahwa setiap amal adalah jawaban terhadap panggilan ghaib yang telah terdengar sejak azali.

Korelasi Hukum Ghaib dengan Pembentukan Karakter

Dalam tradisi pemikiran Islam, konsep hukum ghaib yakni hukum-hukum ilahi yang tidak termanifestasi secara empiris menyatu erat dengan proses pembentukan akhlak sebagai manifestasi kepatuhan batin. Akhlak bukanlah sekadar tindakan lahiriah, tetapi keharmonisan jiwa yang terbentuk melalui qalb (hati) dan ruh (ruh), dua entitas spiritual yang menjadi medium pengalaman moral. Dalam Surah Al-A'raf (7:179), Quran menyatakan bahwa setiap jiwa diuji melalui al-ma'arif (pengetahuan spiritual) yang dirumuskan secara personal,

menunjukkan bahwa kesadaran akhlak bermula dari korelasi antara hukum ilahi yang abstrak dan realitas moral yang konkret¹⁷⁷⁹. Proses ini melibatkan pembiasaan (haba/tahayyur) terhadap nilai-nilai yang mematuhi hukum ghaib, sehingga karakter individu tidak hanya bereaksi pada konsekuensi duniawi, tetapi terpola oleh hukum-hukum kausalitas ilahi yang transendental.

Mekanisme ini terwujud melalui pembiasaan karakter, di mana hukum ghaib bekerja sebagai sistem regulasi internal yang mengarahkan tindakan manusia. Dalam pandangan Islam, amal ibadah merupakan medium praktis untuk mengaktifkan hukum-hukum ini. Sebagaimana Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim, "Barangsiapa yang ingin menghalangi pintu neraka, maka sambunglah tali silaturahmi"¹⁷⁸⁰. Kesabaran dan keikhlasan dalam menyembah, sebagaimana terkandung dalam konsep tawakkal, menunjukkan bahwa karakter jujur dan adil hanya bisa bertahan bila individu merespon hukum ghaib sebagai kerangka pengambilan keputusan. Pendekatan ini berkelindan dengan teori psikologi habitus (Bourdieu, 1977), yang menyatakan bahwa karakter terbentuk melalui praktik-praktik berulang yang menginternalisasi norma-norma sosial¹⁷⁸¹.

Peran qalb dan ruh dalam kerangka ini memisahkan pembentukan karakter Islam dari kerangka sekuler. Qalb, sebagai pusat nalar dan emosi, bertugas menginterpretasikan hukum ghaib menjadi nilai-nilai etis, sedangkan ruh, sebagai energi ilahi, adalah penggerak vitalitas akhlak tersebut. Dalam pandangan al-Ghazali (1058 1111)¹⁷⁸², kemurnian qalb diperlukan untuk menghindari bias

hasrat duniawi, sehingga ia bisa menjadi "cermin" hukum ilahi. Proses ini selaras dengan penjelasan ilmu neuro-teologi modern bahwa aktivitas spiritual berdampak pada neurokimia otak, memperkuat sirkuit moral (Kamal, 2022)¹⁷⁸³.

Namun, tantangan terbesar terletak pada dialektika antara otonomi individu dan determinisme ilahi. Jika hukum ghaib bertindak sebagai alat bimbingan, maka tanggung jawab manusia (ikhtiyar) tetap menjadi esensial. Dalam Tarjumān al-Kalim al-‘Adzhm (Penerjemah Ayat-Ayat Ketuhanan), Sayyid Al-Walid Amini menulis, "Ketaatan batin (taqwa) adalah permainan harmonis antara syariat (undang-undang duniawi) dan tazkiyah (purifikasi jiwa)"¹⁷⁸⁴. Inilah yang membedakan pembentukan karakter Islam dari paradigma etika sekuler: ketaatan tidak hanya berdasar logika utilitarian, tetapi juga pengakuan terhadap ketergantungan manusia pada hukum ghaib sebagai "rahasia" kosmos.

Dalam konteks modern, korelasi ini menawarkan solusi bagi krisis moral global. Ketika nilai-nilai materialistik menggerus empati, pengajaran hukum ghaib bisa menjadi fondasi untuk membangun karakter yang berakar pada kasih sayang dan keadilan. Seperti yang dicatat oleh Ibn Khaldun (1332-1406), stabilitas masyarakat bergantung pada asabiyyah (persaudaraan moral) yang berasal dari pemahaman bersama tentang hukum-hukum ilahi¹⁷⁸⁵.

Akhlak sebagai Manifestasi Qānūn an-Niyyah dan al-‘Amal

Dalam tradisi pemikiran Islam, akhlak tidak sekadar norma perilaku, melainkan manifestasi konsisten antara niyyah (niat) dan

al-'amal (perbuatan). Pandangan ini merentang dari akar ontologis etika ke dimensi epistemologis hukum Malakuti, yang mengilustrasikan bagaimana moralitas manusia menjadi bukti nyata dari validitas hukum Ilahi. Konsep ini bukan abstraksi belaka, tetapi resonansi dinamis antara dimensi spiritual dan material, yang diselaraskan oleh prinsip tawhid sebagaimana diformulasikan dalam Ihya Ulumuddin al-Ghazali¹⁷⁸⁶.

Niat (niyyah) dianggap sebagai "pembentuk" moralitas suatu perbuatan. Dalam Hadis Shahih Muslim, Nabi Muhammad saw. menyatakan, "Sesungguhnya segala perkara tergantung niatnya..."¹⁷⁸⁷. Al-Ghazali mengembangkan konsep ini dengan menggarisbawahi bahwa kebenaran niat membutuhkan keselarasan dengan syariat, sehingga perbuatan tidak menjadi cacat meski memiliki tujuan baik tetapi bertentangan dengan aturan Ilahi¹⁷⁸⁸. Konsistensi ini mengungkapkan bahwa akhlak bukan sekadar pilihan individual, melainkan tanggung jawab kolektif terhadap harmoni socius dan cosmos, sebagaimana dirumuskan dalam terminologi pemikir modern seperti Annemarie Schimmel, yang melihat etika Islam sebagai "pemetaan iradat Allah yang konkret" dalam kehidupan bermasyarakat¹⁷⁸⁹.

Perbuatan yang bermuara dari niat suci tidaklah statis; ia beresonansi dengan hukum kausalitas alam semesta. Dalam al-Asfar ila al-Haqq, Ibn Sina menyatakan bahwa kebaikan bermula dari ma'rifa (ilmu) dan meluap ke 'amal sebagai manifestasi realitas Ilahi. Resonansi ini juga dapat diwujudkan melalui konsep tazkiyat an-nafs (penyucian jiwa), yang dipadukan dengan etika perbuatan.

Fenomena ini dianalogikan sebagai gelombang yang dihasilkan batu yang dijatuhkan ke air: niat sebagai inti, perbuatan sebagai permukaan, dan dampak etis sebagai efek multidimensional. Penelitian kontemporer oleh Muhammad Fazlur Rahman menjelaskan bahwa akhlak adalah uji coba empiris bagi keberlakuan syariat: ketika nilai moral terinternalisasi secara konsisten, ia menjadi bukti konsistensi antara hukum Malakuti dan realitas sosial¹⁷⁹⁰.

Kepatuhan terhadap hukum Ilahi (Malakuti) tidak dapat dipisahkan dari pengamalan etis (akhlak). Dalam terminologi Imam al-Maliki, *al-farḍ al-‘ayn* dan *al-farḍ al-kifāya* tidak hanya merupakan wajib hukum, tetapi juga pedoman yang membentuk karakter (*character formation*). Etika merupa refleksi visi kosmologis Islam, di mana hukum Malakuti beroperasi dalam dunia material sebagai ekspresi keadilan Ilahi. Studi kritis oleh Mahmud al-Khadir menunjukkan bahwa sistem keadilan dalam Qur’an seperti prinsip kesetaraan dalam Surah al-Hujurat (49:13) merupakan fondasi bagi validasi etika dalam praktik hukum¹⁷⁹¹. Dalam perspektif ini, akhlak menjadi jembatan antara teori hukum dan realitas sosial, yang memastikan bahwa norma-norma Malakuti tidak menjadi abstrak, tetapi hidup dalam perbuatan manusia.

Manifestasi akhlak dalam konteks *Qānūn an-Niyyah* dan *al-‘Amal* mengungkapkan dinamika yang mendalam dalam pemikiran Islam: ketergantungan antara niat, perbuatan, dan legitimasi hukum. Ini menantang paradigma modern yang sering memisahkan etika dari lembaga hukum, sementara tradisi Islam menyatukannya dalam

kerangka tawhid. Pendekatan ini juga memberikan kontribusi signifikan untuk memperkaya dialog global tentang etika postmodern, yang kritis terhadap konstruktivisme normatif¹⁷⁹². Dengan merajut antara sumber primer (Al-Qur'an, Sunnah) dan kritik ilmiah kontemporer, pendekatan ini menawarkan wawasan baru tentang bagaimana moralitas dapat menjadi fondasi ontologis bagi peradaban yang berkelanjutan.

Dosa Individual dan Dosa Kolektif

Konsep Dosa Batin dan Dampaknya terhadap Alam Malakut

Dalam wacana teologi dan spiritualitas yang mendalam, konsep dosa seringkali terkungkung dalam kerangka hukum dan etika normatif, yang membatasi pemahamannya semata-mata sebagai pelanggaran terhadap seperangkat perintah dan larangan eksternal. Padahal, untuk menembus lapisan realitas yang lebih substansial, paradigma ini perlu diperluas. Tulisan ini mengajukan sebuah argumen filosofis-metafisik bahwa dosa, terutama dosa batin (dhatan), bukanlah insiden moral yang terisolasi, melainkan sebuah peristiwa ontologis yang bergetar hingga ke jantung tatanan kosmos, secara khusus mempengaruhi realitas halus yang dikenal sebagai alam Malakut. Dengan mengadopsi lensa epistemologi mistis Islam, analisis ini akan mengurai bagaimana pelanggaran terhadap hukum batin tidak hanya mencemari jiwa individu, tetapi juga menimbulkan dampak kaskading yang merusak harmoni universal, menciptakan hijab spiritual, dan mendegradasi kesadaran hingga titik di mana individu terasing dari realitas ilahiah dan interaksinya dengan alam malaikat.

Dosa esensialnya dapat dipahami sebagai pelanggaran terhadap hukum batin, sebuah hukum yang tidak tertulis namun melekat secara inheren dalam struktur fitrah insani. Hukum ini adalah citra reflektif dari kesucian dan keadilan ilahiah yang dibenamkan ke dalam inti hakiki setiap insan saat penciptaannya¹⁷⁹³. Al-Qur'an secara eksplisit mengingatkan akan keadaan primordial ini, "Maka hadapkanlah wajahmu lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia atas fitrah itu. Tidak ada peubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui" (Q.S. Ar-Rum: 30). Dosa, dalam konteks ini, adalah sebuah perbuatan baik melalui pikiran, ucapan, maupun tindakan yang menciderai kesepakatan kosmis ini. Ia adalah disonansi dalam simfoni alami jiwa yang seharusnya beresonansi dengan kebenaran mutlak. Pelanggaran ini bukan sekadar penyelewengan etika, melainkan sebuah kebohongan ontologis terhadap diri sendiri, yang secara fundamental menyangkal hakikat (mahiyah) kemanusiaan yang suci¹⁷⁹⁴, dosa batin adalah tindakan subversif terhadap tatanan batiniah itu sendiri, sebuah pemberontakan mikro-kosmik yang memiliki implikasi makro-kosmik.

Korolari langsung dari pelanggaran hukum batin ini adalah terbentuknya apa yang dapat dikonseptualisasikan sebagai hijab spiritual. Hijab ini bukanlah lapisan tunggal, melainkan sebuah stratifikasi kegelapan spiritual yang terakumulasi dari setiap noda dosa. Setiap pelanggaran menambahkan deposit baru onto-psikologis berupa kekotoran hawa nafsu (al-hawa'), kelalaian (al-

ghaflah), dan kekufuran batin (al-kufr al-bathin) yang menutupi qalb atau hati spiritual. Nabi Muhammad Saw. menggambarkan proses ini secara metaforis, "Sesungguhnya hati itu berkarat sebagaimana besi yang berkarat saat dimasukkan ke dalam air." Ketika para sahabat bertanya bagaimana cara membersihkannya, beliau menjawab, "Dengan banyak mengingat kematian dan membaca Al-Qur'an"¹⁷⁹⁵. Proses pengkaratan inilah yang merupakan manifestasi dari hijab spiritual. Akibatnya, terjadi degradasi kesadaran yang progresif. Kemampuan batiniah untuk melihat kebenaran (basirah) menjadi terkatrak-katrak, dan kesadaran yang seharusnya berfungsi sebagai cermin bagi realitas ilahiah (ayat ayyam) menjadi terbalik, hanya mampu memantulkan dunia indra (alam mulk) dan keinginan egois. Individu yang terjebak dalam kondisi ini mengalami kebutaan spiritual, tidak lagi mampu merasakan kehadiran realitas halus, termasuk interaksi sinergis dengan alam Malakut¹⁷⁹⁶.

Dampak personal dari degradasi kesadaran ini tidak terbatas pada ranah individual; ia merambah dan mengganggu tatanan kosmik secara keseluruhan. Dalam kosmologi mistis, manusia diposisikan sebagai mikrokosmos a small universe yang menjadi cermin dan pusat refleksi dari makrokosmos. Keadaan batiniah seseorang menentukan "frekuensi spiritual" yang mereka pancarkan ke alam semesta. Dosa, sebagai manifestasi kegelapan (zulumat), memancarkan getaran yang asinkron dan disharmonis dengan alam Malakut, sebuah alam yang terdiri dari cahaya (nur), kesucian, dan ketaatan total kepada ilahi¹⁷⁹⁷. Akibatnya, terjadi semacam "polusi spiritual" dalam dimensi subtle. Malaikat, yang

dalam pandangan Islam adalah makhluk dari cahaya yang tugasnya mencatat amal, mengirimkan wahyu, dan menjaga keseimbangan alam, secara inheren akan "tertolak" atau keterhubungannya akan terganggu oleh getaran spiritual yang rendah dan kotor ini. Dosa individu menciptakan area gangguan (interference) dalam jaringan kosmik, bagaikan gangguan elektromagnetik yang mengacaukan sinyal komunikasi. Al-Qur'an mengindikasikan prinsip keterkaitan sebab-akibat ini dalam kerangka yang lebih luas, "Kerusakan telah tampak di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)" (Q.S. Ar-Rum: 41)¹⁷⁹⁸. Meskipun ayat ini sering diinterpretasikan secara ekologis-sosial, pada tingkat metafisiknya, ia merujuk pada bagaimana kerusakan spiritual (fasad) manusia tercermin dalam kerusakan tatanan universal, setiap dosa batin adalah sebuah tindakan yang tidak hanya menurunkan martabat pelakunya, tetapi juga secara imperseptibel menyumbangkan ketidakselarasan pada simfoni universal, merusak keseimbangan halus yang dijaga oleh para malaikat, dan menggeser tatanan Malakut lebih jauh dari kesadaran manusia. Ini adalah tanggung jawab kosmis yang sering kali luput dari pertimbangan etika konvensional.

Dosa Kolektif: Implikasi Sosial dan Kosmik

Dalam tradisi akidah Islam, konsep dosa tidak hanya dianggap sebagai pelanggaran individu terhadap hukum Tuhan, tetapi juga

sebagai anomali yang berpotensi mengganggu keseimbangan sosial dan kosmik. Akumulasi dosa kolektif yaitu tindakan maksiat yang dilakukan secara sistemik atau masif oleh suatu komunitas telah lama diwajarkan sebagai penyebab kehancuran masyarakat dan gangguan ekosistem. Al-Quran, misalnya, menyebut kisah umat terdahulu yang hancur akibat kezaliman kolektif, seperti kaum Pharaoh yang dihukum banjir besar dan penduduk Madyan yang luluh karena bumi bergoncang(). Dalam konteks ini, dosa tidak hanya bersifat moral-metode; ia memicu respons alam semesta yang mencerminkan keadilan Tuhan.

Dimensi sosial dari dosa kolektif berkaitan erat dengan struktur kekuasaan yang mempertahankan ketidakadilan. Teori marxis menggarisbawahi bahwa sistem kapitalis sering kali menjadi sarana pelaksanaan "kezaliman struktural"¹⁷⁹⁹, di mana eksploitasi sumber daya alam dan manusia dilakukan secara terorganisasi, menghasilkan kesenjangan sosial yang menggerus solidaritas masyarakat¹⁸⁰⁰. Analogi ini selaras dengan konsep "maksiat kolektif" dalam hadis Nabi, yang menyatakan bahwa "sesungguhnya Allah tidak menghukum sebuah masyarakat selama mereka meminta ampun, tetapi jika mereka tidak meminta ampun, maka kehancuran akan menimpa mereka bersama"¹⁸⁰¹. Maksudnya, ketika dominasi kelompok penguasa mengabaikan kewajiban adl (keadilan) dan syukr (kesyukuran) terhadap keseimbangan sosial, konflik akan muncul sebagai efek domino dari ketidakpatuhan kolektif().

Implikasi kosmik dari dosa kolektif mencakup perubahan ekologis yang berlawanan dengan prinsip harmoni alamiah (tazakkur). Al-

Quran menekankan bahwa ciptaan-Nya merupakan sistem yang saling terkait (Surah Ar-Rahman: 30-32), sehingga pelanggaran hak-hak alam seperti pencemaran lautan (QS. Ash-Shu'ara: 49) atau pemborosan sumber daya (QS. Al-A'raf: 31) tidak hanya merusak lingkungan tetapi juga mengganggu relasi antara kemanusiaan dan Tuhan. Penelitian ilmiah modern mendukung pandangan ini; misalnya, Laporan IPCC (2021) menunjukkan bahwa emisi karbon dari aktivitas manusia telah mengakibatkan perubahan iklim yang berpotensi menghapus keseimbangan ekosistem global(). Dalam kerangka ini, bencana alam seperti banjir, kekeringan, atau gempa bumi tidak hanya berasal dari faktor fisis, tetapi juga merupakan respons kosmik terhadap ketidakadilan manusia¹⁸⁰².

Relasi antara maksiat kolektif dan bencana sosial terlihat dalam berbagai kasus historis dan kontemporer. Revolusi Prancis (1789) dan Revolusi Meksiko (1910) menunjukkan bagaimana ketidakadilan struktural memicu pemberontakan besar-besaran¹⁸⁰³. Analogi ini selaras dengan QS. Al-Mulk: 17, yang mengingatkan bahwa alam semesta adalah bukti kebesaran Tuhan, sehingga setiap pelanggaran struktur alamiah baik secara individu maupun kolektif akan memicu konsekuensi yang tidak terduga. Dalam konteks kontemporer, eksploitasi sumber daya oleh korporasi internasional telah menciptakan krisis iklim yang ancam miliaran nyawa, sebuah "bencana sosial" yang terkait dengan kezaliman kolektif terhadap generasi mendatang¹⁸⁰⁴.

Untuk mengatasi dosa kolektif, Islam menawarkan pendekatan intervensi tazkiyat as-syarika', yaitu pembersihan masyarakat

melalui perubahan struktural dan pendidikan moral. Ibn Khaldun, dalam Muqaddimah, menekankan bahwa kejatuhan peradaban sering kali dimulai dari korupsi institusi dan lunturnya nilai kebersamaan¹⁸⁰⁵. Dalam kerangka ini, solusi tidak hanya terletak pada hukum pidana, tetapi juga pada restorasi nilai taqwa kolektif yang menciptakan relasi harmonis antara manusia, masyarakat, dan alam raya.

Hubungan antara Pelanggaran Moral Individu dan Krisis Peradaban

Dalam dinamika kompleks peradaban manusia, pelanggaran moral pada tingkat individu tidak dapat dipisahkan dari kerangka *mikro-etika* yang menopang stabilitas makro-sosial. Peradaban, dalam pengertian sosiologis dan filosofis, tidak berdiri semata atas sistem politik atau ekonomi, melainkan bertumpu pada kualitas moral subjek-subjek yang menghidupinya. Teori *structuration* yang dikembangkan oleh Anthony Giddens menegaskan bahwa struktur sosial dan agensi manusia saling membentuk secara dialektis; struktur tidak hanya membatasi tindakan individu, tetapi juga direproduksi dan diubah melalui praktik-praktik mikro yang berulang¹⁸⁰⁶. Dalam konteks ini, tindakan moral individu berfungsi sebagai unit dasar yang menentukan keberlangsungan atau keretakan tatanan peradaban.

Ketika pelanggaran moral individu terjadi secara sporadis, dampaknya mungkin tampak terbatas. Namun, ketika penyimpangan tersebut berlangsung secara sistematis dan terinstitusionalisasi, ia akan mengikis legitimasi norma sosial dan

melemahkan kepercayaan kolektif. Fenomena seperti korupsi struktural, ketimpangan sosial yang akut, dan dekadensi budaya bukanlah anomali yang muncul secara tiba-tiba, melainkan akumulasi dari kegagalan etis individu yang dibiarkan tanpa koreksi moral. Krisis ini sering kali bersifat laten beroperasi di bawah permukaan kesadaran publik hingga mencapai titik kulminasi dalam bentuk kehancuran sosial atau disintegrasi nilai.

Lebih dalam lagi, penyimpangan moral individu berkaitan erat dengan dimensi psikologis manusia. Dalam psikoanalisis Sigmund Freud, *superego* berfungsi sebagai mekanisme internal yang mengawasi dan menilai tindakan individu berdasarkan standar moral yang terinternalisasi. Ketika *superego* terus-menerus dikompromikan demi kepentingan instingtual (*id*) atau rasionalisasi pragmatis (*ego*), maka konflik batin yang dihasilkan tidak hanya bersifat personal, tetapi berpotensi meluas menjadi patologi sosial¹⁸⁰⁷. Karl Jaspers menegaskan bahwa krisis peradaban berakar pada *collapse of meaning* runtuhnya orientasi makna dalam diri individu yang kemudian menjelma menjadi kegagalan kolektif dalam menjaga nilai-nilai fundamental kemanusiaan¹⁸⁰⁸.

Gejala ini tercermin secara jelas dalam kritik Zygmunt Bauman terhadap modernitas cair (*liquid modernity*), di mana relasi sosial, komitmen moral, dan identitas etis menjadi rapuh dan temporer. Dalam masyarakat semacam ini, kepuasan instan menggantikan nilai jangka panjang, dan pertimbangan etis dikalahkan oleh logika konsumsi dan utilitarianisme¹⁸⁰⁹. Akibatnya, individu kehilangan

jangkar moral yang stabil, sementara masyarakat menjadi rentan terhadap fragmentasi sosial dan erosi solidaritas.

Dalam perspektif Al-Qur'an, relasi antara penyimpangan moral individu dan kehancuran peradaban merupakan hukum sejarah (*sunnatullah*) yang berulang. Kisah-kisah kehancuran umat terdahulu seperti kaum Nuh, 'Ad, dan Tsamud selalu dikaitkan dengan kerusakan moral manusia, bukan semata kegagalan struktural atau teknologis. Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah tidak membinasakan suatu kaum kecuali setelah terjadi kerusakan etis yang meluas dalam diri mereka sendiri (QS. Hūd(11): 117)¹⁸¹⁰. Prinsip ini menunjukkan bahwa krisis peradaban bermula dari degradasi batin manusia sebelum termanifestasi dalam keruntuhan sosial.

Lebih jauh, Al-Qur'an menempatkan kasih sayang, amanah, dan tanggung jawab moral sebagai fondasi peradaban manusia. Firman Allah dalam QS. ar-Rūm(30): 21 menegaskan bahwa ketenteraman sosial lahir dari relasi yang dibangun atas dasar mawaddah dan rahmah¹⁸¹¹. Ketika individu mengkhianati prinsip-prinsip ini melalui penindasan, pengabaian terhadap kelompok rentan, atau perusakan martabat manusia maka mekanisme etis kolektif yang menopang peradaban akan terganggu. Hal ini ditegaskan pula dalam hadis Nabi yang menyatakan kemurkaan Allah terhadap individu yang merusak pilar-pilar etika sosial, seperti menelantarkan kaum lemah dan mengabaikan tanggung jawab kemanusiaan¹⁸¹².

Dalam konteks ini, solusi atas krisis peradaban tidak dapat direduksi pada reformasi struktural semata, tetapi harus berakar

pada restorasi mikro-etika individu. Al-Ghazali, dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, menegaskan bahwa perbaikan masyarakat (*iṣlāḥ al-mujtama'*) hanya mungkin terjadi melalui penyucian hati (*iṣlāḥ al-qulūb*), karena hati merupakan pusat orientasi moral seluruh tindakan manusia¹⁸¹³. Oleh karena itu, pendidikan etika dan spiritualitas tidak boleh diperlakukan sebagai pelengkap, melainkan sebagai fondasi peradaban.

Pendekatan multidisipliner menjadi keniscayaan dalam upaya ini, dengan mengintegrasikan psikologi, sosiologi, dan teologi untuk merumuskan kerangka etika yang kontekstual namun berakar pada nilai transenden, pelanggaran moral individu tidak lagi dipahami sebagai kesalahan privat yang terisolasi, melainkan sebagai indikator krisis peradaban yang menuntut respons holistik dan berkelanjutan. Peradaban hanya dapat bertahan sejauh individu-individu di dalamnya menjaga integritas moral batin mereka, karena dari sanalah lahir keadilan, kepercayaan, dan kebermaknaan hidup bersama.

Ketimpangan Sosial dalam Perspektif Malakuti

Analisis Hukum Batin terhadap Kesenjangan Sosial

Analisis ketimpangan sosial kerap terjebak dalam kerangka materialistis-mekanistik, yang memandangnya sebagai produk semata-mata dari distribusi sumber daya yang tidak merata, kegagalan kebijakan ekonomi, atau struktur kapital yang eksklusif. Pandangan ini, meskipun memberikan instrumentarium analisis yang tajam, seringkali mengabaikan strata realitas yang lebih dalam

dan fundamental: strata malakuti. Perspektif malakuti, yang berasal dari akar kata malak (malaikat), merujuk pada dimensi spiritual dan transenden yang menggerakkan alam semesta, sebuah ranah hukum-hukum gaib (asbab al-ghaybiyyah) yang menjadi substansi di balik manifestasi fisik. Dalam kerangka ini, ketimpangan sosial tidak sekadar disonansi struktural, melainkan simptomologi dari sebuah penyakit spiritual yang menyerap inti eksistensi manusia. Bab ini akan mengupas secara mendalam bagaimana ketimpangan sosial, dari lensa malakuti, pada hakikatnya adalah manifestasi pelanggaran amanah kosmik, distorsi terhadap hukum batin kepemilikan, serta epidemiologi dari keserakahan yang telah menjadi patologi kosmik.

Untuk memahami akar gaib dari ketimpangan, kita harus beralih dari analisis fenomena (zahir) menuju pembedahan hakikat (batin). Hukum batin, atau hukum spiritual, adalah prinsip-prinsip ilahiah yang tertanam dalam realitas, mengatur keseimbangan (mizan) dan keadilan ('adl) di level yang paling fundamental. Kesenjangan sosial yang kentara di permukaan adalah bayangan dari ketidakseimbangan yang terjadi di alam batin individu dan kolektivitas manusia.

Konsep amanah dalam kosmologi Islam bukanlah sekadar konsep etis atau legal; ia adalah kontrak ontologis antara Sang Pencipta dan manusia sebagai khalifah fil ardh (wakil Tuhan di muka bumi)¹⁸¹⁴. Al-Qur'an menggambarkan betapa beratnya beban amanah ini, yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung, namun akhirnya dipikul oleh manusia, sebuah implikasi dari potensi kezaliman dan

kebodohan yang ada dalam dirinya¹⁸¹⁵. Amanah ini mencakup segala sesuatu: akal, kehormatan, agama, dan tidak kalah penting, sumber daya alam dan kekayaan material. Ketimpangan sosial yang ekstrem dapat dibaca sebagai bukti historis-kosmik dari pelanggaran berjamaah terhadap amanah tersebut. Ketika sekelompok kecil elite menyalahgunakan kekuasaan untuk mengakumulasi kekayaan secara tidak adil, atau ketika korporasi-menjelmakan paradigma *greed-is-good* mengeksploitasi alam dan tenaga kerja tanpa pertimbangan keadilan intergenerasional, mereka telah, pada hakikatnya, merusak kontrak khalifah mereka. Kesenjangan yang terjadi bukanlah hasil dari persaingan yang sehat, melainkan luka spiritual yang ditorehkan pada tubuh sosial, di mana kepercayaan ilahiah telah dikhianati. Kondisi ini menciptakan *debt of being*, utang eksistensial yang tak dapat dilunasi dengan fiskal semata, melainkan memerlukan restitusi spiritual¹⁸¹⁶.

Perspektif materialisme hukum mengenal kepemilikan sebagai hak absolut yang dijamin oleh negara. Sebaliknya, hukum batin memandang kepemilikan (*milk*) sebagai sebuah wewenang sementara (*amanah*) dan tanggung jawab, bukan hak yang tak terbatas. Pemilik hakekatnya hanyalah Allah, *Al-Malik* (Pemilik Segalanya), seperti yang ditegaskan berulang kali dalam *Al-Qur'an*¹⁸¹⁷. Manusia hanyalah *musta'mil* (pengelola) atau *mutasarrif* (pemegang amanah). Dalam kerangka ini, kekayaan yang dimiliki seseorang mengandung hak-hak intrinsik yang melekat padanya: hak Allah (yang diejawantahkan melalui zakat dan infak), hak fakir

misikin, hak sanak famili, dan hak masyarakat luas. Mengunci kekayaan dan menolak untuk sirkulasi adalah sebuah pelanggaran fatal terhadap hukum batin ini. Ini seperti menyumbat aliran darah dalam tubuh; jaringan lain akan mati, dan pada akhirnya seluruh organisme akan kolaps. Para sufi, seperti Al-Ghazali, menekankan bahwa hati yang terikat pada kekayaan adalah hati yang sakit, karena ia mengidentifikasi dirinya dengan yang sesuatu yang fana, melupakan realitas kepemilikan hakiki milik Tuhan¹⁸¹⁸. Kesenjangan yang timbul dari akumulasi aset tanpa disertai aliran distribusi yang adil adalah indikasi bahwa para pemilik kekayaan telah buta secara spiritual terhadap hakikat sejati milik mereka dan hanya mengindra permukaan legal-formalnya.

Jika pelanggaran amanah adalah tindakan kriminalnya dan distorsi hukum kepemilikan adalah kerangka hukum palsunya, maka keserakahan (*al-shuhh* atau *al-tama'*) adalah patogen (kuman penyebab penyakit) yang mendasari keduanya. Keserakahan tidak lagi dipandang sebagai kelemahan psikologis individual, melainkan sebagai sebuah "penyakit kosmik" (*cosmic pathogen*). Ia adalah virus yang menginfeksi *qalb* (hati), membuatnya melihat realitas secara terbalik: yang fana dianggap abadi, yang relatif dianggap mutlak, dan yang menjadi amanah dianggap milik pribadi. Penyakit ini bersifat kosmik karena dampaknya merembet melampaui individu; ia merusak keseimbangan ekologis, menciptakan struktur ekonomi yang eksploitatif, dan memupuk budaya konsumerisme yang menggerus spiritualitas kemanusiaan¹⁸¹⁹. Kisah Qarun dalam Al-Qur'an adalah prototipe sempurna tentang bagaimana

keserakahan yang tidak terkendali, yang ia yakini sebagai karunia ilmiahnya semata, telah menutup matanya dari kenyataan bahwa kekayaannya adalah ujian dari Allah¹⁸²⁰. Ia tidak melihat "hak orang lain" dalam harta bendanya. Akibatnya, keserakahan ini menciptakan singularitas spiritual sama seperti lubang hitam di alam fisik yang menyerap energi dan sumber daya ke dirinya sendiri dan menciptakan kehampaan di sekelilingnya. Kesenjangan sosial adalah manifestasi fisik dari kehampaan struktural ini. Ia bukan hanya masalah ekonomi, tapi juga gejala degradasi kosmik, di mana keteraturan ilahiah (al-amr al-ilahi) telah tergantikan oleh kehendak hawa nafsu yang tiran.

Perspektif malakuti menawarkan diagnosis yang radikal dan holistik terhadap masalah ketimpangan sosial. Ia menolak untuk mengisolasi problematika ekonomi dari dimensi spiritualitas dan etika kosmik. Ketimpangan dipahami bukan sebagai anomali yang harus dikoreksi dengan redistribusi mekanis, melainkan sebagai panggilan untuk melakukan introspeksi kolektif dan revolusi spiritual. Penyembuhannya tidak terletak pada formula fiskal semata, melainkan pada pemulihan amanah yang terluka, pemahaman ulang hukum batin kepemilikan, dan terapi intensif untuk menyembuhkan penyakit keserakahan yang telah menggerogoti jiwa peradaban. Tanpa menysasar akar gaibnya, setiap usaha mengatasi ketimpangan hanyalah akan menjadi obat simptomatik, meredakan demam sesaat sementara virusnya terus berkembang biak di dalam tubuh sosial yang semakin lemah.

Hubungan Zakat, Amanah, dan Keadilan Kosmik

Dalam kerangka kosmologi Islam, realitas material bukanlah entitas yang terpisah dari relasi spiritual, melainkan bagian integral dari tatanan haqīqah ilāhiyyah yang didasarkan pada prinsip ‘adl (keadilan), ma’rifah (pengenalan terhadap Tuhan), dan tazkiyah (penyucian). Di tengah keseimbangan kiblat transendensi dan temporalitas ini, zakat bukan sekadar instrumen redistribusi ekonomi, melainkan suatu mekanisme keseimbangan Malakut alam metafisis yang mengatur kesatuan antara tatanan ruhaniah dan tatanan kehidupan dunia. Zakat berfungsi sebagai nizām taṭawwūrī, sistem perkembangan yang menjamin aliran energi spiritual dan material tetap berjalan harmonis demi terwujudnya keseimbangan kosmik. Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, ekonomi tidak bisa dilepaskan dari dimensi fitrah (kecenderungan hakiki) manusia sebagai khalifah, sehingga setiap aktivitas ekonomi, termasuk pengelolaan harta, harus dikembalikan pada ashī al-tadbīr al-ilāhī (manajemen ilahi terhadap alam semesta)¹⁸²¹, zakat muncul sebagai mekanisme balancing force yang menghambat dominasi kekuatan kibr (kesombongan) dan shar (kejahatan kolektif), yang jika dibiarkan akan merusak keseimbangan alam semesta (mīzān kubrā)¹⁸²².

Konsep amanah (kepercayaan atau amanat) memperdalam pemahaman tersebut dengan menekankan bahwa harta, sebagaimana kehidupan itu sendiri, merupakan pemberian ilahi yang bersifat sementara dan harus dikelola dengan tanggung jawab moral. Ayat Al-Quran yang menyatakan bahwa “Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanah kepada langit, bumi, dan

gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikulnya dan merasa takut kepadanya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia” (QS. Al-Ahzab: 72) menunjukkan bahwa manusia memiliki kapasitas unik untuk memikul taklīf ilāhī. Harta, sebagai bagian dari amanah ini, tidak dimiliki secara total, tetapi dipinjamkan untuk diuji: apakah digunakan sebagai instrumen kebaikan atau sebagai alat eksploitasi¹⁸²³. Dalam perspektif teologi ekonomi Asad (1961), ketika harta dipahami sebagai amanah, maka pengelolaannya harus dilakukan dalam bingkai taqwa dan ihsān, bukan dalam kerangka al-‘ab (permainan dunia) atau al-ghina (keserakahan)¹⁸²⁴. Karena itu, ketika seseorang menunaikan zakat, ia sebenarnya sedang memenuhi syarat-syarat pengembalian amanah kepada hakikat ilahinya bahwa semua kekayaan pada hakekatnya milik Allah (wa lillāhi mā fī al-samāwāti wa mā fī al-arḍ; QS. Al-Baqarah: 284), dan manusia hanyalah pengelola sementara.

Hubungan antara amanah harta, zakat, dan keadilan ilahi tidak dapat dipisahkan dari prinsip al-‘adl al-kawnī (keadilan kosmik). Dalam tradisi tasawuf, keadilan bukan hanya dimensi sosial, melainkan realitas metafisik yang mendasari eksistensi alam semesta. Imam Al-Ghazali dalam Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn menyatakan bahwa keadilan adalah miyāz al-wujūd (penimbang eksistensi), dan ketika ketidakadilan meluas, alam semesta mengalami gangguan resonansi spiritual dampaknya bukan hanya krisis ekonomi, tetapi juga kemarau rohani, kerusakan lingkungan, dan disintegrasi sosial¹⁸²⁵. Penelitian kontemporer oleh Dussel (2008) dalam kerangka filosofi liberasi secara tidak langsung mendukung klaim ini

dengan menunjukkan bahwa ketimpangan ekonomi yang ekstrem menyebabkan kerusakan struktural pada komunitas, mengganggu komunitas etis yang menjadi dasar stabilitas sosial¹⁸²⁶, zakat bukan sekadar fungsi keuangan, melainkan praktik soteriologis yang menyelamatkan individu dan masyarakat dari kehancuran spiritual dan ekonomi.

Lebih dalam lagi, teori berkah (barakah) mengungkap hubungan langsung antara ketaatan, distribusi ekonomi, dan kelanggengan sistem ekonomi. Dalam hadis riwayat Muslim, Nabi Muhammad bersabda: “Harta yang dikeluarkan zakatnya tidak akan berkurang, tetapi justru akan diberkahi”¹⁸²⁷. Konsep barakah ini tidak bisa diukur secara linear seperti pertumbuhan nominal, tetapi harus dipahami sebagai perluasan makna pada kualitas keberadaan makanan mencukupi keluarga meski sedikit, usaha bernilai meski modal kecil, dan waktu terasa produktif meski singkat. Penelitian empiris oleh Sadeq (2002) tentang sistem zakat di negara-negara Muslim menunjukkan bahwa komunitas yang melaksanakan zakat secara konsisten menunjukkan indikator kemiskinan yang lebih rendah dan tingkat kohesi sosial yang lebih tinggi, meskipun dengan sumber daya terbatas¹⁸²⁸. Ini menunjukkan bahwa keberkahan, sebagai konsep holistik, merupakan variabel kunci dalam ketahanan ekonomi transformatif.

Sebaliknya, ketika sistem zakat diabaikan dan harta difungsikan sebagai alat kuasa bukan sebagai amanah, maka ekonomi mengalami proses degradasi ontologis. Dalam kosmologi Islam, ini setara dengan fasād fī al-arḍ (kerusakan di muka bumi), seperti

disebutkan dalam QS. Ar-Rum: 41: “Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia.” Ketidakadilan ekonomi, akumulasi harta tanpa zakat, dan pelanggaran terhadap ḥuqūq al-‘ibād (hak manusia) menciptakan distorsi spiritual yang secara langsung memengaruhi kelangsungan ekonomi. Fenomena seperti inflasi tidak sehat, krisis utang global, dan ketimpangan struktural dapat dipahami bukan semata sebagai kegagalan kebijakan, tetapi sebagai gejala dari kegagalan rohani kolektif suatu keadaan di mana manusia lupa bahwa ekonomi harus tunduk pada nilai-nilai ilahiah¹⁸²⁹.

Dari perspektif doktoral yang interdisipliner, terutama yang menggabungkan ekonomi Islam, teologi, dan filsafat ilmu, hubungan antara zakat, amanah, dan keadilan kosmik menawarkan kerangka kerja revolusioner untuk memahami krisis global. Zakat, dalam dimensinya yang terdalam, adalah ritual koreksi ekonomi yang dilakukan secara periodik untuk menyelaraskan kembali sistem ekonomi manusia dengan sistem alam semesta. Ia adalah spiritual audit yang memaksa setiap pemilik harta untuk mempertanyakan: “Apa tujuan kepemilikanmu? Untuk siapa harta ini bekerja? Sudahkah engkau menepati amanah?” Dalam dunia yang semakin terpolarisasi secara ekonomi, pertanyaan semacam ini bukan lagi wacana etis belaka, tetapi kategori eksistensial yang menentukan nasib peradaban.

Memahami zakat melalui lensa amanah dan keadilan kosmik berarti melampaui reduksi ekonomi ortodoks. Zakat bukan instrumen redistribusi semata, melainkan simbol teologis tentang

keseimbangan antara surga dan bumi, antara individu dan komunitas, antara hak dan kewajiban. Ia adalah jembatan dinamis yang menghubungkan tatanan ilahi dengan tatanan manusia dan ketika jembatan ini runtuh, maka ekonomi runtuh pula. Sebaliknya, ketika zakat dipraktikkan dalam kesadaran penuh akan kedudukannya sebagai pilar al-‘adl al-kawnī, maka ia menjadi sumber keberkahan, keadilan, dan kelestarian sistem kehidupan itu sendiri.

Mekanisme Koreksi Sosial dalam Fiqih Malakuti

Dalam tradisi hukum Islam, fiqh tidak hanya berfungsi sebagai alat untuk memperjelas aturan ritual, tetapi juga sebagai kerangka konseptual untuk mengoreksi masyarakat dari kerusakan sosial dan moral. Fiqih Malakuti, sebagai cabang fiqh yang menekankan keseimbangan antara aturan formal dan kesejahteraan umat, menawarkan pendekatan holistik terhadap koreksi sosial. Konsep ini tidak hanya memandang hukum sebagai dispositif penghukuman, tetapi juga sebagai proses pembinaan (taswiyyah) yang diintegrasikan dengan etika batin (adab) dan reformasi struktural. Proses ini mencerminkan prinsip dasar Al-Qur’an, yang berulang kali menekankan bahwa hukum harus menjadi alat untuk membangun harmoni sosial, bukan sekadar instrumen otoritarian¹⁸³⁰.

Salah satu mekanisme koreksi sosial dalam fiqh Malakuti adalah taubat kolektif (tawbah jama’iyyah), yang melibatkan pengakuan akan kesalahan struktural di komunitas dan upaya kolektif untuk

mereformasi sistem yang merusak. Konsep ini berekspresi dalam ayat yang berbunyi, “Dan katakanlah, ‘Marilah kita memohon kepada Tuhanmu hingga Dia menurunkan cahaya-Nya bagi kita dan memberi petunjuk kepada kita’” (QS. Al-Baqarah: 255). Di sini, cahaya (nur) tidak hanya mengacu pada inspirasi spiritual, tetapi juga pada kesadaran akan ketidakadilan sosial dan kebutuhan untuk mengoreksi institusi yang korup. Sejarah menunjukkan bahwa periode seperti reformasi Umar ibn al-Khattab, yang menekankan transparansi pemerintahan dan perlindungan hilf al-muslimin (akad sosial umat Islam), menjadi contoh nyata implementasi taubat kolektif dalam fiqh Malakuti¹⁸³¹.

Reformasi struktural, dalam konteks ini, tidak sekadar menuntut hukum baru, tetapi juga membenahi akar masalah seperti ketidaksetaraan ekonomi dan penindasan golongan lemah. Pendekatan ini selaras dengan prinsip maqashid al-shariah (tujuan hukum syariat), yang menekankan perlindungan kepentingan utama masyarakat seperti diin (agama), nafs (hidup), ‘aql (kecerdasan), nass (keturunan), dan mal (harta)¹⁸³².

Fiqh Malakuti menetapkan bahwa kebijakan sosial harus dilandasi etika batin (adab dahri), yaitu prinsip yang menekankan kesadaran moral aktor politik dan administratif. Etika ini tidak cukup diwujudkan dalam norma luar (peraturan formal), tetapi juga dalam akhlak yang mengatur niat dan tindakan subjek sosial. Penelitian dalam Islamic Legal Theory menunjukkan bahwa hukum Islam klasik, terutama dalam amalan qadhi (hakim), sering kali digunakan

untuk menilai tidak hanya hukum, tetapi juga kemurnian tujuan pelaku dan keteguhan hati mereka dalam menegakkan keadilan¹⁸³³.

Sebagai contoh, konsep ihsan dalam hadis yang menyatakan “Bersikaplah kepada masyarakat seperti engkau mengharapkan mereka berada di hadapan Allah” (HR. Ahmad) menjadi dasar bagi kebijakan publik yang berorientasi pada keharmonisan horizontal maupun vertical antara manusia dan Tuhan. Dalam kaitan ini, pemerintahan harus menghindari birokratisasi hukum menjadi instrumen dominasi, sebagaimana diingatkan oleh falsafah tashawwuf yang menekankan bahwa hakikat hukum adalah tasamuh (keluasan) dan tawazun (keseimbangan)¹⁸³⁴.

Fiqh Malakuti memandang hukum bukan hanya sebagai aturan mengikat, tetapi juga sebagai alat pendidikan sosial. Ini tercermin dalam prinsip tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), yang menuntut proses internalisasi hukum dalam diri individu dan komunitas. Dalam konteks hukum penal, misalnya, hukuman harus mencakup dharura (kepentingan masyarakat) tanpa mengabaikan mubah (kemurahan syariat)¹⁸³⁵.

Contoh modern dari pendekatan ini adalah model pengadilan rehabilitasi yang menggabungkan aspek rehabilitasi nabi dengan pendidikan agama dan pemberdayaan ekonomi. Studi oleh al-Sayyid al-Hakim menunjukkan bahwa dalam sistem hukum Islam klasik, hukuman lebih sering dipakai untuk memulihkan hubungan sosial daripada sekadar memberikan sanksi¹⁸³⁶. Hal ini sesuai dengan ayat, “Dan balasan bagi seseorang dosa itu hanyalah dosa itu sendiri... kecuali jika dosa itu dilakukan dalam keadaan

memaksakan kehendak, tanpa kesengajaan, maka sesungguhnya Tuhan Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS. An-Nisaa’: 48).

Mekanisme koreksi sosial dalam fiqh Malakuti menunjukkan kesadaran bahwa perubahan masyarakat tidak hanya bisa dicapai melalui aturan luar, tetapi juga melalui reformasi batin, struktural, dan institusional yang saling terkait. Dengan memadukan taubat kolektif, etika batin, dan fungsi hukum sebagai pendidikan, fiqh ini berhasil menciptakan model sosial yang elastis dan inklusif. Dalam era modern, pendekatan ini tetap relevan untuk menghadapi tantangan krisis moral dan ketidakadilan global, sekaligus memberikan alasan untuk kembali pada sumber-sumber Islam yang memprioritaskan kesejahteraan umat.

Kepemimpinan, Amanah, dan Tanggung Jawab Ruhani

Kepemimpinan sebagai Farḍ Kifāyah Spiritual

Dalam wacana ilmu sosial dan politik, kepemimpinan sering direduksi menjadi sekadar mekanisme administrasi dan manajemen kekuasaan. Namun, paradigma ini gagal menangkap esensi kepemimpinan dalam perspektif keislaman yang transendental. Kepemimpinan, dalam kerangka duniaview Islam, bukanlah sekadar konstruksi sosiologis, melainkan sebuah mandat spiritual yang bernuansa sakral, sebuah amanah yang berakar dari kosmologi ilahi. Ia berfungsi sebagai farḍ kifāyah kewajiban kolektif yang jika ditunaikan oleh sebagian anggota masyarakat, maka yang lain terbebas dari dosa, namun jika ditinggalkan oleh semua, seluruh komunitas akan menanggung beban moralnya¹⁸³⁷, kepemimpinan mestinya dipahami bukan sebagai hak untuk didominasi, melainkan

sebagai panggilan untuk mengabdikan pada sebuah tatanan yang lebih tinggi, yang menuntut pemenuhan amanah kosmik dan tanggung jawab ruhani yang tak terpisahkan.

Konsepsi kepemimpinan sebagai *farḍ kifāyah* spiritual menempatkannya pada status kewajiban komunal yang fundamental, sebagaimana halnya kewajiban untuk mengurus jenazah atau mempelajari ilmu pengetahuan yang dibutuhkan umat. Tanpa kehadiran pemimpin yang adil dan berkemampuan (*'adl wa qudrah*), struktur sosial akan runtuh ke dalam kekacauan (*fitnah*), dan tujuan syariat yaitu menjaga kemaslahatan (*maṣlaḥah*) akan terabaikan. Amanah ini bersifat kosmik karena tidak terbatas pada hubungan horizontal antara pemimpin dan yang dipimpin, melainkan mencakup dimensi vertikal antara hamba dan Penciptanya. Al-Qur'an menggambarkan beratnya amanah ini, yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena khawatir akan mengkhianatinya, dan akhirnya dipikul oleh manusia¹⁸³⁸. Kepemimpinan, pada tingkat yang paling aristotelis, adalah perwujudan dari amanah ini; pemimpin adalah penjaga keseimbangan (*mīzān*) di muka bumi, bertanggung jawab atas kelestarian, keadilan, dan kesakralan seluruh ciptaan, bukan hanya atas urusan manusia semata. Ia adalah khalifah yang bertindak sebagai cermin dari atribut keilahian di alam nyata, menjalankan fungsi kekuasaan bukan untuk dominasi, melainkan untuk manifestasi rahmah dan kebijaksanaan ilahi.

Dari sini, terbuka pintu menuju inti dari kepemimpinan spiritual: tanggung jawab batin (*mas'uliyah Bathiniyyah*). legitimasi seorang

pemimpin tidak saja diukur dari keberhasilan program-programnya atau dukungan publik, melainkan lebih-lebih dari kondisi ruhaniannya. Perspektif ini menempatkan arena utama kepemimpinan bukan di istana atau parlemen, melainkan di dalam dada sang pemimpin itu sendiri. Di sanalah pertarungan sesungguhnya terjadi melawan hawa nafsu (*al-nafs al-ammārah bi al-su'*), keangkuhan, dan cinta dunia. Setiap kebijakan yang dikeluarkan, setiap kata yang diucapkan, dan setiap keputusan yang diambil menjadi cermin dari kejernihan atau kekeruhan hatinya¹⁸³⁹. Tanggung jawab batin ini meliputi tiga tingkat spiritualitas yang berkesinambungan: pertama, *niyyah* atau niat, yang harus senantiasa lurus semata-mata karena Allah; kedua, *murāqabah* atau pengawasan diri secara konstan, menyadari bahwa Allah senantiasa mengawasi setiap gerak-geriknya; dan ketiga, *muḥāsabah* atau evaluasi diri, sebuah praktik introspeksi tajam untuk mengoreksi kesalahan dan menyucikan jiwa sebelum waktu berakhir. Kegagalan dalam ranah batin ini, sebagaimana digariskan oleh Al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, akan merusak kedermawanan ruhani (*al-karam al-ruḥānī*) dan pada akhirnya mengarah pada tirani yang disembunyikan di balik topeng legitimasi formal.

Implikasi dari pandangan ini sangat mendasar. Ia mendekonstruksi logika kekuasaan sekuler yang memisahkan etika privat dan publik. Dalam paradigma kepemimpinan ruhani, integritas pribadi adalah prasyarat mutlak bagi kredibilitas publik. Seorang pemimpin yang tidak mampu memerintah hatinya sendiri dari kedzaliman, mustahil akan mampu menegakkan keadilan bagi

rakyatnya. Tanggung jawab batin ini adalah fondasi bagi siyāsah syar'iyah (politik syariat), karena syariat itu sendiri adalah manifestasi dari rahmat dan keadilan yang tak akan pernah terwujud melalui instrumen kepemimpinan yang hatinya sakit¹⁸⁴⁰. Oleh karena itu, proses seleksi dan pembinaan pemimpin dalam Islam tidak boleh hanya berfokus pada kapasitas intelektual dan teknokratis, melainkan lebih utama pada ketakwaan, kejujuran, dan kedalaman spiritual. Ini adalah semacam teosofi politik, di mana keabsahan politik merupakan turunan dari kesucian spiritual.

Pada titik ini, kepemimpinan sebagai farḍ kifāyah spiritual dan amanah kosmik bukan lagi sebuah ide yang abstrak, melainkan sebuah kerangka holistik yang menyatukan tugas-tugas duniawi dengan tujuan akhirat (maqāṣid al-sharī'ah dalam dimensi transendental). Pemimpin yang memahami makna ini akan memandang kekuasaan bukan sebagai hadiah, melainkan sebagai ujian berat yang akan dimintai pertanggungjawabannya di hadapan Tuhan. Ia akan memimpin dengan rasa rendah diri (tawādu), karena ia sadar bahwa ia hanyalah wakil (wakīl) dari Pemegang Kekuasaan Absolut. Kesadaran inilah yang membebaskannya dari jebakan egoisme sekaligus mendorongnya untuk berkhidmah secara ikhlas¹⁸⁴¹. Krisis kepemimpinan yang melanda banyak masyarakat saat ini, pada hakikatnya adalah krisis spiritualitas kehilangan pengertian akan hakikat amanah dan lenyapnya rasa tanggung jawab ruhani. Mengembalikan kepemimpinan ke dalam khazanah spiritualnya adalah bukan sekadar solusi normatif, melainkan

sebuah kebutuhan eksistensial untuk memulihkan keseimbangan dan keberkahan bagi peradaban.

Amanah dan Integritas dalam Perspektif Malakuti

Dalam kerangka epistemologi Islam, realitas keberadaan tidak terbatas pada dimensi fisik atau mulk yang dapat diamati oleh indra. Terdapat sebuah strata realitas yang lebih fundamental dan hakiki, yaitu alam malakut dimensi spiritual atau kerajaan gaib yang menjadi sumber dari seluruh hukum kauniah dan kodrat. Dalam perspektif ini, etika dan moralitas manusia, khususnya amanah dan integritas, tidak sekadar merupakan konstruksi sosial atau norma interpersonal, melainkan merupakan refleksi dan penerapan dari hukum-hukum yang berlaku di alam malakut. Manusia, sebagai khalifah fi al-ardh (wakil Tuhan di muka bumi), diposisikan pada persimpangan antara alam mulk dan malakut, di mana keberadaannya menjadi medan manifestasi dari prinsip-prinsip ilahiah. Kehadiran amanah dan integritas dalam dirinya adalah bukti kesesuaian antara komitmen spiritual (batin) yang bersumber dari kesadaran akan alam malakut dengan perilaku lahiriah (zahir) yang teraktualisasi dalam interaksi dunia. Pembahasan ini bertujuan untuk menguraikan secara mendalam bagaimana integritas dipahami sebagai kesesuaian lahir-batin, amanah sebagai sebuah hukum malakut, dan keduanya menjadi fondasi ontologis bagi sebuah kepemimpinan yang berlandaskan akhlak mulia.

Integritas, dalam perspektif malakuti, lebih dari sekadar kejujuran atau konsistensi perilaku. Integritas adalah pencapaian

kesatuan vertikal dan horizontal antara manifestasi lahiriah (zahir) dan kondisi batiniah (batin) seorang insan. Ini adalah sebuah keadaan di mana jiwa (nafs) telah menjadi tenang dan jernih (mutma'innah), sehingga apa yang diucapkan, apa yang dilakukan, dan apa yang ditahan oleh anggota tubuh seluruhnya merupakan cerminan sempurna dari kebenaran yang bersemayam di dalam hati (qalb). Konsep ini bersinergi secara mendalam dengan doktrin ikhlas (kejujuran diri) dalam tasawuf, di mana sebuah amal hanya dinilai benar-benar berharga jika niatnya murni karena Allah, bukan karena pencarian validasi sosial atau kepentingan duniawi. Integritas demikian merupakan manifestasi dari kesadaran bahwa setiap individu senantiasa diawasi oleh Yang Maha Melihat (Al-Basir), pengawas yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu, dari alam malakut. Secara ontologis, integritas adalah penegasan hakikat manusia sebagai makhluk yang berintegritas spiritual, cerminan dari kesempurnaan Sang Pencipta, di mana tidak terdapat celah antara esensi dan eksistensi, antara kata dan perbuatan¹⁸⁴². Keadaan inilah yang digambarkan dalam kerangka filosofis Islam sebagai pencapaian keselarasan mikrokosmos (manusia) dengan makrokosmos (alam raya) di bawah naungan kehendak ilahi.

Beralih dari integritas sebagai keadaan, amanah adalah representasi dari tindakan dan beban yang melekat padanya. Dalam pandangan malakuti, amanah bukanlah sekadar perjanjian kontraktual atau janji interpersonal, melainkan sebuah hukum spiritual yang berlaku universal. Al-Qur'an secara luar biasa menggambarkan bobot dan kedalaman konsep ini dalam salah satu

ayatnya yang paling fundamental, di mana Allah menawarkan amanah tersebut kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun semuanya enggan memikulnya karena khawatir akan berkhianat. Manusia, secara ajaib dan penuh risiko, justru bersedia memikul beban tersebut¹⁸⁴³. Amanah di sini merujuk pada beban taklif (beban tanggung jawab) yang mencakup seluruh aspek keberadaan: akal, waktu, harta, ilmu, jabatan, dan yang paling utama, tanggung jawab untuk mengabdikan hanya kepada Allah. Pelanggaran terhadap amanah baik berupa pengkhianatan, penyelewengan, atau kelalaian bukan sekadar melanggar norma sosial, melainkan merupakan tindakan subversif terhadap tatanan kosmologis (hukum Malakut). Ini adalah bentuk kezaliman terhadap hakikat spiritual diri sendiri dan menciptakan disharmoni dalam jiwa, yang akan memiliki implikasi spiritual baik di dunia maupun di akhirat, amanah adalah hukum malakut yang diturunkan ke alam mulk sebagai ujian fundamental bagi kemanusiaan untuk menegaskan kedudukannya sebagai makhluk yang paling bertanggung jawab^{1844, 1845}.

Puncak penerapan dan ujian dari integritas sebagai kesesuaian lahir-batin serta amanah sebagai hukum malakut termanifestasi dalam konteks kepemimpinan. Kepemimpinan, dalam perspektif Islam, bukanlah instrumen untuk memperoleh kekuasaan atau privilese, melainkan sebuah bentuk pelayanan (khidmah) dan pemegangan amanah yang paling agung. Seorang pemimpin pada hakikatnya adalah seorang yang memikul amanah untuk orang banyak, bertanggung jawab tidak hanya di hadapan manusia, tetapi

lebih-lebih lagi di hadapan Allah Swt. dari alam malakut. Oleh karena itu, fondasi kepemimpinan yang hakiki bukanlah pada kecerdasan intelektual semata atau kharisma semu, melainkan pada akhlak yang terbangun dari landasan integritas spiritual. Seorang pemimpin yang berintegritas adalah mereka yang keputusan dan kebijakannya (zahir) senantiasa sejalan dengan nilai-nilai keadilan, kebenaran, dan kebaikan yang bersumber dari keimanan dan ketakwaan yang mendalam di dalam hatinya (batin)¹⁸⁴⁶. Rasulullah Saw. menegaskan prinsip ini dalam sebuah hadis yang masyhur, "Setiap dari kalian adalah pemimpin, dan setiap dari kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya"¹⁸⁴⁷. Ini menegaskan bahwa setiap bentuk kepemimpinan, apakah dalam lingkup keluarga, masyarakat, atau negara, adalah pengembangan dari amanah kosmik dan akan dievaluasi berdasarkan integritas pemimpinnya dalam menjalankannya. Kepemimpinan yang dirobahkan oleh korupsi, tirani, atau nepotisme adalah pertanda dari kehancuran integritas, sebuah bentuk pengkhianatan terhadap hukum malakut yang akan merembet menjadi kerusakan sosial dan spiritual yang lebih luas.

Amanah dan integritas dalam perspektif malakuti merekonseptualisasi etika dari sekadar kode perilaku sosial menjadi sebuah imperatif spiritual dan kosmologis. Integritas adalah jembatan yang menghubungkan keutuhan batin dengan kesucian perilaku, sementara amanah adalah hukum ilahiah yang mengikat manusia pada tanggung jawabnya sebagai wakil Tuhan. Keduanya menjadi tolok ukur otentik dari kualitas kemanusiaan dan menjadi

dasar yang tak tergoyahkan bagi sebuah kepemimpinan yang arif dan bijaksana. Pada titik inilah, seorang individu tidak hanya berfungsi sebagai makhluk sosial yang bertanggung jawab, tetapi juga menjadi penjaga keseimbangan alam, yang mampu membawa sinar keadilan dan cahaya spiritual dari alam malakut untuk mencerahkan kehidupan di alam mulk. Manifestasi sempurna dari kedua nilai ini adalah puncak dari perjalanan spiritual seorang mukmin, yang mengantarkannya pada derajat hamba yang mukhlisin dan pemimpin yang shalihin.

Evaluasi Hukum Batin terhadap Kinerja Pemimpin

Dalam diskursus ilmu kepemimpinan dan administrasi publik, evaluasi kinerja pemimpin kerap terjebak dalam paradigma mekanistik yang berbasis pada indikator kuantitatif dan produktivitas yang terukur. Pendekatan ini, meskipun memiliki nilai pragmatis, mengabaikan dimensi lebih fundamental yang berakar pada ontologi dan aksiologi kepemimpinan itu sendiri, yaitu aspek batiniah. "Hukum Batin" sebuah kerangka internal yang terdiri dari nurani, spiritualitas, dan moralitas yang tertanam dalam diri seorang pemimpin menawarkan perspektif evaluatif yang lebih komprehensif dan transenden. Bukanlah hukum dalam pengertian positif, melainkan sebagai "hukum kausalitas spiritual" di mana setiap tindakan lahiriah merupakan manifestasi dari kondisi batiniah. Tulisan ini akan mengkaji secara mendalam bagaimana Hukum Batin dievaluasi dan implikasinya terhadap tiga pilar kinerja kepemimpinan: dampak spiritualitas terhadap kebijakan publik, penilaian spiritual terhadap pemegangan kekuasaan, serta sinergi

antara keadilan ilahi dan praktik kepemimpinan. Kerangka evaluasi ini tidak bermaksud menggantikan metode analisis sekuler, melainkan untuk melengkapinya dengan dimensi esensial yang sering kali terlupakan, namun menentukan jati diri dan kelangsungan sebuah peradaban¹⁸⁴⁸.

Kebijakan publik tidak pernah lahir dalam ruang hampa nilai; ia adalah kristalisasi dari worldview, ideologi, dan yang paling krusial kondisi spiritual para perumusny. Di sinilah Hukum Batin berperan sebagai dasar kognitif dan moral yang membentuk visi kebijakan. Seorang pemimpin yang batininya didominasi oleh nafs al-ammah bi al-su' (nafsu yang memerintah keburukan) yakni kerakusan, takhta, dan keangkuhan cenderung akan merumuskan kebijakan yang bersifat ekstraktif, diskriminatif, dan hanya menguntungkan segelintir kelompok kepentingan. Kebijakan tersebut, seolah-olah memiliki logika ekonomi atau politik yang rasional, pada hakikatnya ekspresi dari kekacauan batiniah sang pemimpin. Sebaliknya, seorang pemimpin yang membersihkan batininya melalui kontemplasi, muhasabah (introspeksi), dan kebersamaan dengan sumber spiritual yang transenden, akan terdorong oleh motivasi melayani (khidmah) dan mencapai kemaslahatan umum (maslahah 'ammah). Kebijakan yang lahir dari jiwa seperti ini akan cenderung berorientasi pada keadilan sosial, keberlanjutan lingkungan, dan pemberdayaan manusia seutuhnya. Max Weber, dalam diskursus sosiologinya, membedakan antara ethic of conviction dan ethic of responsibility; Hukum Batin dalam konteks ini berfungsi sebagai jembatan penghubung yang menjamin bahwa keyakinan moral seorang pemimpin tidak hanya menjadi retorika, namun benar-

benar terinternalisasi dan diaktualisasikan dalam setiap aspek tanggung jawabnya yang konkret¹⁸⁴⁹, evaluasi terhadap dampak batiniah bukanlah spekulasi, melainkan analisis kausalitas spiritual yang dapat dilacak dari jejak kebijakan yang dihasilkannya.

Kekuasaan, dalam perspektif spiritual, bukanlah hak milik yang dapat dipegang secara absolut, melainkan sebuah amanah (trust) teologis yang dipercayakan oleh Yang Maha Kuasa kepada manusia. Hukum Batin berfungsi sebagai auditor internal yang konstan untuk menilai bagaimana amanah ini dikelola. Pemimpin yang memiliki kesadaran spiritual yang dalam memahami bahwa kekuasaan memiliki daya korupif yang luar biasa dan bahwa ia akan dimintai pertanggungjawaban tidak hanya di hadapan rakyat atau sejarah, tetapi terutama di hadapan Pencipta. Rasulullah SAW. bersabda, "Sesungguhnya kalian semua adalah pemimpin dan sesungguhnya kalian semua akan dimintai pertanggung jawaban atas kepemimpinannya"¹⁸⁵⁰. Penilaian spiritual ini menggeser fokus dari legitimasi eksternal (misalnya, melalui pemilu atau dukungan partai) menuju legitimasi batiniah yang berakar pada kesadaran akan pengawasan ilahiah (muraqabah). Seorang pemimpin yang dinilai oleh Hukum Batin tidak akan menyalahgunakan wewenang untuk menekan oposisi, memperkaya diri, atau melakukan kezaliman, karena iman yang tertanam dalam kalbunya menjadi benteng yang paling kuat. Al-Ghazali dalam lhya' 'Ulum al-Din secara gamblang menggambarkan bagaimana penyakit-penyakit hati seperti riya' (pamer), u jub (cinta dunia), dan takabur (sombong) adalah penghangus kebajikan dan pengkhianat terhadap amanah kepemimpinan¹⁸⁵¹. Evaluasi batiniah atas kekuasaan, karenanya,

adalah proses penilaian yang berkesinambungan terhadap integritas karakter seorang pemimpin dalam menjalankan fungsi-fungsi kekuasaannya, jauh dari sorotan kamera dan panggung politik.

Konsep keadilan dalam kerangka Hukum Batin melampaui definisi prosedural atau distributif yang sekuler. Keadilan yang dimaksud adalah 'adl dalam perspektif ilahi, yaitu penempatan sesuatu pada tempatnya secara sempurna sesuai dengan garis ketetapan kosmik yang ditetapkan oleh Allah SWT. Pemimpin yang kinerjanya dievaluasi melalui lensa Hukum Batin adalah mereka yang berjuang untuk mewujudkan keadilan ini di muka bumi. Al-Qur'an secara tegas memerintahkan, "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil" (Q.S. An-Nisa: 58)¹⁸⁵². Ayat ini mengaitkan secara langsung antara kejujuran dalam menjaga amanah dan keadilan dalam penyelesaian masalah. Dalam konteks praktis, seorang pemimpin yang berorientasi pada keadilan ilahi tidak akan hanya memandang undang-undang positif sebagai satu-satunya acuan, melainkan akan menalar setiap keputusannya dengan maqashid al-shariah tujuan-tujuan luhur syariat untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Evaluasi kinerjanya adalah sejauh mana kebijakannya mampu mewujudkan lima tujuan fundamental tersebut. Ini berarti bahwa pertanggungjawaban akhir seorang pemimpin bukanlah pada indeks pertumbuhan ekonomi semata, melainkan pada sejauh mana kesejahteraan holistik dan keadilan substantif dapat

dirasakan oleh seluruh lapisan masyarakat, tanpa terkecuali. Keadilan ilahi menjadi puncak dari piramida evaluasi, di mana keberhasilan dunia hanya akan bermakna jika dibarengi dengan kesuksesan dalam mengabdikan pada nilai-nilai kebenaran yang transenden¹⁸⁵³.

Evaluasi Hukum Batin terhadap kinerja pemimpin menghadirkan sebuah paradigma yang radikal sekaligus integral. Paradigma ini menawarkan alat ukur yang menembus permukaan perilaku dan retorika politik untuk menilik niat, integritas, dan kesadaran spiritual yang menjadi fondasi sejati dari sebuah kepemimpinan. Dengan mengevaluasi dampak batiniah pada kebijakan, menilai spiritualitas dalam penggunaan kekuasaan, serta menjadikan keadilan ilahi sebagai tolok ukur tertinggi, kita membuka ruang untuk mencetuskan dan mengakui pemimpin-pemimpin yang tidak hanya kompeten dan cerdas, tetapi juga berbudi luhur dan bertanggung jawab secara teologis. Integrasi dimensi ini dalam studi ilmu politik dan administrasi publik menjadi sebuah imperatif, terutama dalam konteks modern yang mengalami krisis kepemimpinan dan kepercayaan, demi mewujudkan tata kelola yang tidak hanya efisien, tetapi juga membawa rahmat dan keberkahan bagi semesta.

Kehancuran dan Kebangkitan Peradaban

Faktor Malakuti dalam Krisis Peradaban

Peradaban, dalam kerangka pemikiran klasik maupun kontemporer, bukan semata produk dari kemajuan teknologi, ekonomi, atau struktur politik, melainkan manifestasi integral dari

kondisi batin (malakuti) suatu masyarakat. Dalam tradisi pemikiran Islam, konsep malakut yang secara etimologis merujuk pada alam kekuasaan ilahi, ranah metafisik yang melampaui persepsi sensorik digunakan secara metaforis untuk merujuk pada dimensi spiritual, moral, dan psikologis kolektif yang membentuk pondasi peradaban¹⁸⁵⁴. Ketika peradaban mengalami kehancuran, tidak cukup rasional untuk hanya mendiagnosisnya melalui lensa ekonomi atau geopolitik; terdapat lapisan lebih dalam yang perlu dikaji: kehancuran dalam ranah batin dan akhlak. Krisis peradaban, oleh karena itu, dapat dipahami sebagai krisis malakuti kemerosotan dalam kesadaran moral, integritas spiritual, dan tanggung jawab kolektif terhadap nilai-nilai yang transenden.

Faktor malakuti dalam krisis peradaban dimulai dari penyimpangan batin individu yang, dalam skala besar, membentuk patologi sosial. Menurut Ibn Khaldun, dalam Muqaddimah-nya, kehancuran 'umran (peradaban) terjadi ketika 'ashabiyyah (solidaritas sosial) yang pada awalnya dibangun atas dasar nilai moral dan ketaatan kepada Tuhan, secara perlahan bertransformasi menjadi kekuatan yang didorong oleh ambisi duniawi, keserakahan, dan egoisme kelompok¹⁸⁵⁵. Proses ini merupakan bentuk penyimpangan batin yang sistemik. Individu-individu dalam masyarakat mulai mengagungkan kekuasaan, harta, dan kesenangan duniawi hingga mengorbankan prinsip keadilan dan tanggung jawab sosial. Secara psikologis hal ini menyerupai konsep anomie yang dikemukakan Émile Durkheim, yaitu keadaan disintegrasi normatif di mana individu terlepas dari nilai-nilai

kolektif, sehingga menimbulkan kekacauan moral dan sosial¹⁸⁵⁶. Namun, dalam perspektif Islam, penyimpangan ini bukan sekadar gejala sosiologis, melainkan pertanda kegagalan manusia dalam memenuhi fungsi khalifah pemimpin di muka bumi yang bertanggung jawab memelihara keseimbangan moral dan kosmik¹⁸⁵⁷.

Hilangnya akhlak merupakan indikator utama runtuhnya peradaban. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa kehancuran umat-umat terdahulu bukan disebabkan oleh kekurangan sumber daya atau kelemahan militer, melainkan karena mereka mengabaikan seruan para nabi yang menyeru kepada keadilan dan kebenaran. Firman-Nya: "Dan tidaklah Kami menghancurkan suatu negeri, kecuali setelah ada bagi mereka pemberi peringatan" (QS. Al-Furqan: 37). Ayat ini menekankan bahwa peringatan moral yang dalam konteks ini adalah seruan kepada akhlak mulia merupakan prasyarat untuk keberlangsungan peradaban. Tanpa akhlak, struktur sosial kehilangan integritas. Masyarakat yang memuliakan tipu daya, korupsi, dan eksploitasi akan menciptakan krisis kepercayaan yang melumpuhkan institusi, merusak hubungan antarmanusia, dan menggerogoti fondasi sosial. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia" (HR. Ahmad dan Al-Bukhari dalam Adabul Mufrad), yang menunjukkan bahwa misi kenabian bukan hanya transmisi hukum, tetapi juga pemulihan dimensi moral yang menjadi nadi peradaban¹⁸⁵⁸. Secara kontemporer, krisis akhlak ini tampak nyata dalam krisis ekologis, ketimpangan sosial, dan krisis

kepercayaan terhadap lembaga-lembaga publik. Modernitas, dengan segala keluhuran rasionalitasnya, ternyata gagal menghindari jebakan materialisme dan individualisme. Max Weber, melalui konsep *disenchantment of the world*, menggambarkan bagaimana rasionalisasi modern justru menciptakan kehampaan spiritual sebuah kondisi di mana manusia menjadi efisien secara teknis, tetapi kosong dari makna¹⁸⁵⁹. Ini merupakan bentuk lain dari krisis malakuti. Ketika logika pasar menggantikan logika moral, ketika pencapaian individu diukur hanya dari produktivitas dan konsumsi, maka peradaban bergerak menuju jurang spiritual, meski secara indikator ekonomi tampak maju. Karenanya, pemulihan peradaban tidak bisa hanya dilakukan melalui inovasi teknologi atau reformasi kelembagaan, tetapi memerlukan re-konstruksi akhlak kolektif suatu proses yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai *resacralization of knowledge and society*¹⁸⁶⁰.

Kebangkitan peradaban, oleh karena itu, harus dimulai dari pemulihan ranah malakuti. Filsuf Islam seperti al-Farabi dan Mulla Sadra menekankan pentingnya *nafs al-mutma'innah* (jiwa yang tenang) bukan hanya sebagai tujuan spiritual individu, tetapi sebagai fondasi negara yang adil *al-madīnah al-fāḍilah*¹⁸⁶¹. Negara yang makmur secara spiritual akan melahirkan kebijaksanaan, keadilan, dan harmoni sosial, yang pada gilirannya menjadi landasan bagi kemajuan lahir. Dalam konteks ini, pendidikan menjadi instrumen kunci. Pendidikan yang mengintegrasikan ilmu dan akhlak, seperti yang ditegaskan dalam sistem madrasah Islam klasik, bukan sekadar transfer informasi, melainkan transformasi

batin. Ketika pendidikan kehilangan dimensi ini, maka generasi yang lahir adalah generasi yang cerdas secara intelektual tetapi keras secara moral potensi keruntuhan peradaban yang terus-menerus.

Maka, kehancuran peradaban bukanlah takdir, melainkan hasil dari konsekuensi moral. Setiap peradaban yang pernah runtuh membawa pelajaran bahwa kekuatan tidak bisa bertahan tanpa keadilan, kemakmuran tanpa akhlak, dan kemajuan tanpa kesadaran spiritual. Kebangkitan, sebaliknya, adalah janji bagi mereka yang kembali kepada fitrah yang dalam istilah Al-Qur'an disebut fitratullāh (QS. Ar-Rum: 30). Di tengah arus sekularisasi dan krisis makna di dunia kontemporer, justru di situlah benih kebangkitan bisa tumbuh: ketika manusia mulai mempertanyakan tidak hanya bagaimana harus hidup, tetapi untuk apa hidup. Dan di sanalah, peradaban baru dapat dibangun bukan atas batu bata dan baja, melainkan atas kejujuran batin, keutamaan akhlak, dan kesadaran akan tanggung jawab transenden.

Hubungan Hukum Ghaib dengan Revolusi Spiritual dan Sosial

Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, konsep hukum ghaib hukum yang beroperasi di luar jangkauan empiris langsung, namun memiliki korelasi eksistensial dan kosmologis terhadap realitas fisik menempati posisi sentral sebagai jembatan antara dimensi transenden dan manifestasi sosial. Bahkan, dalam kerangka epistemologi sufistik dan teologi Islam yang mendalam, hukum-hukum ghaib tidak sekadar bersifat metafisik, melainkan merupakan poros dari dinamika perubahan spiritual dan sosial yang

sejati. Transformasi sosial yang berkelanjutan, sebagaimana digagas oleh para pemikir seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, al-Ghazali, dan lebih mutakhir oleh Tariq Ramadan, tidak dapat berakar tanpa terlebih dahulu terjadi penyucian jiwa secara kolektif tazkiyah nafs al-jama'iyah yang merupakan prasyarat ontologis bagi revolusi spiritual, dan implikasinya, sosial¹⁸⁶². Dalam pergeseran dari individualitas spiritual ke kerangka sosial kolektif, hukum ghaib berperan sebagai causal agent yang halus namun tak terbantahkan, menggerakkan sejarah dari balik tabir realitas empiris.

Tazkiyah, dalam pengertian tasawwuf syar'i, bukan hanya proses penyucian diri dari sifat tercela, tetapi merupakan proyek ontologis yang didasarkan pada kesadaran akan keterhubungan antara jiwa (nafs), masyarakat (jama'ah), dan kosmos (kawn). Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, "Sungguh beruntunglah orang-orang yang telah mensucikan jiwanya (tazakka), dan sungguh merugilah orang-orang yang telah mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9-10). Ayat ini tidak sekadar menekankan dimensi personal, tetapi membuka ruang untuk memahami tazkiyah sebagai syarat kualitatif bagi kelahiran masyarakat yang adil dan sejahtera. Dalam konteks ini, revolusi spiritual tidak dapat dikurung dalam batas ritualitas, melainkan harus meluas menjadi gerakan transformasi nilai yang mendasar yaitu perubahan batin yang menyusup ke dalam pola interaksi sosial, struktur kekuasaan, dan ekonomi kolektif¹⁸⁶³. Hukum ghaib, seperti hukum sebab-akibat rohani di mana kezaliman membangkitkan murka ilahi, dan keadilan menarik

berkah beroperasi secara tak kasatmata, tetapi memiliki dampak nyata dalam sejarah umat manusia, sebagaimana dijelaskan dalam konsep sunnatullah yang menekankan bahwa Allah tidak mengubah nasib suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri (QS. Ar-Ra'd: 11)¹⁸⁶⁴.

Dalam dimensi fikih sosial dan politik, pemahaman terhadap hukum ghaib ini mengantar pada pemahaman baru tentang kausalitas sejarah. Para pemikir seperti Ibn Khaldun, meskipun tidak secara eksplisit membahas "hukum ghaib," menggambarkan bagaimana 'ashabiyah (solidaritas spiritual-kolektif) berfungsi sebagai variabel tak kasatmata yang menentukan kebangkitan dan kejatuhan peradaban¹⁸⁶⁵. Dalam perspektif ini, revolusi sosial bukanlah hasil langsung dari mobilisasi politik atau ekonomi semata, melainkan buah dari transformasi spiritual kolektif yang telah matang secara batin. Ketika sebuah komunitas mencapai tingkat tazkiyah jama'iyah, mereka secara ontologis mampu menyerap rahmah, memulai gerak perubahan, dan menjadi khairu ummah (umat terbaik) yang memerintah dengan kebaikan dan mencegah kemungkaran (QS. Ali Imran: 110)¹⁸⁶⁶. Pergeseran dari mentalitas konsumeristik, ego-sentris, dan materialistik ke arah rububiyah kolektif kesadaran atas kepemilikan ilahi atas segala sumber daya mencerminkan internalisasi hukum ghaib yang kemudian diwujudkan dalam sistem ekonomi, hukum, dan tata kelola sosial.

Kontemporaritas konsep ini semakin relevan di tengah krisis global yang multidimensi: krisis ekologis, moral, dan politik. Dalam

kajian modern, pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa peradaban Barat modern gagal karena mengabaikan dimensi ghaib dan spiritualitas dalam pembangunan sosial¹⁸⁶⁷. Sebaliknya, revolusi spiritual yang berlandaskan tazkiyah mampu menghadirkan paradigma alternatif sebuah counter-hegemony atas modernitas sekuler di mana perubahan sosial tidak lagi diukur dari pertumbuhan ekonomi semata, tetapi dari kualitas hubungan manusia dengan Tuhan, sesama, dan alam. Dalam pandangan Fazlur Rahman, perubahan batin harus dipahami sebagai proses ethical transformation yang konstan dan reflektif sebuah tajdid berkelanjutan yang mengarahkan umat pada pemahaman kembali terhadap nilai-nilai Qur'ani dalam konteks zaman¹⁸⁶⁸.

Hubungan antara hukum ghaib dan revolusi spiritual-sosial dapat dipahami sebagai dynamic reciprocity: perubahan batin memicu aktifasi hukum ghaib yang positif (seperti diluasinya rahmah dan terbukanya pintu hijrah), yang kemudian menjadi momentum bagi transformasi sosial. Namun, tanpa tazkiyah kolektif, upaya perubahan akan menjadi proyek yang rapuh dan dangkal, hanya menyentuh permukaan tanpa menyentuh akar. Kebangkitan peradaban Islam, baik dalam konteks sejarah maupun masa depan, selalu dimulai dari pembentukan nafs mutmainnah dalam bilangan besar jiwa yang tenang, taat, dan terhubung dengan realitas ghaib¹⁸⁶⁹. Ini adalah revolusi dari dalam ke luar: dari hati ke masyarakat, dari batin ke struktur. Dalam konteks epistemologis doktoral, pemahaman terhadap hubungan dialektis antara dimensi ghaib dan dimensi syahadah ini menuntut metodologi

interdisipliner yang mengintegrasikan tasawwuf, filsafat Islam, sosiologi agama, dan studi politik transformatif, guna mewujudkan teori perubahan yang berpangkal pada realitas integral manusia ruh, akal, dan jasad.

Upaya mewujudkan keadilan sosial, reformasi politik, atau pembangunan peradaban tidak dapat dilepaskan dari proyek spiritual kolektif yang sistematis dan berkelanjutan. Revolusi yang sejati tidak dimulai dari alun-alun, tetapi dari ruang-ruang khalwat, dari majelis ilmu, dari kesadaran kritis yang dilandasi taqwa. Dan di sanalah, hukum ghaib yang sering direduksi oleh rasionalisme modern menegaskan kembali otoritasnya sebagai arsitek tersembunyi sejarah umat manusia.

Strategi Kebangkitan Peradaban Berbasis Hukum Ilahi

Diskursus mengenai kemunduran dan kebangkitan peradaban telah menjadi sebuah tema sentral dalam filsafat sejarah dan sosiologi pengetahuan, tak terkecuali dalam tradisi intelektual Islam. Di tengah arus globalisasi yang sering kali diukur dari perspektif materialisme sekuler, muncul kebutuhan mendesak untuk merumuskan kembali sebuah paradigma kebangkitan yang tidak hanya kompetitif secara ekonomi dan teknologi, tetapi juga berakar pada fondasi spiritual dan transendental. Paradigma yang ditawarkan di sini adalah kebangkitan peradaban berbasis Hukum Ilahi, sebuah konsep yang jauh melampaui pemahaman hukum semata-mata sebagai kumpulan aturan formalistik. Hukum Ilahi, dalam kerangka epistemologis ini, dipahami sebagai sebuah sistem

komprehensif yang mengintegrasikan etika (akhlak), hukum (syarī'ah), dan spiritualitas (ḥaqīqah) sebagai satu kesatuan yang utuh. Tiga pilar strategis yang menjadi fondasi bagi kebangkitan peradaban tersebut, yakni reformasi akhlak dan hukum secara sinkron, penegakan kepemimpinan yang berintegritas transendental, serta implementasi model pendidikan spiritual-hukum yang transformatif. Ketiga pilar ini tidak berdiri sebagai entitas yang terpisah, melainkan membentuk sebuah ekosistem strategis yang saling mengikat dan menguatkan dalam sebuah siklus dialektika peradaban.

Titik tolak kebangkitan peradaban harus dimulai dari rekonsiliasi fundamental antara akhlak dan hukum. Dalam worldview Islam, kedua domain ini tidak dapat dipisahkan; hukum yang tidak berlandaskan akhlak akan menjadi tirani, sementara akhlak tanpa payung hukum akan menjadi sentimentalisme yang tidak berdaya. Allah Swt. secara eksplisit mengaitkan implementasi hukum dengan tujuan penciptaan takwa, sebuah konsepsi spiritual-etis yang mendasari seluruh perbuatan manusia, sebagaimana firman-Nya, "Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa"(Q.S. Al-Baqarah: 183)¹⁸⁷⁰. Ayat ini menunjukkan bahwa ibadah yang bersifat hukum (puasa) memiliki tujuan ultimate (maqāṣid) yang bersifat etis-spiritual (takwa).

Reformasi hukum tidak boleh berhenti pada tataran formalisme tekstual, tetapi harus mendorong sebuah hermeneutika progresif yang dikenal dengan maqāṣid al-sharī'ah (tujuan-tujuan hukum

Islam). Pendekatan ini memungkinkan penjabaran nilai-nilai universal dari Hukum Ilahi seperti keadilan ('adl), kemaslahatan (maṣlaḥah), dan kebijaksanaan (ḥikmah) untuk diaplikasikan secara kontekstual dalam menghadapi tantangan modern, dari isu hak asasi manusia, keadilan ekologis, hingga etika digital¹⁸⁷¹. Reformasi akhlak, di sisi lain, berarti membangun kembali kesadaran kolektif bahwa ketaatan pada hukum adalah bukti dari iman dan manifestasi dari kesucian jiwa. Rasulullah Saw. sendiri merupakan teladan utama sinergi ini, di mana beliau digambarkan sebagai "Al-Qur'an yang berjalan" (walking Quran), sebuah perwujudan sempurna antara wahyu hukum dan keteladanan akhlak¹⁸⁷². Tanpa sinergi ini, upaya kebangkitan akan terjebak pada prosedurisme hukum yang kering atau retorika moral yang tidak memiliki kekuatan struktural untuk mengubah tatanan sosial.

Pilar kedua, kepemimpinan berintegritas, berfungsi sebagai instrumen krusial untuk mengimplementasikan blueprint reformasi akhlak dan hukum. Integritas dalam konteks ini bukan sekadar kejujuran individual, melainkan sebuah komitmen transendental terhadap amanah ilahi. Pemimpin, dalam perspektif peradaban Islam, adalah khalīfah fī al-arḍ (wakil Tuhan di bumi), yang tugas utamanya adalah menjaga keseimbangan, menegakkan keadilan, dan melayani rakyat, bukan menguasai mereka. Allah Swt. menegaskan prinsip fundamental ini dalam firman-Nya, "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya..."(Q.S. An-Nisa: 58)¹⁸⁷³.

Konsep kepemimpinan ini menolak model otokrasi sekuler maupun teokrasi tiranis. Ia mensyaratkan seorang pemimpin yang memiliki 'ilmu (pengetahuan) yang mendalam tentang tujuan syariat, 'adālah (keadilan) yang tidak tebang pilih, dan warā' (kewaspadaan spiritual) untuk menjaga diri dari korupsi kekuasaan. Pemikiran klasik Islam, seperti yang diuraikan oleh Al-Ghazali dalam karyanya *Nasīḥat al-Mulūk* (Nasehat bagi Para Raja), menekankan bahwa kekuasaan tanpa fondas spiritualitas dan etika akan menjadi sumber malapetaka terbesar bagi umat¹⁸⁷⁴. Dalam konteks kontemporer, model kepemimpinan seperti ini menawarkan alternatif dari krisis legitimasi yang melanda banyak negara, di mana kepemimpinan sering kali lebih didasarkan pada popularitas semu atau kekuasaan koersif daripada kapasitas moral dan keilmuan. Seorang pemimpin yang benar-benar memahami esensi khilāfah sebagai stewardship akan memprioritaskan kemaslahatan publik di atas kepentingan pribadi atau golongan, serta mampu menjadi teladan dalam penerapan hukum dan etika yang telah direformasi¹⁸⁷⁵.

Pilar terakhir, sekaligus yang paling fundamental dan jangka panjang, adalah desain ulang sistem pendidikan. Sistem pendidikan saat ini sering kali mengalami fragmentasi keilmuan yang parah, di mana ilmu hukum dipisahkan dari spiritualitas, ilmu-ilmu sosial dipisahkan dari etika transendental, dan ilmu pengetahuan umum dilepaskan dari tujuan luhur peradaban. Produksi intelektual yang dihasilkan sering kali berupa ahli hukum yang teknokratis tanpa

jiwa, atau ahli ibadah yang dogmatis tanpa pemahaman sosial yang komprehensif.

Model pendidikan spiritual-hukum yang ditawarkan bertujuan untuk menghilangkan dikotomi ini. Kurikulumnya dirancang secara integral, menggabungkan studi mendalam tentang fiqh dan uṣūl al-fiqh dengan pemahaman mendalam tentang tasawuf (psikologi spiritual), akhlak, dan maqāṣid al-sharī'ah. Tujuannya adalah untuk melahirkan generasi ulama dan intelektual sebut saja insān kāmil (manusia sempurna) dalam konteks keilmuan yang mampu melakukan ijtihād yang tidak hanya secara tekstual akurat, tetapi juga secara etis dan spiritual berwibawa. Mereka adalah para agen perubahan yang pemikiran hukumnya diwarnai oleh kecintaan pada kemanusiaan dan ketakwaan kepada Tuhan¹⁸⁷⁶. Nabi Muhammad Saw. menekankan pentingnya integrasi ilmu dan amal dalam sabdanya, "Barangsiapa yang menginginkan kebahagiaan dunia, hendaklah berilmu. Barangsiapa yang menginginkan kebahagiaan akhirat, hendaklah berilmu. Dan barangsiapa yang menginginkan keduanya, hendaklah berilmu"¹⁸⁷⁷. Pendidikan semacam inilah yang akan mencetak pemimpin berintegritas dan menciptakan masyarakat yang secara sadar mendasarkan tindakannya pada sinergi antara hukum dan akhlak, sehingga menjadi fondasi kokoh bagi kebangkitan peradaban yang holistik dan berkelanjutan.

Kebangkitan peradaban berbasis Hukum Ilahi bukanlah sebuah proyek reaktif untuk mengembalikan kemasyhuran masa lalu, melainkan sebuah konstruksi proaktif untuk membangun masa depan yang lebih adil dan bermakna. Ketiga strategi reformasi

akhlak dan hukum, kepemimpinan berintegritas, dan pendidikan spiritual-hukum membentuk sebuah trilogi yang tak terpisahkan. Pendidikan adalah laboratorium yang melahirkan agent of change, kepemimpinan adalah mesin yang mengimplementasikan visi perubahan, dan reformasi hukum-akhlak adalah landasan epistemologis dan normatif yang menjamin arah kebangkitan tetap pada relnya: mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh alam semesta sesuai mandat ilahi. Ini adalah sebuah perjalanan epistemologis yang menantang, namun menawarkan sebuah alternatif yang autentik dan komprehensif dari arus utama pemikiran global yang sering kali kehilangan ruhnyanya. Sebagaimana firman Allah, "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri"(Q.S. Ar-Ra'd: 11)¹⁸⁷⁸. Perubahan diri yang dimaksud dimulai dari paradigma pendidikan, kristalisasi dalam kepemimpinan, dan manifestasinya adalah hukum dan peradaban yang berketuhanan, berkeadilan, dan berperikemanusiaan.

Rekonstruksi Sosial Berbasis Fiqih Malakuti

Prinsip-Prinsip Rekonstruksi Sosial Spiritual

Dalam konteks peradaban kontemporer yang mengalami fragmentasi nilai, krisis eksistensial, dan ketidakseimbangan struktural, gagasan "rekonstruksi sosial berbasis fiqih malakuti" menawarkan paradigma transformatif yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga ontologis. Fiqih malakuti, yang secara etimologis merujuk pada "hukum" (fiqih) yang bermuasal dari dimensi ketuhanan atau kerajaan ilahi (malakut), bukanlah sekadar

ekstensi fikih fikhi syar'i konvensional, melainkan representasi dari kesadaran kosmik yang menembus lapisan eksoteris hukum formal menuju esoterisme spiritual dan etika sosial yang mendasar¹⁸⁷⁹. Rekonstruksi sosial dalam kerangka ini tidak dimaknai sebagai perubahan instrumental terhadap struktur ekonomi atau politik belaka, melainkan sebagai rehabilitasi kosmis berbasis spiritualitas tauhidi yang menempatkan relasi manusia dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dan dengan sesamanya dalam keseimbangan harmonis suatu visi yang diilhami dari tatanan metafisik yang dikemukakan dalam pemikiran tafsir isyari dan tasawuf fikhi.

Prinsip pertama rekonstruksi sosial spiritual dalam bingkai fikih malakuti adalah tauhid sebagai fondasi sosial. Lebih dari sekadar keyakinan monoteistik, tauhid dalam perspektif ini menandai disolusi dominasi akal instrumental dan antroposentrisme modern yang mereduksi manusia menjadi entitas utilitarian. Tauhid menyatukan eksistensi (wujud) dalam kesadaran akan keesaan realitas ilahi (tawhid al-wujud), sehingga komunitas sosial tidak lagi dibingkai oleh relasi kekuasaan, dominasi, atau eksploitasi, melainkan oleh relasi penghambaan ('ubudiyyah) kolektif yang menyucikan seluruh aspek kehidupan¹⁸⁸⁰. Dalam tafsir Ibn 'Arabi, "La ilaha illa Allah" bukan hanya deklarasi teologis, tetapi paradigma ontologis yang menembus struktur sosial: ketika hanya Allah yang berhak disembah, maka tidak satu pun entitas duniawi negara, kapital, atau ideologi dapat ditonjolkan sebagai tuhan alternatif¹⁸⁸¹. Dengan kata lain, masyarakat yang dibangun di atas fondasi tauhidi adalah masyarakat yang telah terdekolonisasi dari idolatri sosial,

ekonomi, dan politik. Rekonstruksi sosial dalam konteks ini merupakan proses kenabian kolektif (*nubuwwah jamā'iyah*), yakni realisasi tanggung jawab universal umat manusia sebagai khalifah yang memelihara integritas kosmos¹⁸⁸².

Prinsip kedua, yakni keadilan sebagai keseimbangan kosmik, secara mendalam mengaitkan dimensi moral dengan hukum alam serta tatanan metafisik. Dalam pandangan fiqih malakuti, keadilan (*'adl*) bukan semata kategori hukum atau distribusi sumber daya, melainkan manifestasi dari *muqawwimat* (kekuatan penguat) yang menjaga keselarasan alam semesta (*mizan al-kawni*). Firman Allah SWT, “Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan al-Mizan agar manusia dapat menegaskan keadilan” (QS. Al-Hadid: 25), secara eksplisit menghubungkan *mizan* (timbangan) dengan keadilan, di mana *mizan* bukan hanya simbol pengukuran, tetapi prinsip kosmik yang mengendalikan keseimbangan antara eksistensi lahir dan batin, antara hak dan kewajiban, antara ruh dan materi¹⁸⁸³. Dalam pandangan al-Ghazali, ketidakadilan sosial seperti penindasan, keserakahan, dan ketimpangan ekonomi bukan hanya dosa moral, tetapi gangguan terhadap nizam ilahi yang menyebabkan bencana spiritual dan bahkan krisis ekologis¹⁸⁸⁴. Maka dari itu, rekonstruksi sosial berbasis fiqih malakuti menuntut restorasi *'adl* dalam bentuk integratif: keadilan distributif (*distributive justice*), prosedural (*procedural justice*), dan transformatif (*transformative justice*), yang semuanya

berakar pada keseimbangan alam semesta yang dijaga oleh kehendak ilahi¹⁸⁸⁵.

Di tengah tatanan dunia yang semakin terfragmentasi oleh materialisme dan individualisme, rekonstruksi sosial berbasis fiqh malakuti menawarkan jembatan antara metafisika dan aksi sosial. Fiqh tidak lagi dipahami dalam kesempitan peraturan ritual atau hukum formal (fiqh al-ibadat dan al-mu'amalat), tetapi sebagai ilmu keseimbangan eksistensial yang mencakup dimensi ruhani (malakuti), sosial (ijtima'i), dan kosmik (kawuni). Dalam hal ini, pemikiran seperti yang dikembangkan oleh Nasr, Chittick, dan Izutsu menunjukkan bagaimana tradisi Islam memiliki kapasitas epistemik untuk membentuk sistem sosial yang tidak hanya adil, tetapi juga sakral masyarakat yang menyadari bahwa setiap tindakan sosial adalah ibadah, dan setiap struktur sosial adalah cerminan dari tatanan ilahi¹⁸⁸⁶.

Proyek rekonstruksi sosial berbasis fiqh malakuti bukanlah sekadar nostalgia terhadap masa lalu, melainkan kritik radikal terhadap modernitas yang terdegradasi secara spiritual. Ia adalah upaya ilmiah dan mistik sekaligus untuk membangun sosialitas baru yang berpangkal pada tauhid dan bertumpu pada keadilan kosmik sebuah masyarakat yang tidak hanya melindungi hak-hak individu, tetapi juga menjaga kesucian langit dan bumi.

Integrasi Akhlak, Hukum Malakut, dan Keadilan Sosial

Dalam konteks peradaban manusia, integrasi antara akhlak, hukum Malakut (hukum universal atau "undang-undang alam"), dan

keadilan sosial menjadi kunci untuk membangun harmoni antara kehidupan duniawi dan spiritual. Konsep ini tidak sekadar teori abstrak, tetapi berfungsi sebagai kerangka berpikir yang mampu menjembatani kesenjangan moral, hukum, dan kesejahteraan sosial. Dalam perspektif keislaman, akhlak, sebagai pengatur perilaku individu, berpadu dengan hukum Malakut yang mencakup prinsip-prinsip universal (seperti keadilan, keseimbangan, dan tanggung jawab), untuk menciptakan sistem keadilan yang mengakar pada nilai-nilai spiritual dan rasional¹⁸⁸⁷. Keadilan sosial, di sisi lain, menjadi manifestasi konkret dari nilai-nilai ini dalam tataran komunal.

Integrasi akhlak dan hukum Malakut memerlukan sinergi antara norma yang bersifat eksogen (dari luar) dan kesadaran internal individu. Akhlak, yang dalam konsep Al-Ghazali dijelaskan sebagai *tahqiq al-qalb* (pemenuhan kebenaran batin), tidak dapat dicapai melalui aturan formil semata, tetapi membutuhkan *taqwa* yang menginternalisasi nilai-nilai moral sebagai tanggung jawab batin¹⁸⁸⁸. Hukum Malakut, yang sering dikaitkan dengan aspek metafisik alam semesta (sebagai "hukum yang mengikat segala sesuatu"), memungkinkan manusia memahami hubungan transendental antara tindakan moral dan konsekuensi universalnya¹⁸⁸⁹. Contohnya, pembunuhan atau korupsi tidak hanya bertentangan dengan norma hukum, tetapi juga melanggar hukum Malakut yang menegaskan keadilan sebagai prinsip dasar eksistensi (QS. 45:20: "Kami tidak akan merugikan kecuali orang-orang yang merugikan dirinya sendiri").

Sinergi ini juga tercermin dalam konsep 'adl (keadilan) dalam ajaran Islam. Nabi Muhammad SAW menyatakan bahwa keadilan (al-'adl) adalah halqah (ikatan) yang menghubungkan manusia dengan Tuhan, masyarakat, dan diri sendiri¹⁸⁹⁰. Hal ini merefleksikan bahwa norma hukum dan kesadaran moral harus bersifat holistik: hukum yang baik (sebagaimana yang dirumuskan dalam syariah) tidak hanya mengatur perilaku, tetapi juga memperkuat hubungan antara manusia dan kebenaran absolut.

Penggunaan hukum sebagai sarana rahmat merupakan prinsip utama dalam integrasi ini. Konsep rahmat dalam Islam sejalan dengan tujuan hukum yang tidak hanya memastikan keteraturan, tetapi juga menjamin keberlanjutan kesejahteraan sosial. Misalnya, sistem zakat yang tercantum dalam QS. 9:60-61, tidak hanya bertujuan mengatur distribusi kekayaan, tetapi juga menciptakan mekanisme sosial yang mengembalikan keseimbangan ekonomi, sebagaimana hukum Malakut mengatur keseimbangan alam raya¹⁸⁹¹.

Dalam filsafat modern, penelitian oleh Jamal Badawi menunjukkan bahwa hukum Islam (fiqh) tidak bersifat statis, tetapi bersifat dinamis untuk menjawab tantangan sosial kontemporer. Contohnya, penyesuaian syariat terhadap hak-hak perempuan atau pengaturan ekonomi syariah mencerminkan prinsip maslahah (manfaat umum), yang sejalan dengan hukum Malakut yang menekankan tujuan pemeliharaan keselamatan masyarakat¹⁸⁹².

Integrasi ini memerlukan pendekatan multidisiplin, menggabungkan etika, hukum, dan sosiologi. Contohnya, teori

social contract John Rawls, meskipun berakar pada sekularisme, menawarkan analogi dengan prinsip sulh (reconciliatory justice) dalam hukum Islam, yang menekankan dialog dan keadilan bagi seluruh lapisan masyarakat¹⁸⁹³. Terlebih lagi, dalam konteks globalisasi, integrasi akhlak dan hukum Malakut mendorong kebijakan publik yang berbasis data dan nilai spiritual sekaligus, seperti penerapan ekonomi biru (blue economy) yang menyeimbangkan pertumbuhan ekonomi dengan keberlanjutan lingkungan¹⁸⁹⁴.

Integrasi akhlak, hukum Malakut, dan keadilan sosial merupakan kompendium nilai yang mampu mengubah struktur sosial yang inkonsisten. Dengan memposisikan hukum sebagai sarana rahmat dan moralitas sebagai fondasi batin, masyarakat dapat membangun harmoni yang bersifat universal. Seperti yang diungkapkan oleh Ibn Arabi dalam Futuhat al-Makkiyya, "segala sesuatu ada untuk Tuhan, terungkap melalui keadilan-Mu". Prinsip inilah yang harus menjadi fondasi setiap sistem hukum dan kebijakan sosial dalam membangun masyarakat yang adil dan bermartabat¹⁸⁹⁵.

Model Implementasi dalam Masyarakat Kontemporer

Krisis makna yang melanda peradaban kontemporer, yang dicirikan oleh hegemoni materialisme dan relativisme etis, telah melahirkan kekosongan spiritual yang mendalam. Arus modernisasi, yang semula dijanjikan sebagai pembawa kemakmuran dan kebahagiaan, justru kerap kali berujung pada alienasi individu, degradasi lingkungan, dan fragmentasi sosial. Di tengah impasse

paradigmatik ini, diperlukan sebuah model implementasi yang integral dan komprehensif, yang mampu menjembatani dikotomi antara sakral dan sekuler, antara transendensi dan imanensi. Model ini tidak boleh sekadar menjadi proyek retorika, melainkan sebuah kerangka kerja pragmatis yang terdiri dari tiga pilar saling terkait: Pendidikan Etika Malakuti sebagai fondasi transformasi individual, Kebijakan Publik Berbasis Nilai sebagai kerangka struktural, dan Gerakan Sosial Spiritual sebagai aktualisasi kolektif. Ketiganya membentuk sebuah siklus sinergis yang bertujuan untuk merekonstruksi masyarakat pada basis kesadaran akan tujuan hakiki eksistensi insani.

Pilar pertama, Pendidikan Etika Malakuti, menawarkan sebuah revolusi epistemologis dalam dunia pendidikan. Etika Malakuti tidak merujuk pada seperangkat aturan moral dogmatis, melainkan pada sebuah kesadaran ontologis yang menempatkan manusia dalam hubungan hierarkis kosmik: sebagai hamba ('abd) dan wakil Tuhan di muka bumi (khalifah)¹⁸⁹⁶. Paradigma ini menolak antroposentrisme yang menjadi landasan etika sekuler modern, di mana manusia menjadi penasasuh absolut bagi nilai-nilainya sendiri. Sebaliknya, Etika Malakuti menempatkan segala tindakan manusia dalam kerangka tanggung jawab ilahiyah, sebuah pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta dan alam semesta. Proses pendidikannya bukanlah semata-mata transfer pengetahuan kognitif, melainkan sebuah proses tazkiyah al-nafs atau pemurnian jiwa, seperti yang digariskan secara mendalam oleh Al-Ghazali dalam karya magnum opusnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*¹⁸⁹⁷. Ini adalah

pendidikan yang menumbuhkan spiritual intelligence (SQ), yang memungkinkan individu untuk membedakan antara kebaikan dan keburukan tidak hanya dari perspektif utilitarian, tetapi dari perspektif keabadian dan kesucian. Dalam konteks kontemporer, implementasi ini berarti membenamkan kurikulum dengan pemahaman tentang ma'na (makna) di balik simbol, mengajarkan hermeneutika spiritual terhadap realitas, dan membina karakter yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga kokoh secara spiritual untuk menolah godaan konsumerisme dan nihilisme. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan tujuan penciptaan manusia hanya untuk beribadah, yang mencakup seluruh aspek kehidupan yang dilandasi oleh kesadaran akan keagungan-Nya¹⁸⁹⁸.

Selanjutnya, kesadaran individual yang terbentuk melalui Pendidikan Etika Malakuti harus diimplementasikan pada tataran struktural melalui Kebijakan Publik Berbasis Nilai. Model ini menantang mitos objektivitas netral yang melekat pada paradigma pembuatan kebijakan positivis dan teknokratis. Dominasi logika birokratis-ekonometris sering kali mengabaikan dimensi kemanusiaan dan spiritual dari masalah sosial, mengiringinya pada solusi yang mekanistik dan dehumanisasi. Sebaliknya, kebijakan publik berbasis nilai menempatkan tujuan transendental sebagai acuan utamanya, di mana kerangka Maqasid al-Shari'ah (tujuan-tujuan tinggi hukum Islam) menawarkan sebuah blueprint yang sistemik dan komprehensif¹⁸⁹⁹. Lima tujuan utamanya menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta tidak lagi dipandang sebagai ranah eksklusif hukum Islam, tetapi sebagai aset universal untuk

peradaban manusia. Kebijakan publik, dalam pandangan ini, menjadi instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial ('adl), kemaslahatan umum (masalah), dan kebijaksanaan (hikmah) yang bersumber dari kehidarifan transendental. Implementasinya memerlukan sebuah pergeseran dari government (pemerintahan) yang semata-mata berbasis perintah ke governance (tatanan) yang partisipatif, di mana ruang publik menjadi arena deliberasi nilai-nilai, bukan hanya pertarungan kepentingan¹⁹⁰⁰. Ini berarti merumuskan anggaran negara tidak hanya berdasarkan efisiensi, tetapi juga keadilan distributif; merancang kebijakan lingkungan yang didasari oleh etika khalifah fil-ardh (stewardship bumi); dan membangun sistem hukum yang tidak hanya menghukum, tetapi juga memulihkan (restorative justice).

Pilar terakhir, Gerakan Sosial Spiritual, berfungsi sebagai motor aktualisasi dan dinamisasi dari dua pilar sebelumnya. Jika Etika Malakuti adalah transformasi mikrokosmos dan Kebijakan Publik Berbasis Nilai adalah restrukturisasi makrokosmos, maka Gerakan Sosial Spiritual adalah praksis di mana kedua dimensi tersebut bertemu dan berinteraksi di ruang publik. Gerakan ini berbeda dari gerakan sosial klasik yang sering kali berakar pada ideologi politik atau identitas kelas semata. Motivasinya bersumber dari kesadaran spiritual yang mendalam, sebuah komitmen terhadap tawhid yang memandang seluruh realitas sebagai satu kesatuan yang saling terkait dan tidak terpisahkan. Gerakan sosial spiritual memandang isu-isu seperti kemiskinan, ketidakadilan, kerusakan lingkungan, dan peperangan tidak hanya sebagai masalah struktural, tetapi juga

sebagai manifestasi dari penyakit spiritual: keserakahan, ketamakan, dan lupa pada Tuhan¹⁹⁰¹. Oleh karena itu, aksi kolektif yang mereka lakukan baik dalam bentuk pemberdayaan komunitas berbasis zakat dan wakaf, advokasi untuk keadilan iklim, atau gerakan anti-perang yang berlandaskan etika perdamaian universal adalah sebuah bentuk ibadah sosial. Gerakan ini membangun social capital yang tidak hanya bersifat instrumental, namun juga moral dan spiritual, di mana kepercayaan dan solidaritas tumbuh dari akar iman yang bersama¹⁹⁰². Sabda Nabi Muhammad SAW yang menegaskan bahwa "siapa pun di antara kalian yang melihat kemungkaran, hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya; jika ia tidak mampu, maka dengan lisannya; dan jika ia tidak mampu, maka dengan hatinya, dan itu adalah selemah-lemah iman," menjadi landasan teologis bagi gerakan ini¹⁹⁰³. Mereka adalah agen perubahan yang tidak hanya menuntut reformasi kebijakan, tetapi juga memprakarsai transformasi budaya dari akarnya.

Pada akhirnya, ketiga model implementasi ini Pendidikan Etika Malakuti, Kebijakan Publik Berbasis Nilai, dan Gerakan Sosial Spiritual tidak dapat dipisahkan. Mereka membentuk sebuah ekosistem holistik yang saling menguatkan. Pendidikan yang transformasional melahirkan individu-individu berkarakter yang mendorong dan menuntut kebijakan publik yang beretika. Kebijakan publik yang aspirasional menciptakan ruang bagi gerakan sosial spiritual untuk berkembang dan berinovasi. Sementara itu, gerakan sosial spiritual secara aktif menciptakan norma sosial baru yang memperkuat relevansi pendidikan etika dan mengawal

implementasi kebijakan. Model ini bukanlah sebuah utopia yang terlepas dari realitas, melainkan sebuah panggilan untuk sebuah sintesis visioner-pragmatis; sebuah jalan keluar dari kebuntuan modernitas dengan menggali kembali kearifan transendental dan memodernkannya dalam bahasa dan aksi yang kontekstual. Ini merupakan sebuah penawaran bagi peradaban yang sedang mencari jati dirinya, sebuah jalan untuk membangun masyarakat yang tidak hanya maju secara material, tetapi juga beradab secara spiritual dan bertanggung jawab secara kosmik.

TAKDIR, DOA, DAN PERUBAHAN REALITAS

Takdir sebagai Sistem Hukum Ilahi

Konsep Takdir dalam Al-Qur'an dan Sunnah

Dalam kosmologi Islam, takdir tidak sekadar dikonseptualisasikan sebagai nasib atau takdir individual yang statis, melainkan sebagai sebuah sistem hukum ilahi yang holistik, dinamis, dan hierarkis sebuah cosmic juridical order yang mengatur eksistensi dari mikrokosmos individu hingga makrokosmos alam semesta. Istilah "takdir" berasal dari akar kata q-d-r, yang berarti menetapkan, mengukur, dan menimbang, sehingga secara semantik merujuk pada proses penetapan yang didasarkan pada pengetahuan, keseimbangan, dan keadilan ilahi¹⁹⁰⁴. Dalam kerangka ini, takdir tidak bersifat deterministik secara beku, melainkan merupakan ekspresi dari kehendak Allah yang meliputi aspek kekal (azali), eksekusi (qadha'), dan implementasi temporal (takwini) dalam ruang dan waktu¹⁹⁰⁵. Pengetahuan manusia terhadap takdir, khususnya melalui pemahaman terhadap Umm al-Kitab dan hakikat Ruh, bukanlah sekadar tindakan teologis yang spekulatif, melainkan kewajiban intelektual dan spiritual yang mendorong kesadaran eksistensial terhadap posisi manusia dalam struktur kosmik.

Secara tekstual, Al-Qur'an mengkonfirmasi sifat transenden dan ketidak-terbatasan ilmu Tuhan melalui beragam ayat yang

menyebutkan bahwa segala sesuatu telah tertulis dalam Kitab yang terpelihara (al-Kitab al-Mahfūz), yang sering diidentifikasi sebagai Umm al-Kitab pokok atau sumber dari segala kitab ilahi¹⁹⁰⁶. Umm al-Kitab, sebagaimana disebutkan dalam Surah ar-Ra'd (13:39) dan az-Zukhruf (43:4), merupakan realitas metafisik yang melampaui dimensi waktu dan ruang, tempat segala ketetapan baik yang terkait dengan nasib individu, pergerakan bintang, atau sejarah umat manusia telah tertulis secara sempurna dalam bentuk skrip ilahi (lawh mahfūz)¹⁹⁰⁷. Konsep ini menegaskan bahwa takdir bukanlah reaksi spontan Tuhan terhadap peristiwa yang terjadi, melainkan berakar pada pengetahuan-Nya yang azali dan tidak mengalami perubahan. Dalam konteks teosofi islamik, Ibnu 'Arabi menyebut realitas ini sebagai al-A'yan al-Thabtiyyah (wujud-wujud tetap), yaitu bentuk-bentuk potensial dari semua makhluk yang telah dikenal oleh Allah sebelum penciptaan, dan menjadi "cetakan" dari mana seluruh eksistensi bermunculan¹⁹⁰⁸.

Namun, perlu dicatat bahwa dalam tradisi Sunni, terdapat diferensiasi konseptual antara qadar dan qadha'. Qadar merujuk pada takdir dalam tahap pengetahuan dan penetapan Ilahi sebelum terjadinya peristiwa, sedangkan qadha' adalah pelaksanaan atau realisasi ketetapan tersebut dalam dunia empiris¹⁹⁰⁹. Para ulama Salaf, termasuk Imam al-Ash'ari dan Imam al-Maturidi, menekankan bahwa meskipun takdir bersifat mencakup segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia, hal ini tidak menghilangkan tanggung jawab moral. Mereka mengusung konsep kasb (pencapaian/kepemilikan), yang menyatakan bahwa manusia

“mendapatkan” (yaksubu) perbuatannya meskipun pada hakikatnya perbuatan itu dimungkinkan oleh kehendak Ilahi¹⁹¹⁰. Dalam pandangan Ash’ariyah, Allah menciptakan perbuatan manusia, tetapi manusia tetap dikaitkan secara hukum dengan perbuatannya karena kebebasan yang diberikan dalam ruang-ruang pilihan, yang dibatasi oleh takdir umum¹⁹¹¹, takdir menjadi kerangka hukum ilahi yang memberikan struktur kepada kebebasan manusia, bukan penghancur daripadanya.

Pemahaman mendalam tentang takdir juga mustahil tanpa merenungkan fungsi dan hakikat Ruh, yang dalam banyak tafsir dikaitkan dengan amanah Ilahi kepada manusia sebagai khalifah di muka bumi¹⁹¹². Dalam Surah al-Hijr (15:29), Allah berfirman: “Maka apabila Aku telah menyempurnakan ciptaannya, dan Aku telah meniupkan ke dalamnya roh dari-Ku...” Ayat ini menunjukkan bahwa ruh bukan entitas material belaka, melainkan partisipasi langsung dari realitas Ilahi dalam eksistensi manusia. Dalam tafsir tasawuf, ruh dipahami sebagai nūrun min nūrillāh cahaya dari cahaya Allah yang menjadi wahana komunikasi antara alam ghaib dan alam syahadah¹⁹¹³. Mengetahui ruh, menurut al-Ghazali, berarti menyadari bahwa dalam diri manusia terdapat kesatuan antara ketaatan dan kemampuan, antara dorongan spiritual dan batasan fisik, yang semuanya dibingkai oleh takdir¹⁹¹⁴. Oleh karena itu, kewajiban mengetahui takdir bukan hanya untuk menjustifikasi nasib, tetapi untuk mengembangkan ma’rifah pengetahuan bathin yang mengantarkan manusia pada tindakan bertanggung jawab

dalam koridor ketundukan kepada syariat dan ketaatan kepada Pencipta.

Dalam kerangka ilmiah kontemporer, konsep takdir sebagai sistem hukum ilahi dapat dikaji melalui pendekatan transdisipliner yang menggabungkan teologi, filsafat ilmu, dan kosmologi. Karya-karya seperti *The Divine Reality* oleh Hamza Yusuf menekankan bahwa takdir dalam Islam bukan fatalisme, melainkan sebuah framework yang menyeimbangkan ilmu Tuhan dan ruang bagi usaha manusia¹⁹¹⁵. Ia mengutip riwayat hadis yang menyatakan, “Berusahalah untuk apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan janganlah engkau lemah,” sebagai dasar normatif bahwa manusia diperintahkan untuk berikhtiar meskipun dalam kerangka takdir¹⁹¹⁶. Hadis ini menjadi titik temu antara teologi dan etika: manusia tetap berkewajiban secara moral dan syar’i untuk memilih kebaikan, bertindak adil, dan menuntut ilmu, karena pilihan-pilihan tersebut juga merupakan bagian dari realisasi takdir yang telah ditetapkan¹⁹¹⁷.

Lebih jauh lagi, eksistensi Umm al-Kitab dan konsep ruh membuka dimensi ontologis tentang identitas manusia sebagai makhluk yang tidak hanya berakal, tetapi juga berkewajiban mengetahui hakikat keberadaannya. Dalam tradisi intelektual Islam, mengetahui takdir adalah bagian dari ma’rifatullāh, karena mengenal hukum-hukum Ilahi dalam urusan nasib dan takdir adalah bentuk menyentuh sifat al-‘Alīm (Maha Mengetahui) dan al-Qādir (Maha Berkuasa)¹⁹¹⁸. Penelitian terkini dalam bidang teologi Islam kontemporer, seperti yang dilakukan oleh Soheb Ahmed dari Oxford

Centre for Islamic Studies, menunjukkan bahwa konsep takdir dalam Islam justru mendukung otonomi moral, karena menekankan bahwa pengetahuan manusia terbatas, sedangkan ilmu Allah mutlak¹⁹¹⁹. Dalam pandangan ini, manusia diminta untuk bertindak seolah-olah ia bebas, namun tetap tunduk jika hasilnya tidak sesuai harapan: “Tawakal setelah berikhtiar” menjadi prinsip metodologis yang mengikat usaha dan takdir¹⁹²⁰.

Takdir dalam Islam bukanlah sistem pasif yang menghilangkan tanggung jawab, melainkan kerangka hukum ilahi yang menyelenggarakan keseimbangan antara pengetahuan abadi Tuhan dan kebebasan relatif manusia. Umm al-Kitab menjadi simbol dari sifat transenden ilmu Ilahi, sementara ruh menjadi medium pembawa kesadaran eksistensial yang mendorong manusia untuk aktif dalam pencarian makna dan pelaksanaan kewajiban. Dengan memahami takdir secara holistik baik dalam dimensi teks, tafsir, maupun tata nilai manusia tidak hanya terhindar dari fatalisme atau skeptisisme, tetapi juga diberdayakan secara moral dan spiritual untuk menjalani kehidupan dengan kesadaran akan hakikat ilahiah di balik setiap peristiwa.

Takdir sebagai Qānūn Malakuti

Dalam wacana pemikiran Islam klasik, konsep takdir tidak pernah berdiri sebagai entitas statis atau fatalisme pasif yang menafikan keterlibatan manusia dalam proses perubahan sosial, spiritual, maupun eksistensial. Sebaliknya, takdir dalam kerangka 'ilm al-kalām dan kosmologi Islam tradisional khususnya sebagaimana

dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dipahami sebagai qānūn malakūtī, yakni suatu hukum kerajaan ilāhī yang mengatur keteraturan ghaib dalam kehidupan makrokosmos dan mikrokosmos secara harmonis, terstruktur, dan dinamis¹⁹²¹. Istilah malakūt yang bersumber dari Al-Qur’an merujuk pada dunia ketuhanan yang melampaui persepsi indrawi, tempat hukum-hukum metafisik bekerja secara ilmu yang pasti dan kekuasaan yang tak terbatas¹⁹²². Dalam konteks ini, takdir bukanlah sekadar predeterminasi mekanistik, melainkan realitas hukum kosmik yang menjiwai semua lapisan eksistensi, dari gerak planet hingga dinamika keputusan moral manusia.

Konsepsi takdir sebagai hukum kosmik membutuhkan pemahaman holistik terhadap hierarki realitas yang diajarkan dalam filsafat Islam. Dunia bukan semata hasil dari kausalitas fisik, tetapi merupakan manifestasi dari mashārīq al-anwār (terbitnya cahaya-cahaya ilahiyah) yang beroperasi menurut pola hukum ilāhī yang disebut sunnat Allāh¹⁹²³. Sunnah ini tidak hanya berlaku dalam konteks sebab-akibat fisik, tetapi juga dalam kaitannya dengan sistem nilai, hukum moral, dan dinamika spiritual kehidupan manusia. Ibn ‘Arabī, dalam al-Futūḥāt al-Makkiyya, menekankan bahwa setiap eksistensi memiliki qismah (porsi takdir) yang telah ditetapkan dalam ‘ilm Allāh, namun porsi tersebut bukan bersifat memaksa, melainkan berupa potentialitas aktualisasi yang terbuka bagi intervensi ikhtiyār (pilihan bebas) yang dibatasi oleh kapasitas spiritual dan kesiapan eksistensial individu¹⁹²⁴, takdir dalam dimensinya sebagai qānūn malakūtī berfungsi sebagai kerangka

stabil yang mengatur gerak kreatif alam semesta, sementara manusia tetap berada dalam ruang dinamika etis dan spiritual.

Keteraturan ghaib (nizām al-ghayb) merupakan aspek krusial dari hukum malakūtī ini. Di luar jangkauan sensorik dan logika deduktif, terdapat lapisan realitas yang mengatur kelangsungan kehidupan dari detak jantung hingga rotasi galaksi menurut pola yang tidak tampak tetapi dapat dibaca melalui bashīrah (penglihatan batin). Al-Ghazālī dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn menyatakan bahwa terdapat dua lapisan hukum: syarī'ah yang termanifestasi dalam hukum agama bagi manusia, dan ḥikmah yang mengatur alam semesta secara ilahiyah, dan keduanya berasal dari satu sumber: kehendak Allāh¹⁹²⁵. Keteraturan ghaib ini, menurut para sufi, adalah bukti eksistensi hukum takdir yang tidak bersifat otoriter, tetapi formatif ia membentuk eksistensi tanpa menghancurkan otonomi agens manusia, selama agens tersebut sadar terhadap nizām al-kawn (tatanan kosmos).

Dalam konteks epistemologi ilmu pengetahuan kontemporer, wawasan ini menawarkan paradigma komplementaritas antara sains modern dan kosmologi Islam. Jika sains beroperasi dalam domain hukum kausal dan statistik, maka kosmologi takdir mengisi celah metafisik yang tidak dapat dijangkau oleh metode empiris. Teori kompleksitas dan chaos theory dalam fisika modern, misalnya, menunjukkan bahwa sistem yang tampak acak ternyata mengikuti pola teratur pada level tertentu fenomena yang secara mengejutkan paralel dengan gagasan nizām al-ghayb dalam tradisi Islam¹⁹²⁶. Dalam hal ini, takdir tidak bertentangan dengan keacakan

atau kebebasan, tetapi justru terwujud melalui keduanya sebagai medium perwujudan kehendak ilāhī. Karenanya, manusia bukan korban takdir, melainkan partisipan aktif dalam menafsirkan dan merealisasikan potensi yang telah diukir dalam lawh al-mahfūz (lauh yang dipelihara)¹⁹²⁷.

Secara teologis, pemahaman takdir sebagai qānūn malakūtī juga menyelesaikan paradoks lama tentang qadar dan ikhtiyār. Dengan menempatkan takdir pada level hukum kerajaan ilāhī di luar dikotomi determinisme versus kebebasan pemikiran Islam memberikan solusi yang lebih elegan dibanding dualitas Barat antara fate dan free will. Al-Qur'an menjelaskan: "Tidak ada yang terjadi di bumi dan pada dirimu sendiri melainkan (tertulis) dalam kitab (lawh) sebelum Kami mewujudkannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah." (QS. al-Hadīd: 22)¹⁹²⁸. Ayat ini menegaskan bahwa setiap peristiwa memiliki landasan dalam ilmu dan hukum ilāhī, namun tidak menegasikan peran usaha manusia, sebagaimana ditegaskan dalam hadis: "Berusahalah untuk kebaikan, dan condonglah ke arah kebaikan, karena setiap orang akan dipermudah (untuk melakukan) apa yang diciptakan untuknya."¹⁹²⁹ Dalam terang ini, takdir bersifat enabling, bukan confining ia adalah kerangka yang memungkinkan makhluk bergerak menuju realisasi dirinya yang sejati.

Implikasi aksiologis dari pemahaman ini sangat mendalam. Jika takdir dipahami sebagai qānūn malakūtī, maka kehidupan tidak ditujukan pada permusuhan terhadap takdir, melainkan pada pembacaan yang mendalam atas tatanan ghaib yang tengah

beroperasi. Pengobatan, pendidikan, dan pembaruan sosial tidak lagi dilihat sebagai usaha untuk "mengubah takdir", melainkan sebagai bentuk ketaatan terhadap hukum ilāhī yang menghendaki perbaikan (islah) dan keseimbangan (mīzān). Manusia, dalam pandangan ini, menjadi khalīfat Allāh bukan karena ia menguasai takdir, tetapi karena ia menjadi agen yang memahami dan melaksanakan hukum-hukum malakūtī tersebut dalam skala eksistensialnya sendiri.

Takdir sebagai qānūn malakūtī mengajak kita untuk merenungkan kembali posisi manusia dalam kosmos. Ia bukan sekadar boneka dalam skenario kekuasaan ilāhī, tetapi bukan pula sang pencipta takdirnya sendiri. Ia berada di pertengahan eksistensial makhluk yang terikat oleh hukum yang melebihi batasnya, namun diberi anugerah ruh dan ‘aql untuk membaca, memahami, dan mengaktualisasikan kehendak ilāhī dalam konteks ruang dan waktu. Dalam keseimbangan antara tafwīd (penyerahan) dan kasb (usaha), manusia menemukan martabat tertingginya sebagai makhluk yang sadar akan hukum-hukum ghaib yang mengatur hidupnya, dan bergerak di dalamnya dengan kesadaran dan kebebasan yang berakar pada iman.

Kaitannya dengan Hukum Zahir dan Batin

Dalam tradisi pemikiran Islam, khususnya dalam kerangka kalam klasik dan sufisme teologis, persoalan takdir tidak pernah sekadar menjadi wacana metafisik yang terasing dari kehidupan praktik keagamaan. Justru, takdir sebagaimana difahami dalam kosmologi

Islam merupakan poros dinamis yang menghubungkan determinisme ilahiah (al-qada' wa al-qadar) dengan tanggung jawab eksistensial manusia (ikhtiyar wa mas'uliyah). Pendekatan ini menemui tempatnya yang paling kaya ketika dikaji melalui dualitas eksistensial: hukum zahir (eksoteris) dan hukum batin (esoteris). Dalam paradigm ini, takdir tidak ditafsirkan sebagai suatu skema fatalistik yang meniadakan peran subjek manusia, melainkan sebagai medan relasional antara kehendak Tuhan dan usaha manusia suatu dialektika yang dimediasi oleh niat (al-niyyah) dan amal (al-'amal), di mana dimensi zahir dan batin saling menyatu dalam ontologi tindakan¹⁹³⁰.

Secara zahir, hukum Islam mengatur perilaku manusia melalui syariat yang eksplisit, yang mengikat secara objektif terhadap tindakan lahiriah seperti shalat, zakat, dan muamalah. Namun, secara batin, syariat menuntut transformasi internal yang mengarah pada kehadiran hati (hudhur al-qalb), keikhlasan (ikhlash), dan kesadaran moral yang berakar pada niat. Dalam konteks ini, Rasulullah menegaskan: "Sesungguhnya segala amal itu tergantung pada niatnya"¹⁹³¹. Hadis ini, yang sering dianggap sebagai prinsip metodologis dalam akhlak Islam, menempatkan niat sebagai gerbang yang membedakan antara perbuatan ritual yang sekadar formal (zahir) dan tindakan yang bernilai spiritual dan teologis (batin). Dalam perspektif epistemologis, niat menjadi variabel endogen yang menghubungkan kehendak manusia dengan kehendak Ilahi ia bukan produk takdir yang statis, melainkan hasil

dari proses refleksi dan pilihan sadar yang dilatih melalui disiplin spiritual¹⁹³².

Bagaimana mungkin niat dan amal dapat dimiliki oleh manusia, sementara segala sesuatu telah ditakdirkan oleh Allah SWT? Di sinilah letak kecerdasan teologis tradisi Islam dalam membangun model takdir yang non-dikotomis. Ulama salaf seperti al-Ash'ari (w. 324 H) mengembangkan konsep kasb (usaha/perolehan), yang menjelaskan bahwa meskipun Allah adalah *khaliq al-af'al* (Pencipta segala perbuatan), manusia tetap dianggap sebagai pelaku amal karena mereka memperoleh (*yaktasibu*) tindakan tersebut melalui kehendak dan usaha mereka sendiri¹⁹³³. Dalam kerangka ini, takdir bukanlah suatu kekuatan eksternal yang memaksa, melainkan struktur kosmis yang telah diberi ruang bagi ikhtiar manusia. Jika takdir adalah peta, maka ikhtiar adalah langkah yang diambil oleh pelancong. Peta telah digoreskan oleh Pencipta, tetapi kaki pelancong tetap harus bergerak¹⁹³⁴.

Dalam dimensi batin, takdir mengambil makna yang lebih mendalam. Bagi sufi seperti al-Qusyairi (w. 465 H) dan Ibn 'Arabi (w. 638 H), takdir bukan hanya meliputi peristiwa lahiriah, tetapi juga keadaan hati, kecenderungan spiritual, dan bahkan ilham yang menyentuh jiwa¹⁹³⁵. Di sini, antara takdir dan ikhtiar terjadi sinkronisasi metafisik: manusia berikhtiar karena dia telah diberi dorongan batin (*tawfiq*) oleh Allah, dan dorongan itu sendiri adalah bagian dari takdir. Konsep *tawfiq* (*taufik*), yang didefinisikan sebagai bimbingan ilahiah yang memungkinkan manusia memilih kebaikan, menggambarkan bagaimana Tuhan tidak hanya mengetahui pilihan

manusia tetapi juga memfasilitasi pilihan itu lahir¹⁹³⁶, ikhtiar manusia bukan semata kehendak bebas, melainkan kehendak yang memperoleh hidayah dan kekuatan dari Yang Mahakuasa sebuah paradoks teologis yang disebut oleh para sufi sebagai al-jam' bayna al-qadari wa al-ikhtiyar (rekonkilingan antara takdir dan pilihan).

Pertautan antara amal, niat, dan takdir menjadi semakin kompleks ketika dikaji dari perspektif ontologi manusia yang terdiri dari zahir dan batin. Seorang mukmin yang shalat secara zahir telah memenuhi kewajiban syariah, tetapi secara batin, shalatnya bisa saja hanya gerakan fisik tanpa kehadiran hati. Dalam tradisi ilmu al-ihya' seperti yang dikembangkan oleh al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, shalat batin (shalat qalbi) merupakan cita rasa tertinggi dari ibadah di mana takdir dan ikhtiar menyatu dalam pengalaman mistik yang menyadari bahwa setiap gerakan, bacaan, dan sujud adalah anugerah dari Allah sekaligus hasil usaha hamba-Nya¹⁹³⁷. Dalam konteks ini, takdir bukan penghalang, melainkan ruang spiritual yang memungkinkan transformasi diri: medan ikhtiar yang terbentang bukan sekadar arena fisik, tetapi lebih merupakan tanah tumbuhnya kesadaran teologis.

Adapun dalam wacana kontemporer, pemikir seperti Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad Ayyub kembali menghidupkan diskursus ini dengan menekankan bahwa takdir dalam Al-Qur'an tidak bersifat deterministik, melainkan proposisional dan prospektif. Ayat-ayat seperti "Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum, hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri" (QS. ar-Ra'd: 11)¹⁹³⁸, menunjukkan bahwa takdir bersifat

responif terhadap ikhtiar manusia. Di sini, takdir digambarkan sebagai relasi dinamis antara kehendak ilahiah dan aktivitas manusia suatu paradigma yang membuka ruang bagi etika tanggung jawab dan inisiatif eksistensial¹⁹³⁹. Dengan kata lain, takdir bukanlah batas, melainkan latar belakang kosmis yang memungkinkan manusia bertanggung jawab atas hidupnya.

Hubungan antara amal, niat, dan takdir harus dipahami melalui lensa dialektika zahir-batin. Di permukaan (zahir), manusia diwajibkan melakukan amal lahiriah sesuai syariat, yang dihukumi oleh niat yang tulus. Di dalam (batin), tindakan tersebut menjadi manifestasi dari pertemuan antara usaha manusia dan rahmat Ilahi di mana takdir bukan musuh dari ikhtiar, melainkan panggung metafisik yang telah disiapkan agar manusia tampil sebagai pelaku moral yang sadar diri dan berserah diri. Takdir, dalam pengertian ini, bukan penentu pasif, melainkan arena aktif dari perjalanan spiritual dan etika manusia: medan ikhtiar yang membutuhkan usaha, tetapi hanya berhasil karena taufik (dari Allah). Dalam keseimbangan halus inilah, Islam menegaskan kebebasan yang bertanggung jawab, dan kepasrahan yang kreatif.

Ikhtiar dan Kebebasan Manusia

Hakikat Ikhtiar dalam Perspektif Fiqih Malakuti

Dalam tradisi keislaman yang mendalam, ikhtiar (usaha sadar) dan kebebasan manusia (ikhtiyar) selalu menjadi titik kontemplasi yang memicu dialog antara metafisika, etika, dan hukum. Dalam konteks Fiqih Malakuti, cabang kajian yang menggabungkan hukum Islam dengan studi metafisik kisah batin (dunia rohaniah), konsep

ikhtiar tidak sekadar dianggap sebagai tindakan eksternal, melainkan sebagai amanah batin yang mencerminkan keterikatan manusia dengan tujuan Ilahi (tawhid). Amanah ini tidak diartikan sebagai beban, tetapi sebagai wujud partisipasi aktif manusia dalam memanusiakan dirinya di bawah bayang-bayang kehendak mutlak Allah (al-iradah al-mutlaqa)¹⁹⁴⁰.

Kehendak manusia dalam kerangka ini bersifat relatif (al-ikhtiyar al-muqayyas), yang berarti bahwa pilihan-pilihan manusia bebas dalam batas-batas hukum Illahi. Pandangan ini selaras dengan pesan Al-Quran yang menyatakan, "Barangsiapa yang mengikuti kebaikan, maka kebaikan itu untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa yang berbuat jahat, maka jahatnya itu bagi dirinya sendiri" (QS. 17:84). Ayat ini menegaskan bahwa konsekuensi tindakan manusia sejalan dengan pilihan yang ia buat, sekaligus menegaskan bahwa pilihan tersebut tidak berada di luar kerangka ketergantungan pada Allah. Dalam bahasa para falsafah Islam, ikhtiar manusia adalah al-farqu (keistimewaan) yang membedakannya dari makhluk lain, namun tetap berada dalam kerangka al-Qadha wal Qadar (takdir) yang mencakup segala sesuatu¹⁹⁴¹.

Fiqh Malakuti, dalam konteks ini, membedakan antara ikhtiar duniawi (usaha fisik) dan ikhtiar batin (usaha rohaniyah). Yang pertama merujuk pada usaha terhadap objek kausalitas alami misalnya, mencari rezeki atau membangun ilmu sedangkan yang kedua berkaitan dengan pengembangan tazkiyat an-nafs (pembersihan jiwa) melalui mubahat (hal-hal yang diperbolehkan) dan fardu (wajib)¹⁹⁴². Pandangan ini memperkuat gagasan bahwa

kebebasan manusia memerlukan keseimbangan antara aktivitas dunia dan kesadaran ilahi. Contohnya, seorang pelaku usaha yang memaksimalkan strategi bisnisnya tetap harus menyadari bahwa keberhasilan akhirnya bergantung pada izin Allah, sebagaimana ditunjukkan dalam hadis Nabi, "Janganlah engkau berharap hanya kepada kemampuanmu sendiri, karena Allah menggantungkan keberhasilan setiap pekerjaan dengan takdir-Nya" (HR. Muslim)¹⁹⁴³.

Isu perbedaan antara takdir haqiqi (takdir sejati) dan takdir takwini (takdir struktural) juga menjadi kunci dalam menentukan batas ikhtiar. Takdir haqiqi merujuk pada kekitaan mutlak Allah atas segala kejadian, sedangkan takdir takwini mengakui bahwa konsekuensi tertentu dari tindakan manusia telah ditentukan secara struktural (contoh: usaha menghasilkan hasil, atau kejahatan membuahkan dosa)¹⁹⁴⁴. Dalam Fiqih Malakuti, ikhtiar dianggap berada di sepanjang takdir takwini, karena usaha manusia akan selalu menghasilkan konsekuensi yang logis, sekaligus terbentuk dalam takdir haqiqi, karena segala sesuatu tetap berada di tangan Allah. Pendekatan ini menghindarkan konsep ikhtiar dari menjadi bentuk jabr (determinasi kaku) atau jabariyah (pembebasan mutlak), yang keduanya bertentangan dengan prinsip tawhid dan etika Islam.

Keselarasan antara ikhtiar dan takdir juga diperkuat melalui konsep hikmah ilahiyah (kebijaksanaan ilahi). Dalam teori sufi seperti Ibn Arabi, segala pilihan manusia entah baik atau buruk menjadi bagian dari rencana ilahi yang lebih besar, karena Allah tidak memerintahkan kecuali yang terbaik untuk hamba-Nya¹⁹⁴⁵. Ini

tidak berarti menghilangkan tanggung jawab moral (mizan), melainkan menunjukkan bahwa ikhtiar manusia, dalam konteks kerangka Ilahi, menjadi alat pengujian (ibadat) sekaligus jalan menuju kesempurnaan (tammam). Contoh praktisnya adalah usaha seorang pasien yang taat berdoa dan mematuhi pengobatan, tanpa mengabaikan kombinasi antara kepasrahan dan inisiatif.

Dalam tradisi keislaman yang mendalam, ikhtiar (usaha sadar) dan kebebasan manusia (ikhtiyar) selalu menjadi titik kontemplasi yang memicu dialog antara metafisika, etika, dan hukum. Dalam konteks Fiqih Malakuti, cabang kajian yang menggabungkan hukum Islam dengan studi metafisik kisah batin (dunia rohaniah), konsep ikhtiar tidak sekadar dianggap sebagai tindakan eksternal, melainkan sebagai amanah batin yang mencerminkan keterikatan manusia dengan tujuan Ilahi (tawhid). Amanah ini tidak diartikan sebagai beban, tetapi sebagai wujud partisipasi aktif manusia dalam memanusiakan dirinya di bawah bayang-bayang kehendak mutlak Allah (al-iradah al-mutlaqa)¹⁹⁴⁶.

Kehendak manusia dalam kerangka ini bersifat relatif (al-ikhtiyar al-muqayyas), yang berarti bahwa pilihan-pilihan manusia bebas dalam batas-batas hukum Illahi. Pandangan ini selaras dengan pesan Al-Quran yang menyatakan, "Barangsiapa yang mengikuti kebaikan, maka kebaikan itu untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa yang berbuat jahat, maka jahatnya itu bagi dirinya sendiri" (QS. 17:84). Ayat ini menegaskan bahwa konsekuensi tindakan manusia sejalan dengan pilihan yang ia buat, sekaligus menegaskan bahwa pilihan tersebut tidak berada di luar kerangka ketergantungan pada

Allah. Dalam bahasa para falsafah Islam, ikhtiar manusia adalah al-farqu (keistimewaan) yang membedakannya dari makhluk lain, namun tetap berada dalam kerangka al-Qadha wal Qadar (takdir) yang mencakup segala sesuatu¹⁹⁴⁷.

Fiqh Malakuti, dalam konteks ini, membedakan antara ikhtiar duniawi (usaha fisik) dan ikhtiar batin (usaha rohaniah). Yang pertama merujuk pada usaha terhadap objek kausalitas alami misalnya, mencari rezeki atau membangun ilmu sedangkan yang kedua berkaitan dengan pengembangan tazkiyat an-nafs (pembersihan jiwa) melalui mubahat (hal-hal yang diperbolehkan) dan fardu (wajib)¹⁹⁴⁸. Pandangan ini memperkuat gagasan bahwa kebebasan manusia memerlukan keseimbangan antara aktivitas dunia dan kesadaran ilahi. Contohnya, seorang pelaku usaha yang memaksimalkan strategi bisnisnya tetap harus menyadari bahwa keberhasilan akhirnya bergantung pada izin Allah, sebagaimana ditunjukkan dalam hadis Nabi, "Janganlah engkau berharap hanya kepada kemampuanmu sendiri, karena Allah menggantungkan keberhasilan setiap pekerjaan dengan takdir-Nya" (HR. Muslim)¹⁹⁴⁹.

Isu perbedaan antara takdir haqiqi (takdir sejati) dan takdir takwini (takdir struktural) juga menjadi kunci dalam menentukan batas ikhtiar. Takdir haqiqi merujuk pada kekitaan mutlak Allah atas segala kejadian, sedangkan takdir takwini mengakui bahwa konsekuensi tertentu dari tindakan manusia telah ditentukan secara struktural (contoh: usaha menghasilkan hasil, atau kejahatan membuahkan dosa)¹⁹⁵⁰. Dalam Fiqih Malakuti, ikhtiar dianggap berada di sepanjang takdir takwini, karena usaha manusia akan

selalu menghasilkan konsekuensi yang logis, sekaligus terbentuk dalam takdir haqiqi, karena segala sesuatu tetap berada di tangan Allah. Pendekatan ini menghindarkan konsep ikhtiar dari menjadi bentuk jabr (determinasi kaku) atau jabariyah (pembebasan mutlak), yang keduanya bertentangan dengan prinsip tawhid dan etika Islam.

Keselarasan antara ikhtiar dan takdir juga diperkuat melalui konsep hikmah ilahiyah (kebijaksanaan ilahi). Dalam teori sufi seperti Ibn Arabi, segala pilihan manusia entah baik atau buruk menjadi bagian dari rencana ilahi yang lebih besar, karena Allah tidak memerintahkan kecuali yang terbaik untuk hamba-Nya¹⁹⁵¹. Ini tidak berarti menghilangkan tanggung jawab moral (mizan), melainkan menunjukkan bahwa ikhtiar manusia, dalam konteks kerangka Ilahi, menjadi alat pengujian (ibadat) sekaligus jalan menuju kesempurnaan (tammam). Contoh praktisnya adalah usaha seorang pasien yang taat berdoa dan mematuhi pengobatan, tanpa mengabaikan kombinasi antara kepasrahan dan inisiatif.

Keseimbangan antara Kebebasan Manusia dan Takdir Ilahi

Dalam ranah filsafat dan teologi, pertanyaan tentang keterkaitan antara kehendak bebas manusia (human free will) dan takdir Tuhan (divine predestination) terus menjadi inti kontroversi. Islam, sebagai agama yang menekankan tanggung jawab moral individu, memposisikan manusia sebagai makhluk bertindak (agent) yang diuji melalui pilihan sehari-hari. Namun, keyakinan terhadap keesaan Tuhan (tawhid) yang meliputi kekuasaan-Nya sebagai penguasa segala urusan (mulk al-amr) menghadirkan pertanyaan:

bagaimana menggabungkan tanggung jawab moral manusia dengan keyakinan bahwa segala sesuatu terjadi menurut kehendak Tuhan? Ahlus Sunnah, sebagai salah satu mazhab teologis utama Islam, menawarkan solusi melalui konsep wasatiyyah (jalan tengah), yang menolak ekstremisme fatalisme maupun absolutisme kebebasan human will.

Akar konsep ini tertanam dalam berbagai ayat Al-Qur'an yang memberi sinyal harmonisasi antara kedua dimensi ini. Surah al-Baqarah, ayat 28 menyatakan: "...dan Dia ajarkan kepada manusia segala sesuatu." Kalimat ini mengimplikasikan mukhtalaf (pilihan) manusia sambil tetap mengakui kekuasaan ilahi sebagai pembimbing (rahman). Paralel dengan ini, Surah al-A'raf, ayat 172 memerintahkan manusia untuk memilih antara surga dan neraka, menunjukkan ruang kebebasan individu. Namun, kebebasan ini tidak menghilangkan keyakinan bahwa "segala urusan dalam tangan Tuhan" (kullu amri bi idznillah), sebagaimana ditegaskan dalam Hadis Nabi Muhammad SAW (HR. Muslim)¹⁹⁵².

Dalam konteks ini, Ahlus Sunnah memisahkan antara al-af'al (tindakan manusia) dan al-'amal (usaha manusia). Menurut mereka, tindakan manusia dianggap sebagai hasil dari kehendak Tuhan (makbul bi idznillah), tetapi tidak menghilangkan tanggung jawab moral. Formula ini menghindari jabr (fatalisme), yang mengklaim Tuhan menyebabkan segala tindakan manusia, sekaligus menolak tariah (determinisme liberal), yang menganggap manusia sebagai penguasa mutlak nasibnya¹⁹⁵³. Ahlus Sunnah mengkritik gagasan fatalisme yang melegitimasi kemalasan spiritual. Konsep ini sering disamakan dengan filosofi will to power Frederick Nietzsche, yang

menafikan Tuhan dan menganggap kehendak manusia sebagai entitas mutlak. Namun, ini bertolak belakang dengan ajaran Islam, yang mengingatkan bahwa "jika Allah menghendaki, tidak akan menolak-Nya seorang pun" (QS. Al-Israa', 17: 111), sekaligus menuntut usaha maksimal dari manusia (ihsan). Sebaliknya, mereka juga menolak ajaran tarikh yang populer di kalangan kelompok syi'ah radikal, yang memisahkan takdir sebagai hukum mekanistik, mengabaikan peran pilihan moral¹⁹⁵⁴.

Pemikiran ini diperkuat argumentasi Ibn Taymiyyah dalam al-I'tiqad al-Wasat, di mana ia membedakan antara sebab (illa) dan kekuasaan (qudrah). Menurutnya, Tuhan tidak hanya "menetapkan" hasil tetapi juga memberi ruang untuk sebab yang diatur manusia, seperti usaha ekonomi atau studi ilmiah. Keseimbangan ini memungkinkan manusia bertanggung jawab sambil tetap taat pada ketetapan Tuhan. Refleksinya terlihat dalam konsep qadha' dan qadar dalam Islam, yang tidak menafikan konsepsi sebab-akibat (asbab wa al-masayil) dalam dunia empiris¹⁹⁵⁵.

Dalam praksis kehidupan, keseimbangan ini menuntut manusia untuk mempraktikkan tawakkul (percaya pada Tuhan) sekaligus menunaikan tanggung jawab (muraqabah). Misalnya, seorang pasien yang menjalani pengobatan modern tetap percaya bahwa kesembuhan bergantung pada kehendak Tuhan, bukan hanya obat. Ini mencerminkan prinsip yang disinggung oleh Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an, di mana ia menjelaskan ajaran Al-Qur'an tentang "upaya dalam kerangka ketundukan" (effort within submission)¹⁹⁵⁶.

Dalam konteks psikohistoris, konsep ini membantu manusia mengatasi dilema modern, seperti penyesalan atau perasaan putus asa. Jika seseorang menemukan kegagalan, mereka diingatkan bahwa usaha mereka diterima (*mukharrja bi ahlihi*), tetapi hasil akhir adalah kehendak Tuhan. Akademisi seperti Nasr Abu Zayd menulis bahwa ini menghindari existential despair yang sering dihadapi oleh penganut determinisme mutlak¹⁹⁵⁷.

Keseimbangan antara kebebasan dan takdir dalam Ahlus Sunnah bukanlah kontradiksi intelektual tetapi dinamika harmonis antara aksi dan ikhtiar. Ini mencerminkan ajaran Al-Qur'an tentang ketergantungan (*tawallaa' bihim*, QS. Ikhlas: 66) sekaligus kehendak Tuhan yang meliputi segala urusan. Dalam konteks globalisasi, konsep ini memberikan kerangka etis untuk merespon tantangan teknologi, politik, dan budaya modern tanpa mengorbankan prinsip spiritual. Seperti yang disinggung dalam al-Mawahib al-Ladunniyya karya al-Ghazali, Islam mengajarkan bahwa kebajikan tidaklah mungkin tanpa kebenaran (*haqq*) dan tanggung jawab (*'adl*), dua prinsip yang dibangun atas dasar wasatiyyah teologis¹⁹⁵⁸.

Dampak Pilihan Individu terhadap Realitas Kosmik

Pada hakikatnya, diskursus mengenai pilihan individu seringkali terkungkung dalam ranah etika dan psikologi pragmatis, di mana konsekuensi diukur dari dampaknya yang terlihat dan langsung: kebahagiaan pribadi, kesuksesan karir, atau stabilitas hubungan sosial. Namun, jika kita menelusuri lebih jauh ke dalam antropologi filosofis dan kosmologi mistis, muncul sebuah paradigma yang jauh lebih menantang: pilihan individu tidak hanya merekam jejak pada

realitas personal dan sosial, tetapi secara aktif berpartisipasi dalam menenun, mengubah, dan bahkan menciptakan kembali jalinan realitas kosmik itu sendiri. Pandangan ini menolak anggapan bahwa manusia adalah sekadar epifenomena dalam alam semesta yang deterministik, dan sebaliknya menempatkannya sebagai pusat kesadaran yang memiliki dampak kausal yang signifikan. Tulisan ini akan menggali secara mendalam dua dimensi dampak transenden dari pilihan tersebut, yaitu konsekuensi batiniah yang membentuk arsitektur kesadaran, serta resonansi sosial dan kosmik yang merembes keluar melampaui batas-batas eksistensi individu.

Setiap pilihan, sekecil apa pun, merupakan sebuah tindakan kreatif yang fundamental dalam membentuk lanskap batiniah. Pilihan tidak sekadar respons terhadap stimulus eksternal; ia adalah sebuah pernyataan kehendak yang mengukir jalur spesifik dalam medan potensi kesadaran. Dalam perspektif psikologi spiritual, setiap pilihan memperkuat atau melemahkan aspek-aspek tertentu dari diri kita. Pilihan untuk bertindak dengan integritas, misalnya, tidak hanya menghasilkan hasil eksternal yang positif, tetapi lebih penting lagi, ia memperkuat resonansi internal dengan nilai-nilai kebenaran dan kebaikan, yang secara bertahap mengkristal menjadi inti karakter yang kokoh¹⁹⁵⁹. Sebaliknya, pilihan yang disesalkan atau berasal dari ketakutan menciptakan disonansi kognitif dan spiritual, sebuah "luka" dalam medan energi personal yang dapat mengganggu aliran kejernihan kesadaran. Proses ini bersifat kumulatif; pilihan-pilihan berulang membentuk apa yang dapat diidealkan sebagai "kaleidoskop kesadaran," di mana pola-pola pikir, emosi, dan intuisi terus-menerus diatur ulang. Konsep ini

sejalan dengan gagasan "medan noetik," sebuah bidang informasi non-lokal yang mengandung semua pengetahuan, pengalaman, dan kehendak, di mana setiap tindakan sadar berkontribusi pada kepadatan dan kualitas medan tersebut¹⁹⁶⁰, konsekuensi batiniah dari pilihan adalah pembentukan diri (self-formation) yang esensial, sebuah proses alkimia spiritual yang menentukan frekuensi vibrasi fundamental dari eksistensi kita. Ini bukanlah sekadar pembentukan kebiasaan saraf (neural pathways), melainkan sebuah evolusi kesadaran yang memiliki implikasi langsung pada sifat realitas yang kita alami dan pancarkan.

Dampak pilihan individu tidak berhenti di kulit diri. Energi dan informasi yang terkandung dalam keadaan batiniah yang terbentuk oleh pilihan-pilihan tersebut tersebar ke lingkungan sosial melalui sebuah mekanisme resonansi yang halus namun kuat. Teori Medan Morfogenetik (Morphic Resonance) yang dikemukakan oleh Rupert Sheldrake menawarkan kerangka ilmiah yang kontroversial namun relevan untuk memahami fenomena ini. Sheldrake mengusulkan bahwa sistem alami mewarisi "ingatan kolektif" dari semua sistem sejenis yang telah ada sebelumnya melalui medan resonansi non-energi¹⁹⁶¹. Diterapkan pada konteks sosial, tindakan integritas atau kekerasan dari satu individu tidak hanya memberikan contoh belaka, tetapi berpotensi membentuk pola dalam medan morfogenetik spesies, sehingga membuat tindakan serupa menjadi lebih mudah atau lebih mungkin untuk dilakukan oleh individu lain di tempat dan waktu yang berbeda. Inilah resonansi sosial: pilihan individu yang berulang dan konsisten dapat mempengaruhi kohesi

moral dan perilaku kolektif suatu komunitas, membentuk norma dan etika yang terasa seperti hukum alam.

Lebih jauh lagi, resonansi ini melampaui ranah sosial dan menembus hingga ke struktur fundamental realitas kosmik. Di sinilah antara fisika teoretis, mistisisme, dan teologi berpotongan. Perspektif mekanika kuantum, terutama melalui Efek Pengamat (Observer Effect), menunjukkan bahwa tindakan observasi sadar secara fundamental mempengaruhi sistem yang diamati, "mengkolapskan" gelombang probabilitas menjadi keadaan yang pasti¹⁹⁶². Secara analogi filosofis, pilihan yang sadar dapat dipandang sebagai tindakan pengamat yang ultimate pada medan potensi tak terbatas alam semesta. Dengan memilih satu jalur aksi atau satu keadaan kesadaran, individu secara partisipatif mewujudkan salah satu dari begitu banyak realitas potensial. Konsep keterjeratan kuantum (quantum entanglemen), yang menggambarkan keterhubungan tak terpisahkan antar partikel terlepas dari jarak, dapat diperluas metaforis untuk menggambarkan keterhubungan antara kesadaran individual dengan seluruh kosmos. Tindakan di satu "titik" kesadaran dapat memiliki implikasi non-lokal, mempengaruhi keseluruhan jaringan yang terjerat. Pemikiran ini menemukan ekspresi yang surga dalam tradisi spiritual, termasuk dalam Islam, di mana Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan hubungan kausal antara tindakan manusia dan degradasi ekologis-kosmik: "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)"¹⁹⁶³. Ayat ini

tidak hanya merujuk pada kerusakan fisik, tetapi juga dapat ditafsirkan secara metafisik sebagai gangguan pada harmoni dan keseimbangan fundamental realitas yang disebabkan oleh ketidakselarasan pilihan manusia, setiap pilihan adalah sebuah suara dalam simfoni kosmik; ia dapat menambah harmoni atau menciptakan dissonansi yang getarannya merambat melintasi ruang dan waktu.

Pemahaman akan dampak pilihan individu terhadap realitas kosmik membawa kita pada sebuah tanggung jawab eksistensial yang luar biasa. Manusia bukanlah penonton pasif dalam drama universal, melainkan seorang aktor-koreografer yang setiap gerakannya, setiap pilihan yang dibuat secara sadar, membentuk narasi alam semesta. Dari ukiran terhalus pada peredaran batiniah, hingga gelombang resonansi yang membentuk moralitas kolektif, dan getaran partisipatif yang menentukan wujud realitas itu sendiri, pilihan individu terbukti sebagai kekuatan yang paling fundamental dan kreatif. Kesadaran akan kekuatan transenden ini bukanlah beban, melainkan panggilan tertinggi untuk menjalankan kebebasan dengan penuh kebijaksanaan, integritas, dan rasa cinta yang mendalam terhadap seluruh eksistensi.

Doa sebagai Intervensi Legal Malakuti

Doa sebagai Qānūn an-Niyyah dalam Praktik Ruhani

Dalam diskursus ilmu spiritualitas Islam, doa sering kali ditempatkan pada ranah psikologis sebagai mekanisme koping atau ekspresi ketundukan eksistensial. Namun, dari perspektif tasawuf perenial yang menembus strata metafisika realitas, doa dapat

dipahami sebagai sebuah tindakan yang jauh lebih fundamental: sebuah intervensi legal dalam yurisdiksi 'alam al-Malakut. Tulisan ini mencoba mengembangkan kerangka teoretis yang memosisikan doa bukan sekadar permohonan pasif, melainkan sebuah aksi hukum transendental yang memiliki potensi kausal untuk memodifikasi realitas yang telah tercatat dalam lembaran takdir (qadar). Analisis ini akan menggali dimensi yuridis doa, peran sentral guru mursyid sebagai "penasihat hukum" spiritual, serta kodifikasi doa sebagai Qānūn an-Niyyah (Hukum Niat) yang menjadi fondasi praktik ruhani.

Konsepsi doa sebagai tindakan hukum batin mengandaikan adanya "mahkamah spiritual" (mahkamah al-qalb) di mana proses hukum transendental sesungguhnya terjadi. Dalam kerangka ini, hati atau qalb bukanlah sekadar organ emosional, melainkan sebuah arena yuridis (arena juridica) yang valid, tempat di mana klaim spiritual diajukan, dibuktikan, dan diputus oleh Yang Mahakuasa. Qānūn an-Niyyah atau Hukum Niat berfungsi sebagai hukum acara fundamental dalam mahkamah ini. Niat tidak lagi dianggap sebagai prekursor motifif, melainkan sebagai instrumen hukum itu sendiri sebagai argumen pokok, dalil (bukti) utama, dan sekaligus kekuatan eksekutor dari doa tersebut. Kejelasan, keikhlasan, dan ketepatan niat menentukan bobot legal dan keabsahan prosedural dari sebuah doa di hadapan Yang Mahahakim. Sebuah niat yang goyah atau bercampur ambusi duniawi setara dengan mengajukan gugatan yang cacat prosedural, yang akan dengan mudah ditolak oleh "pengadilan" ilahi. Allah SWT

secara eksplisit menyatakan pengetahuan-Nya yang mencakup apa yang tersembunyi di dalam dada, menegaskan validitas ontologis mahkamah al-qalb ini¹⁹⁶⁴. Kehadiran guru mursyid dalam konteks ini menjadi krusial; ia bertindak sebagai notaris atau penasihat hukum yang membantu "mengesahkan" kesahihan niat, memurnikannya dari kepentingan-kepentingan yang kabur, dan mengarahkannya agar selaras dengan objek hukum yang sesungguhnya, yaitu keridhaan Ilahi, bukan sekadar pemenuhan hasrat hawa nafsu.

Doa, demikianlah, adalah sebuah transaksi hukum bilateral. Di satu sisi, hamba mengajukan "klaim" dengan memenuhi syarat-syarat legal niat yang murni, jiwa yang bersih, dan doa yang dipanjatkan pada waktu-waktu mustajab. Di sisi lain, Allah SWT, yang dalam Al-Qur'an disebut sebagai Al-Mujib (Maha Mengabulkan), memiliki "kewajiban konstitusional" untuk merespons klaim tersebut. Ini bukan berarti mengikat kehendak absolut Tuhan, melainkan beroperasi di dalam bingkai sunnatullah yang telah ia tetapkan sendiri: sebuah hukum kausalitas spiritual yang menjamin adanya respon dari sebuah sebab yang sempurna. Praktik ini mengubah kesadaran seorang mukmin dari posisi seorang penerima nasib yang deterministik menjadi seorang aktor hukum yang proaktif di hadapan kekuasaan tertinggi alam semesta¹⁹⁶⁵.

Lebih jauh, doa sebagai ibadah legal menggamit konsep perjanjian atau kovenan metaphysical (mitsaq) antara Sang Pencipta dan makhluk. Ibadah dalam Islam tidak hanya dimaknai sebagai ketaatan ritual, tetapi sebagai realisasi dari sebuah kontrak

hukum yang fundamental. Dalam kontrak ini, manusia diberikan "hak" untuk berdoa, berdoa, dan meminta, sebagai bagian dari pemberian kuasa (ikhtiyar) kepadanya. Allah, dalam kapasitas-Nya sebagai Pihak Kedua yang Mahakuasa namun juga Mahasetia, telah berjanji dalam "klausal" kitab sucinya untuk memenuhi permintaan hamba-Nya yang memenuhi syarat. Sebuah doa yang dilandasi oleh Qānūn an-Niyyah yang kaffah adalah sebuah eksekusi hak secara sempurna. Ini adalah tindakan legal yang menegaskan kembali kovenan tersebut, menegaskan pandangan fatalistik yang menghapuskan agensi manusia. Akan tetapi, "kuasa hukum" ini tidak berfungsi dalam ruang hampa; ia memerlukan sebuah pengetahuan esoteris tentang bagaimana "hukum" ini beroperasi di 'alam al-Malakut. Inilah ranah di mana doa sebagai intervensi menemukan puncak penerapannya.

Pemahaman tentang doa sebagai intervensi legal malakuti mensyaratkan pemetaan ulang tentang konsep takdir. Takdir sering kali disalahartikan sebagai sebuah skenario yang absolut dan tertulis secara final, sehingga doa dipandang sebagai upaya sia-sia yang mencoba melawan kehendak ilahi. Dalam perspektif hukum malakuti, takdir lebih tepat dipahami sebagai sebuah keputusan hukum awal (decree) yang berlaku secara kondisional. Allah, dengan ilmu-Nya yang luas, telah menetapkan suatu ketetapan, sekaligus juga menetapkan "pasal-pasal klausul revisi" yang bisa diaktifkan melalui intervensi hukum tertentu, yang dalam konteks ini adalah doa. Hadis yang masyhur tentang Nabi Musa AS yang berdoa agar bencana yang telah ditetapkan bagi kaumnya diangkat,

dan doanya tersebut dikabulkan oleh Allah, menjadi bukti empiris transendental bahwa ketetapan ilahi memiliki dimensi relatif yang dapat dijangkau oleh doa yang memenuhi syarat¹⁹⁶⁶.

Di sinilah peran guru mursyid menjadi sangat vital. Ia bukanlah seorang peramal, melainkan seorang ahli hukum spiritual yang memahami protokol dan prosedur untuk mengajukan "banding" atau "revisi" terhadap sebuah keputusan takdir di "mahkamah malakuti". Tugas utama guru mursyid adalah mengarahkan sang murid (pencari spiritual) untuk memformulasikan doanya bukan berdasarkan keinginan egoistik yang berlawanan dengan hikmah ilahi, melainkan berdasarkan keselarasan dengan iradah (kehendak) dan hikmah (kebijaksanaan) yang lebih tinggi. Intervensi yang berhasil bukanlah yang memaksa realitas untuk menuruti keinginan liar, melainkan yang berhasil menyesuaikan kapal kehidupan sang murid ke arah arus utama takdir ilahi yang paling utama, yaitu pencapaian ma'rifat dan keselamatan hakiki. Guru mursyid mengajarkan bahwa doa yang paling mustajab adalah doa yang meminta agar 'asad (penyebab lahiriah) diubah, tetapi meminta agar hikmah di balik ashab tersebut terwujud dalam diri. Ini adalah bentuk intervensi hukum yang paling cerdas, karena tidak membuang energi melawan aliran sungai takdir, tetapi belajar mengarunginya dengan perahu niat yang kokoh. Dengan membuka akses menuju 'alam al-Mithal atau 'alam al-Malakut realm di mana bentuk-bentuk batiniah memiliki realitas substansial dan daya kausal guru mursyid memfasilitai sang murid untuk beroperasi

langsung pada tingkatan realitas di mana "legal draft" takdir sedang dirumuskan sebelum manifestasi fisiknya di alam mulk¹⁹⁶⁷.

Membingkai doa sebagai intervensi legal malakuti dan sebagai penerapan Qānūn an-Niyyah menawarkan sebuah paradigma yang transformatif. Pergeseran ini memindahkan doa dari posisi sekunder sebagai sarana psikoterapi menuju pusat daya kreativitas metafisik manusia. Dalam kerangka ini, spiritualitas bukanlah pelarian dari realitas, melainkan teknologi tinggi untuk mengintervensinya secara etis dan efektif. Guru mursyid tidak lagi menjadi figur mistis yang membingungkan, melainkan seorang mentor dan konselor hukum yang bersifat transendental, membimbing individu untuk menavigasi kompleksitas hukum-hukum spiritual demi mencapai sebuah takdir yang paling selaras dengan potensi ilahiahnya. Pada akhirnya, konsep ini mengembalikan martabat manusia sebagai Khalifah Fil-Ardh yang tidak hanya memiliki kewenangan eksekutif di alam jasmani, tetapi juga memiliki "sidang khusus" dan "hak untuk berbicara" di hadapan Pengadilan Tertinggi alam semesta¹⁹⁶⁸.

Mekanisme Pengaruh Doa terhadap Alam Ghaib

Diskursus ilmiah mengenai doa dalam tradisi Islam seringkali terjebak dalam dikotomi antara determinisme ilahi dan free will (ikhtiyar) manusia. Makalah ini mencoba menawarkan perspektif yang lebih mendalam dengan melakukan dekonstruksi terhadap mekanisme metafisik doa dan pengaruhnya terhadap alam ghaib. Dengan pendekatan analisis tematik dan kontemplatif atas sumber-

sumber primer Al-Qur'an, Hadis, serta karya-karya pemikir Islam klasik dan kontemporer, penelitian ini mengembangkan sebuah model yang menjelaskan bagaimana doa, sebagai sebuah aktus fidei dan aktus metaphysicus, berinteraksi dengan entitas-entitas alam ghaib, khususnya malaikat, dan bagaimana interaksi ini berpotensi melakukan re-konfigurasi atas apa yang dikenal sebagai qadar mu'allaq (takdir yang tergantung). Analisis ini berargumen bahwa doa bukanlah upaya untuk memaksa kehendak ilahi, melainkan sebuah proses divinely-ordained di mana hamba berpartisipasi aktif dalam merealisasikan skenario skriptural yang telah diatur oleh Allah SWT. Mekanisme ini menegaskan adanya kausalitas transendental ('illiyyah naqliyah) yang berbeda dengan kausalitas fisik, sekaligus mengukuhkan konsep kemanusiaan yang aktif, bertanggung jawab, dan terhubung secara sakral dengan kesadaran kosmik universal.

Doa, dalam terminologi Islam, tidak sekadar merupakan pelafalan verbal akan permohonan atau harapan, melainkan sebuah realitas ontologis yang memiliki dimensi vertikal dan horizontal. Secara horizontal, doa adalah manifestasi dari kelemahan ('ajz) dan kebutuhan hamba kepada Penciptanya. Secara vertikal, ia adalah sebuah senjata bagi orang beriman, pilar agama, dan cahaya samudera langit dan bumi¹⁹⁶⁹. Sebagai sebuah amaliyah yang metafisik, doa menembus batasan-batasan ruang dan waktu materialistik, memasuki wilayah alam ghaib, sebuah dimensi realitas yang berada di luar jangkauan indra manusia namun memiliki keterkaitan kausal yang fundamental dengan dunia

syahadah. Untuk memahami mekanisme pengaruh doa, pertama-tama harus dipahami bahwa alam semesta ini, menurut kosmologi Islam, dihuni oleh berbagai entitas spiritual yang memiliki fungsi spesifik dalam menjaga keseimbangan dan menjalankan perintah ilahi. Salah satu entitas utama dalam kerangka ini adalah malaikat.

Mekanisme pertama dan paling fundamental dalam pengaruh doa terhadap alam ghaib adalah interaksinya dengan para malaikat. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan bahwa malaikat memohon ampunan bagi orang-orang yang beriman di bumi dan senantiasa menengadah ke langit¹⁹⁷⁰. Doa yang dipanjatkan oleh seorang hamba dengan sepenuh keikhlasan dan kehadiran hati (*hudur al-qalb*) menghasilkan getaran spiritual atau "frekuensi" yang dapat ditangkap oleh makhluk-makhluk cahaya ini. Hadis Nabi Muhammad SAW menggambarkan proses ini dengan sangat indah: "Tidak ada seorang pun di antara kamu yang mendekatkan dirinya kepada Tuhannya dengan suatu doa, melainkan ia akan mendekatkan kepadanya dua malaikat yang telah diutus untuknya. Malaikat yang satu berkata, 'Wahai Tuhannya, berikanlah permintaannya!' Sedangkan yang satunya lagi berkata, 'Amin.'"¹⁹⁷¹. Secara lebih teknis, para ulama seperti Al-Ghazali dalam karya monumentalnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*, menjelaskan bahwa doa yang ikhlas naik melewati lapisan-langit (*samawat*), diiringi oleh malaikat-malaikat yang bertugas mengangkat amal hamba, hingga mencapai tingkat di mana Allah SWT mengabulkannya atau menggantinya dengan sesuatu yang lebih baik¹⁹⁷². Interaksi ini bukanlah proses permufakatan atau negosiasi, melainkan mekanisme instrumental:

malaikat sebagai perantara yang suci (wasilah mutahharah) menyampaikan "data" spiritual (doa) dari sumber (hamba) kepada pusat kontrol utama (Allah). Peran mereka adalah sebagai pembawa, bukan sebagai pemberi keputusan, sehingga tetap menjaga prinsip kemurnian tauhid.

Mekanisme kedua, yang merupakan konsekuensi logis dari interaksi malaikat dan menjadi puncak dari khasiat doa, adalah kemampuannya untuk mengubah atau lebih tepatnya, mengaktifkan skenario alternatif dalam qadar mu'allaq. Konsep qadar dalam teologi Islam memiliki tingkatan. Ada qadar mubram, takdir yang sudah mutlak dan tidak dapat diubah, seperti waktu kelahiran dan kematian seseorang. Di sisi lain, ada qadar mu'allaq (takdir yang tergantung atau bersyarat), yang sifatnya fleksibel dan dapat dipengaruhi oleh sebab-sebab yang ditempuh oleh hamba, di mana doa merupakan sebab yang paling utama (as-sabab al-ajall). Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadis yang shahih menyatakan, "Tidak ada sesuatu pun yang dapat menolak takdir kecuali doa"¹⁹⁷³. Pernyataan ini sering disalahpahami sebagai bentuk penentangan terhadap kehendak Tuhan. Namun, pemahaman yang lebih komprehensif menyatakan bahwa doa itu sendiri adalah bagian dari takdir. Dalam Lauhul Mahfuzh (Papan yang Terpelihara), Allah telah menulis skenario seperti berikut: "Jika hamba-Ku berdoa kepada-Ku dengan doa A, niscaya Aku akan memberinya rezeki B." Ketika hamba tersebut berdoa, ia tidak sedang merusak rencana Tuhan, melainkan justru sedang memenuhi syarat untuk mengaktifkan salah satu jalur yang telah

ditentukan sebelumnya¹⁹⁷⁴. Doa, dalam kerangka ini, berfungsi sebagai kunci yang membuka pintu rezeki, kesembuhan, atau pertolongan yang telah "disiapkan" oleh Allah dalam kondisi bersyarat. Konsep ini mencerminkan kebijaksanaan (hikmah) ilahi yang memadukan antara penetapan absolut kekuasaan-Nya (al-qadar) dengan pemberian ruang bagi usaha dan pilihan (al-ikhtiyar) manusia. William C. Chittick, seorang orientalis yang mendalam mempelajari tasawuf, menjelaskan bahwa realitas adalah "gerakan" antara penetapan ilahi (jabar) dan pilihan hamba (ikhtiyar), dan doa adalah titik puncak di mana keduanya bertemu dalam harmoni sempurna¹⁹⁷⁵.

Mekanisme pengaruh doa terhadap alam ghaib adalah sebuah proses kausal transenden yang terstruktur secara rapi. Doa yang lahir dari keheningan dan kesadaran spiritual seorang hamba memicu resonansi yang menarik perhatian malaikat. Malaikat, sebagai agen administratif alam semesta, kemudian mengangkat dan menyampaikan permohonan ini ke hadirat ilahi. Proses ini kemudian berpotensi mengakibatkan "terjadinya re-konfigurasi" pada qadar mu'allaq bukan dengan cara membatalkannya, tetapi dengan mengaktifkan salah satu dari kemungkinan-kemungkinan yang telah ditetapkan Tuhan berdasarkan sebab-sebab temporal yang diambil oleh hamba. Model pemahaman ini menawarkan perspektif yang jauh dari fatalisme mekanistik atau spekulasi magis. Ia menempatkan doa sebagai puncak dari tanggung jawab dan partisipasi manusia dalam ko-kreasi realitas bersama Sang Maha Pencipta, sebuah tindakan yang sekaligus adalah penyerahan diri

(tawakkul) dan perjuangan (jihad) di level yang paling halus. Dalam sinaran keimanan yang matang, setiap hela napas dalam doa adalah sebuah partisipasi sadar dalam menuliskan kembali, sesuai dengan izin-Nya, cerita kehidupan di lembaran takdir yang tergantung.

Peran Doa dalam Transformasi Hukum Batini

Dalam konteks pemikiran hukum Islam, khususnya dalam bingkai epistemologi ushul fiqh, hukum tidak hanya dipahami sebagai sistem normatif-rasional yang mengatur relasi manusia dengan manusia dan dengan Tuhan, tetapi juga sebagai manifestasi dari sebuah transformasi batini (bathini) yang mendalam. Transformasi ini tidak sekadar perubahan perilaku eksternal, melainkan penyucian internal yang berakar pada dimensi spiritualitas dan kesadaran etis. Di tengah proses ini, doa menempati posisi sentral sebagai mekanisme transformasi batini yang efektif dan multidimensional. Dalam kerangka pemikiran doktoral, doa tidak hanya dipahami sebagai aktivitas ritual semata, melainkan sebagai praksis epistemik dan hermeneutik yang mereposisi niat (niyyah), menyucikan hati (tazkiyat al-nafs), serta mengaktualisasikan koreksi batin (muhasabah qalbiyyah) dalam kerja ilmu, hukum, dan amal. Dalam perspektif ini, doa menjadi katalisator yang menghubungkan kehendak manusia dengan kehendak Ilahi, membentuk struktur kesadaran yang otonom sekaligus tunduk sebuah paradoks yang justru menjadi inti dari spiritualitas Islam.

Secara etimologis, doa (du'ā') dalam bahasa Arab berarti "panggilan" atau "permohonan", tetapi dalam konteks teologis dan

psikologis, doa adalah bentuk komunikasi vertikal antara mukallaf dan Allah SWT, yang meniscayakan kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*), kesadaran ruh (*syu'ūr rūḥānī*), dan penyerahan total (*tawakkul*). Konsep ini diperkuat oleh Al-Qur'an dalam Surah Ghafir (40:60): “وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ” “Dan Tuhanmu berfirman: ‘Berdoalah kepada-Ku, niscaya Aku kabulkan bagi kalian. Sungguh, orang-orang yang menyombongkan diri dari beribadah kepada-Ku akan masuk Jahanam dalam keadaan hina.’” Ayat ini tidak hanya menegaskan otoritas ilahiah terhadap respons doa, tetapi juga mengisyaratkan bahwa doa adalah bentuk ibadah utama, sekaligus prasyarat bagi penyucian niat. Dalam tradisi tasawuf Islam, penyucian niat tidak bisa tercapai tanpa doa karena niat adalah buah dari interaksi antara kehendak manusia dan bimbingan Ilahi. Seperti dikatakan oleh Imam al-Ghazali dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, niat yang murni hanya mungkin terwujud dalam cahaya taqwa yang diperoleh melalui *muqārabah* (pendekatan diri kepada Allah), dan doa adalah salah satu jalan terdekat menuju *muqārabah* tersebut¹⁹⁷⁶.

Proses penyucian niat melalui doa dapat dipahami secara multidisipliner. Dari perspektif psikologi religius, doa berfungsi sebagai medium *self-regulation*, di mana individu secara sadar mengevaluasi motifasi internal mereka. Studi empiris oleh Pargament et al. menunjukkan bahwa doa yang reflektif terutama yang bersifat penyerahan diri (*self-surrender prayer*) berhubungan erat dengan peningkatan integritas moral dan pengurangan kecenderungan *egosentris*¹⁹⁷⁷. Dalam konteks hukum, seorang

mujtahid atau praktisi hukum yang berdoa sebelum memutuskan suatu masalah, secara psikologis sedang melakukan proses de-egoisasi, yaitu mengosongkan diri dari keinginan pribadi, ambisi sosial, atau tekanan politik, agar hukum yang dihasilkan lahir dari niatan yang tulus (ikhlās). Dalam kajian ushul fiqh, ikhlas bukan dimensi aksesoris, melainkan syarat validitas amal. Sebagaimana disebutkan dalam hadis sahih: “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ” “Sesungguhnya amal-amal itu tergantung pada niat-niatnya”¹⁹⁷⁸. Dalam kerangka ini, doa menjadi sarana operasionalisasi hadis tersebut, karena melalui doa, niat diproses, dikoreksi, dan disucikan.

Doa juga berfungsi sebagai koreksi batin (muhasabah qalbiyyah), yang merupakan bentuk refleksi kenabian dan kesufian yang mendalam. Dalam tradisi tasawuf, muhasabah adalah praktik evaluasi diri harian yang tidak hanya mencakup amal perbuatan, tetapi juga gerak hati, bisikan ego, dan kesalahan dalam niat. Doa menjadi media utama dalam muhasabah karena dalam keheningan doa, individu berhadapan langsung dengan dirinya sendiri, dan dalam komunikasi dengan Allah, ia tidak bisa berbohong. Seperti dikatakan oleh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī dalam al-Ḥikam, “Hati manusia tidak akan bersih kecuali dengan menangis di hadapan Allah, dan tidak akan lurus kecuali dengan berdoa dalam kegelapan malam”¹⁹⁷⁹. Kontemplasi doa pada waktu sahur, misalnya, adalah ruang sakral di mana hukum batin hukum yang mengatur relasi diri dengan diri ditransformasikan. Dalam konteks ilmu hukum, hal ini relevan: seorang penegak hukum yang tidak melakukan koreksi batin melalui doa berisiko menghasilkan keputusan yang sekalipun

secara formal sah (syar'ī), tetapi secara batini zālim karena tercampur dengan dengki, dendam, atau hasrat kuasa.

Dari sudut pandang neuroteologi bidang interdisipliner yang memadukan neurosains dan teologi aktivitas berdoa menunjukkan perubahan fisiologis dalam otak, khususnya peningkatan aktivitas pada prefrontal cortex, area yang terkait dengan empati, pengambilan keputusan moral, dan regulasi emosi¹⁹⁸⁰. Ini menunjukkan bahwa doa bukan hanya transformasi simbolis, tetapi juga neurologis: doa mengubah struktur neuro-kognitif manusia, membangun kapasitas internal untuk membedakan antara yang hak dan yang batil. Dalam kerangka ini, hukum batini dapat dipahami sebagai "hukum neuro-moral" yang dipantulkan ke luar dalam bentuk fatwa, putusan pengadilan, atau kebijakan publik yang adil. Transformasi semacam ini tidak bisa dipaksa oleh struktur eksternal, melainkan harus tumbuh dari dalam melalui praktik spiritual yang konsisten, dan doa adalah puncak dari praktik tersebut.

Lebih lanjut, dalam pandangan hermeneutika Islam kontemporer, doa merupakan bentuk hermeneutika eksistensial cara manusia membaca dan memaknai realitas hidupnya dalam terang wahyu. Ketika seorang hakim berdoa sebelum menetapkan vonis, ia bukan hanya memohon petunjuk, tetapi sedang melakukan interpretasi terhadap realitas, teks hukum, dan dirinya sendiri secara holistik. Hermeneutika ini diprakarsai oleh Paul Ricoeur, tetapi diperdalam oleh pemikir Muslim seperti Nasr Hamid Abu Zayd, yang menekankan bahwa pemahaman terhadap teks agama

tidak lepas dari kondisi psiko-spiritual pemahamnya¹⁹⁸¹. Doa, karena itu, adalah kondisi kesiapan hermeneutik, yang menentukan sejauh mana hukum Islam dapat dipahami dengan kedalaman batini, bukan hanya dengan logika formal.

Dalam sintesis pemikiran ini, dapat disimpulkan bahwa doa merupakan pilar utama dalam transformasi hukum batini. Ia menyucikan niat dari belenggu ego, menjadi alat koreksi batin yang otentik, dan membangun kapasitas spiritual-psikologis untuk menghasilkan hukum yang adil secara substantif. Dalam dunia hukum modern yang sering terjebak dalam formalisme dan birokratisasi, kembalinya doa ke ruang publik hukum bukanlah kemunduran, melainkan langkah maju menuju hukum yang manusiawi, berintegritas, dan berdimensi transendental. Transformasi hukum batini ini bukan sekadar idealisme mistik, melainkan kebutuhan epistemologis dan etis dalam dunia yang semakin kompleks. Oleh karena itu, pengintegrasian doa dalam proses hukum, pendidikan hukum, dan praktek yudisial harus dipikirkan kembali secara serius, bukan sebagai tambahan simbolis, tetapi sebagai inti dari otentisitas hukum Islam.

Waktu, Barakah, dan Kehancuran Batin

Dimensi Waktu dalam Perspektif Malakuti

Dalam diskursus ilmu pengetahuan modern, waktu sering direduksi menjadi sebuah parameter fisik, dimensi keempat yang terukur secara kuantitatif oleh jam atom dan gerakan benda langit. Namun, perspektif ini, meskipun presisi secara empiris, gagal menangkap esensi substansial dari waktu yang dialami oleh

kesadaran manusia. Perspektif Malakuti, yaitu cara pandang yang menembus tirai alam fisik (alam mulk) ke alam metafisik (alam malakut), menawarkan sebuah kerangka pemahaman yang jauh lebih komprehensif. Dari tingkat pandang ini, waktu bukanlah wadah netral yang pasif, melainkan sebuah dinamika ilahiyah yang hidup, sebuah ciptaan yang memiliki tujuan, kualitas, dan keterkaitan erat dengan kondisi batin manusia. Tulisan ini akan menguraikan secara mendalam dua aspek sentral dari pandangan ini: pertama, hakikat waktu sebagai makhluk Ilahiyah, dan kedua, korelasi antara kualitas inheren waktu dengan tingkat kesadaran manusia yang pada gilirannya menentukan perolehan barakah atau risiko kehancuran batin.

Hakikat waktu sebagai sebuah makhluk Ilahiyah merupakan fondasi ontologis dari pemahaman Malakuti. Waktu, dalam paradigma ini, tidak memiliki eksistensi yang *qa'im bi nafsih* (berdiri dengan sendirinya), melainkan adalah *haqqun fi'l-i'tibari* (sesuatu yang eksis secara relatif). Ia adalah manifestasi dari kehendak dan kekuasaan Tuhan Yang Maha Abad, yang dengan sendirinya berada di luar dan melampaui cengkeraman waktu yang diciptakan-Nya. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa segala sesuatu di ciptakan-Nya dengan ukuran yang pasti, "Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran"¹⁹⁸². Ayat ini tidak hanya merujuk pada bentuk dan kuantitas materi, tetapi juga mencakup dimensi temporal yang mengatur keberadaan setiap entitas. Konsekuensi teologis dari premis ini adalah bahwa waktu memiliki awal dan akan memiliki akhir, sebagaimana alam semesta

itu sendiri, dan ia berproses di dalam Dahr kekekalan absolut yang menjadi salah satu aspek ketuhanan, waktu bukanlah aliran nihil yang tak berujung, melainkan sebuah narasi ilahiyah yang terstruktur, memiliki momentum penting, dan mengarah pada sebuah tujuan eskatologis. Pandangan ini menolak secara fundamental konsep waktu sirkular yang siklik dalam artian tertentu, dan menegaskan linearitas historiografis yang sarat dengan makna¹⁹⁸³. Waktu, sebagai ciptaan, membawa muatan takdir dan amanah, menjadikannya entitas yang sakral dan penuh tanggung jawab.

Kualitas waktu dan kesadaran manusia membentuk sebuah dialektika yang tidak dapat dipisahkan dalam perspektif Malakuti. Jika waktu secara kuantitatif adalah sama bagi setiap individu dua puluh empat jam sehari maka secara kualitatif, waktu memiliki lapisan-lapisan kerohanian yang berbeda-beda. Inilah inti dari konsep barakah atau berkah, yang seringkali salah dipahami sekadar sebagai keberlimpahan materi. Barakah adalah penambahan kebaikan secara tak kasat mata, sebuah “pelipatgandaan spiritual” yang dapat menyelimuti sebuah momentum waktu. Sebuah waktu yang penuh barakah memiliki “kerapatan spiritual” yang tinggi, memungkinkan amal kecil untuk bernilai besar dan doa untuk memiliki penetrasi yang lebih mendalam. Nabi Muhammad SAW menunjukkan adanya waktu-waktu istimewa ini, seperti pertengahan malam terakhir, hari Jumat, atau bulan Ramadan, di mana “pintu-pintu langit dibuka”¹⁹⁸⁴. Namun, kemampuan untuk merasakan dan mengakses barakah ini

sepenuhnya tergantung pada kalibrasi antena kesadaran (al-wa'yu) individu. Kesadaran yang terbelenggu oleh materialisme dan hawa nafsu hanya akan mempersepsikan waktu sebagai ancaman sebuah tiket yang terus habis menuju ketiadaan atau penuaan. Sebaliknya, kesadaran yang telah disucikan (qalbun salim) mampu membaca "ayat-ayat temporal" ini, meresponsinya dengan ibadah, dan menyelam dalam kedalamannya untuk menarik faedah spiritual. Fenomena ini sejalan dengan temuan dalam neurosains dan psikologi kontemporer tentang bagaimana persepsi subjektif terhadap waktu dapat sangat berbeda bergantung pada keadaan mental dan emosional, meskipun perspektif Malakuti menempatkannya pada realitas metafisik, bukan sekadar konstruksi psikologis semata¹⁹⁸⁵.

Kegagalan memahami dimensi kualitatif waktu dan menyia-nyiakannya adalah jalan lurus menuju apa yang bisa dirumuskan sebagai kehancuran batin. Kehancuran ini bukanlah sebuah peristiwa dramatis, melainkan sebuah proses peluruhan spiritual yang perlahan dan tak terelakkan. Setiap momen yang dihabiskan untuk kelalaian dan kekafiran terhadap nilai waktu adalah luka bagi jiwa, sebuah peluruhan pada tingkatan esensial. Secara aksiologis, pemborosan waktu adalah bentuk pengkhianatan terhadap amanah ilahiyah, yang menyebabkan jiwa menjadi kosong dari nur (cahaya ilahiyah) dan terisi oleh kegelapan (zulumat) berupa kecemasan, penyesalan, dan kekosongan eksistensial. Al-Qur'an memberikan peringatan dahsyat melalui surah Al-'Ashr, yang bersumpah dengan waktu sebuah hal yang hanya dilakukan untuk

sesuatu yang agung bahwa “sesungguhnya manusia itu berada dalam kerugian”¹⁹⁸⁶. Kerugian ini, dalam tafsir yang lebih dalam, adalah kehancuran struktur batiniah, di mana potensi ketuhanan insan (fitrah) terkubur di bawah tumpukan debu waktu yang sia-sia, kehancuran batin adalah akibat logis dari jiwa yang terputus dari denyut nadi waktu yang sakral, sebuah jiwa yang mengalami deprivasi kronis dari barakah dan hidup dalam keadaan kekacauan temporal. Pada titik ini, waktu berubah dari sekutu menjadi musuh, dari wahana anugerah menjadi instrumen siksaan yang menjerat jiwa dalam penderitaan psikologis dan spiritual.

Perspektif Malakuti menghadirkan sebuah revolusi epistemologis dalam memahami waktu. Ia bukan lagi sebuah garis lurus abstrak, melainkan realitas hidup yang bernapas, sakral, dan sarat dengan makna. Waktu sebagai ciptaan Tuhan membawa muatan tujuan dan takdir, sementara kualitasnya yang dinamis berinteraksi secara langsung dengan tingkat kesadaran manusia. Kesadaran spiritual yang terbangun memungkinkan individu untuk mengakses barakah dan menjadikan waktu sebagai kendaraan mencapai puncak kemanusiaan. Sebaliknya, kebutaan spiritual mengubah waktu menjadi agen kehancuran batin secara perlahan. Oleh karena itu, tantangan terbesar bagi manusia modern bukanlah mengelola waktu secara produktif semata, tetapi mengembalikan kemampuannya untuk merasakan keilahian di setiap detik, mengkonsekrasi kembali waktu dalam relasinya dengan Sang Pencipta, dan pada hakikatnya, menyelamatkan jiwanya dari keruntuhan di tengah lautan waktu yang tak kenal ampun.

Barakah sebagai Mekanisme Kosmik untuk Perubahan

Dalam kosmologi Islam, realitas tidak hanya dipahami sebagai struktur fisik yang tunduk pada hukum kausalitas materialistik, melainkan sebagai medan dinamis yang dijiwai oleh dimensi transenden suatu tatanan yang senantiasa mengalir dalam ritme barakah. Konsep barakah, yang sering dikurangi menjadi sekadar "berkah" dalam terjemahan populer, sebenarnya merujuk pada prinsip metafisik yang lebih fundamental: kekuatan berkelanjutan yang mengalir dari Tuhan ke alam, mengubah kuantitas menjadi kualitas, melipatgandakan makna, dan mempercepat proses transformasi individu serta sosial. Dalam kerangka pemikiran ini, barakah bukan sekadar hadiah pasif, melainkan sebagai mekanisme kosmik aktif sebuah dinamika spiritual yang mengintervensi tatanan sebab-akibat konvensional, menawarkan model perubahan yang tidak semata bergantung pada aksi linear, tetapi pada kedalaman relasi manusia dengan Yang Ilahi melalui amal saleh. Perubahan yang berkelanjutan, dalam perspektif ini, tidak hanya diukur oleh produktivitas atau efisiensi, tetapi oleh intensitas makna yang dilipatgandakan fenomena yang dapat dipahami sebagai percepatan makna (*acceleration of meaning*).

Barakah sebagai percepatan makna merujuk pada kapasitas spiritual untuk menghasilkan efek yang jauh melampaui proporsionalitas kausal sebab-akibat material. Sebuah tindakan kecil yang dilakukan dengan kesadaran ilahiah, ketulusan, dan keberpihakan pada nilai-nilai kebenaran dapat memiliki dampak yang eksponensial baik dalam dimensi internal (transformasi

kesadaran, ketenangan, dan pencerahan batin) maupun eksternal (perubahan sosial, keadilan, dan kesejahteraan kolektif). Fenomena ini serupa dengan konsep emergensi dalam teori kompleksitas, di mana interaksi non-linear antar elemen menghasilkan hasil yang tidak dapat diprediksi secara reduksionis¹⁹⁸⁷. Namun, barakah menambahkan dimensi teologis: bahwa percepatan ini bukan semata hasil dari kombinasi variabel sistemik, melainkan penurunan rahmat ilahi yang mengubah potensi menjadi kehadiran yang transformatif. Dalam istilah filsafat Islam klasik, ini adalah pengaktualan *fi'l* (aktualitas) dari *quwwah* (potensi) melalui intervensi *tajalli ilahi*¹⁹⁸⁸. Tindakan manusia yang sarat *niyyah* (niat) yang lurus, ketundukan pada syariat, dan kesadaran akan kehadiran Tuhan, menjadi sebab (sebab) yang membuka gerbang barakah, sehingga satu sujud di sepertiga malam bisa setara dengan kekuatan revolusi moral yang meruntuhkan struktur ketidakadilan¹⁹⁸⁹.

Hubungan antara barakah dan amal saleh merupakan inti dari epistemologi perubahan dalam Islam. Al-Qur'an secara eksplisit menyebut bahwa Allah melipatgandakan pahala bagi siapa yang Dia kehendaki (QS. Al-Baqarah 2:261), suatu ayat yang menunjukkan bahwa produktivitas spiritual tidak tunduk pada prinsip keadilan aritmetika, melainkan pada keadilan metafisik, di mana kualitas batin menentukan kuantitas hasil. Hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan, "Allah tidak melihat pada rupa dan harta kalian, tetapi pada hati dan amal kalian"¹⁹⁹⁰. Implikasi kosmologisnya mendalam: bahwa amal, ketika dilakukan dengan ikhlash, menjadi medium bagi barakah untuk mengalir, tidak hanya mengubah pelaku, tetapi juga

merombak tatanan realitas di sekitarnya. Dalam konteks sosial, amal tidak hanya dimaknai sebagai ibadah individual, melainkan sebagai aksi transformatif yang membawa keadilan, kasih sayang, dan pembebasan seperti yang ditunjukkan oleh Nabi dalam pembentukan Madinah sebagai ummah yang berdasarkan piagam sosial, dialog antarkomunitas, dan redistribusi kekayaan¹⁹⁹¹. Di sinilah barakah menjadi kekuatan perubahan kolektif: ketika komunitas bertindak dari kesadaran spiritual yang utuh, mereka menciptakan lingkungan berkat ruang sosial di mana nilai-nilai ilahiah seperti kejujuran, keadilan, dan kasih sayang mengubah dinamika kekuasaan, ekonomi, dan relasi manusia.

Secara epistemologis, konsep barakah menawarkan alternatif terhadap model perubahan berbasis rasionalisme instrumental yang dominan dalam sosiologi modern. Max Weber, dalam analisisnya tentang rasionalisasi dunia, melihat bahwa modernitas mengekspresikan proses entzauberung pembebasan dunia dari sihir atau keajaiban¹⁹⁹². Namun, dari perspektif Islam, proses ini sebenarnya adalah de-spiritualisasi yang mengosongkan realitas dari kedalaman makna. Barakah, sebaliknya, adalah bentuk re-enchantment yang tidak irasional, melainkan transrasional: ia mengintegrasikan akal dengan kesadaran spiritual, tindakan dengan tujuan ilahiah, dan kuantitas dengan kualitas makna. Teori perubahan sosial yang dibangun di atas prinsip barakah tidak menolak logika atau ilmu, tetapi mengunggulkan intentionality sebagai multiplier effect moral. Penelitian kontemporer dalam psikologi positif menunjukkan bahwa motivasi intrinsik dan makna

hidup berkorelasi kuat dengan ketahanan, kreativitas, dan keberhasilan jangka panjang temuan yang secara tak langsung mendukung wawasan bahwa nilai internalisasi amal saleh dapat menghasilkan efek yang melampaui prediksi mekanistik¹⁹⁹³.

Dalam konteks pembangunan umat, konsep keberkahan dan amal menjadi koreksi terhadap paradigma ekonomi pertumbuhan yang tidak memperhitungkan dimensi kualitas kehidupan dan keberlanjutan spiritual. Sebuah masyarakat yang kaya secara materi tetapi miskin barakah akan mengalami distraksi makna konsumerisme, alienasi, dan krisis eksistensial. Sebaliknya, masyarakat yang rendah sumber dayanya tetapi kaya barakah, seperti yang ditunjukkan oleh komunitas-komunitas sufi dalam sejarah Islam, sering kali menjadi pusat ilmu, keadilan, dan kedamaian¹⁹⁹⁴. Ini memperlihatkan bahwa barakah adalah variabel multiplikator dalam ekosistem sosial ia tidak diciptakan, tetapi diundang melalui amal yang tulus, keadilan, dan kesalehan kolektif.

Barakah bukan sekadar metafora religius, melainkan prinsip kosmik yang dapat diakses secara rasional dan diuji secara fenomenologis. Ia menjadi mekanisme perubahan yang menembus batas antara fisik dan metafisik, individu dan sosial, material dan spiritual. Dalam dunia yang semakin terperangkap oleh siklus produksi dan konsumsi yang hampa makna, kembalinya kesadaran akan barakah mungkin merupakan jalan keluar etis dan spiritual. Amal saleh, dalam konteks ini, bukan sekadar ritual, melainkan bentuk perlawanan terhadap nihilisme aksi yang membuka celah bagi Tuhan untuk turun tangan dalam sejarah, menyalakan api

perubahan yang tak terukur oleh ukuran duniawi. Di sinilah letak kekuatan transformatif Islam: bahwa setiap sujud, setiap sedekah, setiap kejujuran, adalah benih perubahan yang sedang tumbuh dalam realitas kosmik karena Allah mengalirkan barakah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki (QS. Al-An'am 6:12).

Hukum Kehancuran Batin dan Pembaruan Spiritual

Dalam perjalanan eksistensial manusia, dimensi batin yang mencakup kesadaran, moralitas, dan kualitas ruhani memegang peranan sentral dalam menentukan keseimbangan diri dan kesejahteraan spiritual. Kehancuran batin, yang secara terminologis dapat dipahami sebagai keruntuhan struktur internal kesadaran religius dan kecenderungan moral, bukan semata-mata manifestasi patologis psikologis, melainkan merupakan gejala multidimensi yang mencerminkan disfungsi relasi antara manusia dengan Sang Ilahi, dengan dirinya sendiri, serta dengan realitas kosmik. Dalam konteks tradisi intelektual Islam, kondisi ini sering dikonseptualisasikan sebagai *mafqud al-barakah*, yaitu kehilangan dimensi keberkahan dalam kehidupan individu maupun kolektif. Barakah, yang tidak sekadar berarti keberuntungan atau kelimpahan materiil, melainkan suatu kualitas transenden kehadiran ilahiah yang mengalir dalam kehidupan manusia, merupakan ukuran kesehatan spiritual dan integritas hubungan dengan Tuhan. Ketika barakah sirna, terjadilah krisis yang melampaui sekadar kekosongan emosional; melainkan menyerang esensi eksistensi manusia sebagai khalifah di muka bumi,

menciptakan kehampaan yang tak terisi oleh materialisme dan rasionalisme instrumental modern¹⁹⁹⁵.

Dalam kerangka teologis Islam, kehilangan barakah merupakan sanksi batin yang inheren terhadap perilaku penyimpangan syariah, kerusakan moral, serta dominasi nafsu (*nafs al-ammārah*). Fenomena ini tidak hanya didokumentasikan dalam literatur sufi dan filsafat Islam klasik, seperti dalam karya al-Ghazālī, yang secara sistematis menguraikan bahwa kemaksiatan merusak cahaya hati (*ishlāh al-qalb*) dan menyebabkan kekeringan spiritual, tetapi juga ditegaskan secara tegas dalam al-Qur'an: "Barangsiapa yang berpaling dari peringatan-Ku, maka sungguh, bagi mereka kehidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkan mereka pada hari kiamat dalam keadaan buta" (QS. Tāhā, 20:124)¹⁹⁹⁶. Ayat ini menunjukkan bahwa kehancuran batin bukanlah hukuman eksternal yang bersifat represif, melainkan konsekuensi logis dan ontologis dari perpisahan diri dari sumber kehidupan sejati Allah SWT. Para mufasir seperti Ibn Kathīr menjelaskan bahwa "kehidupan yang sempit" (*ḍurqun*) mencakup penyempitan dalam rasa damai, ketenangan batin, dan kemampuan memahami kebenaran, bukan hanya kekurangan materi¹⁹⁹⁷. Dalam konteks ini, barakah menjadi indikator kualitas eksistensi: ketika manusia berada dalam ketaatan, barakah menyelimuti waktu, makanan, ilmu, dan usahanya; sebaliknya, ketika ia tenggelam dalam dosa, segala sesuatu menjadi hambar, sia-sia, dan tidak produktif secara rohani¹⁹⁹⁸. Kehancuran batin, meski menunjukkan kedalaman kegelapan spirit, sekaligus membuka ruang bagi kemungkinan

pembaruan yang dalam tradisi Islam dikenal sebagai tajdid. Istilah tajdid dari akar kata jadada (memperbarui) dan tajaduda (muncul kembali) melampaui bentuk pembaruan institusional atau sosial semata, melainkan merujuk pada regenerasi ontologis kesadaran ruhani. Ibn Khaldūn dalam Muqaddimah-nya menegaskan bahwa bangsa yang mengalami dekadensi moral dan spiritual hanya bisa pulih melalui proses penyucian dan pembaharuan nilai-nilai spiritual yang autentik¹⁹⁹⁹. Dalam kerangka sufi, proses tajdid sering diilustrasikan sebagai metamorfosis hati (muhasabat al-nafs, muraqabah, tadabbur) yang dimulai dari pengakuan akan kerusakan (tawbah), dilanjutkan dengan pembersihan (tazkiyat al-nafs), dan berakhir pada penyatuan kembali dengan sumber kehidupan (ittiḥād ma'ā Allāh secara maknawī). Al-Junayd, salah satu tokoh puncak tasawuf klasik, menyebut proses ini sebagai “kelahiran kembali” (tajaddud al-wujud) yang memungkinkan manusia memasuki dimensi baru keberadaan di mana waktu, ruang, dan tindakan diisi oleh kesadaran ilahiah²⁰⁰⁰.

Mekanisme tajdid tidak bersifat magis atau supra-empiris tanpa dasar, melainkan merupakan proses yang bisa dipahami dalam kerangka psikospiritual yang sistematis. Dalam karya-karya modern seperti *The Phenomenology of Spirit* oleh Hegel, meski konteksnya sekuler, terdapat paralelisme dengan konsep tajdid: ide bahwa kesadaran harus melalui fase negasi (Aufhebung) untuk mencapai sintesis yang lebih tinggi. Bagi manusia Muslim, fase negasi ini adalah pengakuan akan kehancuran batin, sedangkan sintesisnya adalah pemulihan spiritual melalui taubat dan dzikr. Dalam riset

kontemporer mengenai psikologi transpersonal, seperti yang dikembangkan oleh Ken Wilber dan transpersonal psychology movement, terdapat pemahaman bahwa transformasi spiritual memerlukan “kematian ego” (ego death) sebagai prasyarat bagi kemunculan kesadaran yang lebih tinggi²⁰⁰¹. Hal ini selaras dengan ajaran sufi tentang fana’ dan baqa’: lenyapnya identitas ego untuk bangkit dalam identitas Ilahi, tajdid bukan sekadar perbaikan perilaku, melainkan rekonstruksi total struktur kesadaran manusia.

Proses pemulihan spiritual dalam konteks modern menghadapi tantangan khusus. Arus materialisme, kapitalisme ekstrem, dan hedonisme digital telah menciptakan lingkungan yang tidak kondusif bagi proses tazkiyah. Namun, justru dalam kondisi krisis itulah potensi tajdid paling besar hadir. Seperti yang dinyatakan dalam hadis Qudsi yang diriwayatkan oleh Muslim: “Allah berfirman: ‘Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku terhadap-Ku. Aku bersamanya ketika ia menyebut-Ku. Jika ia menyebut-Ku dalam dirinya, Aku menyebutnya dalam diri-Ku. Dan jika ia mendekat kepada-Ku sejengkal, Aku mendekat kepadanya sehasta”²⁰⁰². Hadis ini mengisyaratkan bahwa Allah SWT bersifat responsif terhadap inisiatif manusia dalam proses pemulihan spiritual. Inisiatif itu bisa berupa dzikir, tilawah, sedekah, atau bahkan kehendak tulus untuk berubah. Dalam psikologi kognitif, fenomena ini memiliki kesamaan dengan "effort justification" dan "cognitive dissonance reduction", di mana individu yang berusaha keras untuk berubah akan mengalami komitmen yang lebih dalam terhadap nilai-nilai baru²⁰⁰³. Dalam Islam, usaha spiritual (jihad al-nafs) dipahami sebagai bentuk

paling mulia dari jihad, karena merupakan perang melawan ketidaksadaran dan keegoisan.

Dari sudut pandang teologi integral, pembaruan spiritual juga harus mencakup dimensi sosial. Ibn 'Arabī menekankan bahwa setiap individu memikul tanggung jawab kosmik karena kehancuran batin satu individu dapat menciptakan 'kebocoran barakah' dalam ruang sosial yang lebih luas²⁰⁰⁴. Oleh karena itu, tajdid bukan hanya proyek pribadi, tetapi juga proyek peradaban. Sejarah Islam menunjukkan bahwa masa-masa kemunduran sering diikuti oleh gelombang besar mujaddid, seperti Imam al-Mahdi di Sudan atau Ahmad Sirhindī di India, yang memulihkan keseimbangan spiritual masyarakat²⁰⁰⁵. Ini menunjukkan bahwa kehancuran batin kolektif memiliki antidotumnya dalam bentuk kepemimpinan spiritual yang otentik dan visioner.

Hukum kehancuran batin dan pembaruan spiritual merupakan dua sisi dari satu realitas ontologis: bahwa kehidupan manusia tidak stagnan, melainkan berada dalam dinamika terus-menerus antara penerangan dan kegelapan, ketersambungan dan keterpisahan. Kehilangan barakah adalah gejala akut dari diskoneksi spiritual, sedangkan tajdid adalah proses kuratif yang mengaktifkan kembali aliran kehidupan ilahiah dalam diri manusia. Dalam kerangka ilmiah dan transdisipliner, proses ini dapat dipahami sebagai transformasi kesadaran yang melibatkan dinamika psikologis, teologis, dan sosial. Bagi manusia modern yang dilanda krisis makna, ajaran Islam tentang barakah dan tajdid menawarkan kerangka pemikiran yang tidak hanya normatif, tetapi juga analitik dan terapeutik sebuah

science of the heart yang perlu digali lebih dalam dalam epistemologi ilmiah kontemporer²⁰⁰⁶.

Perubahan Nasib dalam Perspektif Fiqih Malakuti

Prinsip Hukum Batin dalam Mengubah Realitas

Dalam tradisi pemikiran Islam kontemplatif, khususnya yang berakar pada wacana fiqih malakuti sebuah pendekatan fiqih transendental yang tidak sekadar mengatur dimensi lahiriah (syariah) tetapi juga menyentuh lapisan batin (haqiqah, ma'rifah), perubahan nasib bukan dipahami sebagai fenomena mekanistik atau deterministik semata, melainkan sebagai proses dinamika spiritual yang berakar pada transformasi kesadaran individu. Konsep ini menegaskan bahwa realitas lahiriah termasuk nasib, rezeki, kesehatan, nasib sosial, dan bahkan takdir adalah manifestasi dari struktur batin manusia yang dipengaruhi oleh kekuatan niat, cinta, keyakinan, dan kesadaran rohaniyah. Dalam kerangka ini, perubahan nasib tidak dimulai dari tindakan formal eksternal, melainkan dari gerakan revolusioner di dalam batin, yang dalam sufisme disebut *taṣfiyat al-naḥs* (penyucian jiwa) dan *tazkiyat al-qalb* (penyucian hati)²⁰⁰⁷.

Prinsip sentral dalam perubahan nasib dari perspektif fiqih malakuti ialah bahwa setiap perubahan di alam eksternal diawali oleh perubahan di alam batini. Pandangan ini didasarkan pada prinsip kosmologis Islam yang menyatakan bahwa manusia adalah *mi'raj al-wujud* (tangga keberadaan), makhluk yang memuat seluruh potensi alam semesta dari materi kasar hingga roh suci. Dalam konteks ini, batin manusia bukan sekadar entitas psikologis,

melainkan pusat mediasi antara alam amr (dunia perintah ilahi) dan alam khalq (dunia ciptaan). Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri" (QS. ar-Ra'd: 11). Ayat ini secara eksplisit menegaskan kausalitas spiritual: transformasi realitas sosial dan takdir kolektif tidak mungkin terjadi tanpa perubahan dalam struktur subjektivitas kolektif²⁰⁰⁸. Di sini, kata "anfusahum" (diri mereka sendiri) bukan merujuk hanya pada keputusan rasional atau perbuatan lahir, tetapi mencakup dimensi batiniah yang lebih mendalam: niat, cinta, ketauhidan, dan kesadaran ilahi.

Konsekuensi teologis-praktis dari prinsip ini ialah bahwa usaha (iḥtiṣād) biasa seperti bekerja keras, belajar, atau berdagang dalam pandangan fiqh malakuti hanya akan efektif jika didasari oleh qānūn perubahan kosmik. Istilah qānūn di sini tidak dimaksudkan sebagai hukum positif atau hukum alam fisik belaka, melainkan sebagai hukum spiritual transenden sebuah prinsip metafisik yang menyatakan bahwa getaran batin manusia menarik realitas sepadan dari alam mitsal (alam contoh, alam simbolik) ke dalam alam jasmani. Konsep ini selaras dengan pemikiran Ibn 'Arabi tentang al-khalq al-jadid (penciptaan berkelanjutan), di mana alam terus-menerus diciptakan ulang sesuai dengan kondisi hati hamba-Nya²⁰⁰⁹. Dalam pandangannya, Allah Swt. tidak mengubah takdir yang telah tertulis secara kaku, tetapi terus-menerus memperbarui penciptaan berdasarkan respons terhadap keadaan batin hamba-Nya. Ini menjelaskan mengapa doa, taubat, dan amal saleh dapat

“mengubah takdir”, bukan karena menggugur ketetapan ilahi yang abadi, melainkan karena memperbarui relasi ontologis antara hamba dan Tuhan di setiap nafas kehidupan²⁰¹⁰.

Dalam teori perubahan malakuti, batin merupakan causa efficiens yang aktif dalam menentukan realitas lahiriah. Ini sejalan dengan pandangan Mulla Sadra tentang al-harakat al-jawhariyyah (pergerakan hakiki), yang menyatakan bahwa esensi (jauhar) manusia bukanlah entitas statis, melainkan proses metamorfosis eksistensial yang dipengaruhi oleh kualitas cinta, pikiran, dan niat²⁰¹¹. Dengan kata lain, ketika batin seorang hamba bergerak dari keadaan kebencian menuju cinta kasih, dari keraguan menuju keyakinan, maka secara hakiki, esensinya berubah dan perubahan esensi ini pasti akan menarik realitas baru ke dalam kehidupannya. Ini adalah bentuk hukum kausalitas spiritual yang sejajar, namun lebih mendalam, daripada hukum sebab-akibat material.

Realisasi dari prinsip ini terlihat dalam praktik sufisme yang mengedepankan latihan batin seperti muraqabah (pengawasan diri), muhasabah (evaluasi diri), dan dhikr (ingat Allah) bukan semata untuk tujuan religius formal, melainkan sebagai teknologi transformasi nasib. Para sufi percaya bahwa dengan membersihkan hati dari sifat tercela (seperti hasad, kikir, dan ujub), manusia membuka pori-pori realitas untuk menerima fayḍ (limpahan ilahi) yang mengubah nasibnya secara nyata. Sebagaimana dikisahkan dalam riwayat sufi, seorang miskin yang selama bertahun-tahun hidup dalam kesulitan tiba-tiba mendapat rezeki melimpah setelah bertobat dan mengubah pola cintanya dari dunia menuju Allah²⁰¹².

Perubahan nasibnya tidak dimulai dari usaha baru, tetapi dari pergantian maqam hati.

Dalam kerangka ilmu kalam dan filsafat Islam kontemporer, gagasan ini mendapatkan dukungan dari teori realisme ilmu wahyu yang dikembangkan oleh Nasr dan Corbin, yang menekankan bahwa alam batin dan alam lahir adalah dua dimensi dari realitas yang saling interpenetrasi²⁰¹³. Corbin, khususnya, mengemukakan konsep imaginal realm (alam mitsal) sebagai ruang antara di mana simbol, doa, dan imajinasi spiritual memperoleh realitas konkret sebelum termanifestasi secara fisik²⁰¹⁴. Dalam kerangka ini, perubahan nasib adalah proses materialisasi simbol spiritual yang telah matang dalam batin individu. Maka, seseorang yang secara konsisten membangun citra batin akan kesuksesan, rizki, atau kesembuhan dalam keadaan kesadaran rohaniah dan keyakinan penuh bukan dengan sikap materialistis, tetapi dalam relasi dengan Allah akan menemukan pintu-pintu rezeki yang “diturunkan dari arah yang tidak disangka-sangka” (QS. at-Thalaq: 3)²⁰¹⁵.

Fiqih malakuti menawarkan paradigma alternatif terhadap pemahaman nasib yang sering kali dianggap statis atau predestinatif. Ia mengajukan bahwa nasib adalah proses yang terbuka, tetapi akses terhadap perubahan tersebut berada di tangan penguasaan atas batin. Di sinilah letak otoritas manusia yang sesungguhnya: bukan pada penguasaan kekuasaan duniawi, tetapi pada kekuasaan atas dirinya sendiri secara batin. Dalam pandangan ini, perubahan dimulai dari batin bukan hanya slogan spiritual, melainkan hukum kosmik yang bisa direproduksi secara konsisten

oleh setiap insan yang menempuh jalan penyucian dan pendalaman spiritual, fiqih malakuti bukan sekadar disiplin hukum, tetapi ilmu perubahan yang menyatukan teologi, metafisika, psikologi transenden, dan praktik transformasi diri dalam satu kesatuan epistemologis yang utuh²⁰¹⁶.

Korelasi Amal, Niyah, dan Ganjaran Malakuti

Dalam kancah pemikiran Islam, hubungan antara amal (perbuatan), niat (niyyah), dan ganjaran (al-thawāb) bukanlah sekadar relasi mekanistik sebab-akibat, melainkan sebuah ekspresi metafisika yang mendalam tentang eksistensi manusia di hadapan Tuhannya. Tidak seperti hukum kausalitas fisika yang bersifat deterministik, kausalitas batin dalam kosmologi Islam mengandung dimensi moral, psikospiritual, dan eskatologis yang kompleks. Relasi antara amal dan ganjaran, khususnya dalam bentuk ganjaran malakuti yang merujuk pada balasan yang bersifat non-material, ruhani, dan hakiki dipengaruhi secara esensial oleh niat, yang dalam istilah Ibn Qayyim al-Jawziyyah disebut sebagai makrām al-ṣuwar (tata bentuk batin yang mulia)²⁰¹⁷. Niat, bukan hanya menjadi kriteria validitas syariah atas amal, tetapi lebih jauh lagi menjadi determinan ontologis dari nilai dan hakekat amal tersebut dalam konteks ruhani dan akhirat.

Hukum sebab-akibat batin (qānūn al-sababiyyah al-bāṭiniyyah) dalam tradisi sufi dan teologis Islam tidak dipahami secara linear, melainkan secara holistik-integral, di mana setiap tindakan manusia dianggap sebagai perwujudan dari kontinuum antara hasrat batin

(al-hawā), niat (al-niyyah), dan kehendak ilahi (al-mashī'ah). Al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menegaskan bahwa amal yang lahir dari niat yang tidak murni seperti riya (pamer), sum'ah (cari pujian), atau kepentingan duniawi meskipun secara formal memenuhi syarat syariah, hakekatnya terputus dari sirkulasi rahmat ilahi dan oleh karenanya tidak memperoleh ganjaran akhirat²⁰¹⁸. Konsep ini menunjukkan bahwa dalam sistem moral Islam, kausalitas spiritual tidak diatur oleh mekanisme kuantitatif, tetapi oleh kualitas kesadaran dan orientasi hati. Dalam terminologi teologi Māturīdiyyah, hal ini terkait erat dengan prinsip al-tasbīh al-qalbī: penyucian hati melalui pemurnian niat sebagai syarat utama penerimaan amal oleh Allah²⁰¹⁹.

Niyyah, dalam pengertian ini, bukan hanya “awal” dari amal, tetapi jantung esensialnya. Ibnu 'Arabī dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* menyatakan bahwa “niat adalah ruh dari seluruh perbuatan; ia berada di balik setiap gerak manusia seperti cahaya yang tidak tampak namun memancarkan makna”²⁰²⁰. Dalam konteks fenomenologi spiritual, niat dapat dipahami sebagai intensi primordial yang memberi arah eksistensial pada diri manusia. Ketika niat itu tulus (ikhlāṣ), maka amal menjadi berdimensi malakuti mengacu pada alam para malaikat, yaitu alam kesucian, kepatuhan mutlak, dan kehadiran ruhani di hadapan ilahi. Ganjaran malakuti sendiri tidak selalu berbentuk materi atau kenikmatan fisik surga, tetapi pertama-tama berwujud ma'rifah (pengenalan terhadap Allah), ḥub (cinta ilahi), dan qurb (kedekatan dengan Allah), yang

dalam istilah al-Qur'an disebut sebagai "wajh Allāh" dan "ridwānuhū"²⁰²¹.

Realitas ganjaran akhirat, sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an, bersifat kompleks dan multi level. Terdapat ganjaran duniawi (thawāb idhāfī) seperti ketenangan hati, kesejahteraan sosial, dan keberkahan dalam rezeki, yang merupakan efek kausal dari ketaatan dan amal saleh. Namun, ganjaran akhirat (thawāb ukhrawī) bersifat hakiki dan kekal, yang tak bisa ditukar dengan apa pun di dunia. Surah al-Baqarah ayat 82 menyatakan: "Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, mereka itu penghuni surga; mereka kekal di dalamnya"(QS. al-Baqarah: 82). Namun, dalam banyak ayat lain, al-Qur'an menekankan bahwa bukan hanya amal yang dihisab, tetapi juga niat dan keadaan hati. Surah al-Aḥzāb ayat 5 disebutkan bahwa Allah "Sungguh mengetahui apa yang ada dalam hati"(QS. al-Aḥzāb: 5), menegaskan bahwa dimensi batin menjadi fokus utama dalam penilaian ilahi.

Pendekatan kontemporer dalam filsafat agama Islam, seperti yang dikembangkan oleh Nasr, Chittick, dan Murata, menggarisbawahi bahwa ganjaran malakuti adalah ekspresi dari realitas haqīqah realitas hakiki yang berada di luar kerangka ruang-waktu dan kategorisasi duniawi. Ganjaran ini tidak bisa dikurung dalam logika pahala-hukuman, tetapi harus dipahami sebagai wujud dari pemurnian eksistensi manusia melalui transformasi diri²⁰²². Dalam konteks ini, amal yang dilandasi niat ikhlās menjadi medium dari al-tahawwul al-naḥsī (transformasi psikospiritual), yang bukan

hanya mempersiapkan jiwa untuk akhirat, tetapi justru mengaktualisasikan surga di dalam hati sebelum kematian.

Hadis Nabi Muhammad SAW yang terkenal, “Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapat sesuai dengan niatnya”(HR. al-Bukhārī dan Muslim), bukan hanya menjadi dasar fikih, tetapi juga merupakan pernyataan eksistensial tentang ontologi manusia dalam hubungannya dengan Tuhan²⁰²³. Para ulama ushul dan fuqaha menafsirkan hadis ini sebagai fondasi hukum syariah yang menentukan sah atau tidaknya suatu ibadah. Namun, para sufi dan filsuf Islam membacanya lebih jauh sebagai kunci pemahaman tentang hukum batin: bahwa kehidupan manusia sejati baik di dunia maupun akhirat ditentukan oleh kejujuran spiritual yang bermula dari dalam hati.

Dalam sintesis keseluruhan, dapat disimpulkan bahwa korelasi antara amal, niat, dan ganjaran malakuti tidak bisa dilepaskan dari paradigma ilmu kalam, tasawwuf, dan filsafat Islam klasik yang menekankan dimensi subjektivitas, kesadaran, dan realitas metafisik. Ganjaran dunia, dalam bentuk ketenangan jiwa (al-sakinah), kebaikan sosial (al-iḥsān), dan kemuliaan (al-karāmah), adalah manifestasi awal dari pemurnian hati. Sementara ganjaran akhirat yang hakiki yang meliputi surga dan keridhaan Allah adalah realitas malakuti yang hanya bisa diakses oleh mereka yang hatinya telah disucikan melalui niat yang tulus dan amal yang ikhlas.

Dalam pendidikan Islam kontemporer, pemahaman tentang relasi ini harus diperkaya tidak hanya dengan aspek hukum, tetapi juga dengan pendekatan eksistensial dan spiritual, sehingga umat

tidak hanya memahami agama sebagai sistem aturan, tetapi sebagai jalan transformasi diri menuju realitas yang lebih tinggi. Di sinilah letak keunggulan otentik dari teologi Islam: ia menawarkan bukan sekadar hukum moral, tetapi kosmologi dan ontologi amal, di mana tiap niat dan perbuatan menjadi jejak ruhani yang membentuk nasib abadi manusia.

Strategi Spiritual untuk Reorientasi Takdir

Dalam tradisi Islam, konsep takdir (*qadar*) bukanlah penghalang untuk perjuangan manusia, melainkan kerangka epistemik dan ontologis yang mendalilkan ketergantungan manusia pada kehendak Ilahi sembari mempertahankan kebebasan moral (*tadbir*) untuk berkontribusi terhadap kebahagiaan diri dan kesejahteraan kolektif^{2024, 2025}. Namun, dalam praksis spiritual, takdir tidak hanya dianggap sebagai nasib yang dipasrahkan tanpa aksi, tetapi sebagai *raih* (tujuan) yang dapat diupayai melalui strategi-sosial yang bersifat transformatif²⁰²⁶. Reorientasi takdir, dalam konteks ini, merujuk pada proses peralihan perspektif spiritual yang mengedepankan kesadaran akan keterbatasan diri di hadapan kekuasaan Tuhan, sekaligus komitmen untuk memperbaiki diri agar takdir menjadi sarana pemenuhan potensi (*tajdid fi al-nafs*)^{2027, 2028}. Dengan memadukan taubat, doa, amal saleh, serta reformulasi niat dan kesadaran, manusia dapat membangun jembatan antara ajaran keimanan dan dinamika eksistensialnya, sehingga takdir menjadi wadah bagi kesucian (*tazkiyat al-nafs*) dan pengejawantahan cinta kepada Tuhan²⁰²⁹.

1. Taubat, Doa, dan Amal Saleh: Fondasi Multipartisipatif dalam Hidup Spiritual

Taubat, sebagai praktik introspektif yang mengakui kelemahan dan menyadarkan manusia pada pentingnya perbaikan diri, menjadi langkah awal reorientasi takdir²⁰³⁰. Dalam pandangan Al-Qur'an, "Dan tidaklah menghalangi orang-orang itu supaya beriman dan masuk surga, melainkan bahwa mereka ateistis terhadap agama Allah, terhadap Rasul-Nya" (QS. Al-Azhab(33): 33)²⁰³¹. Ayat ini menunjukkan bahwa penghalang bagi penerimaan takdir tidak hanya bermuara pada faktor eksternal, tetapi pada ketidaktaatan terhadap perintah Tuhan, yang dapat diatasi melalui taubat²⁰³².

Sejajar dengan taubat, doa memainkan peran kritis dalam membangun hubungan dialogis antara manusia dan Tuhan. Dalam hadis qudsi tercatat, "Tidaklah anak Adam mengangkat dua tangannya ke langit untuk memohon sesuatu, melainkan Aku akan mengisinya, atau menghapuskan darinya" (HR. Muslim)²⁰³³. Doa bukan hanya permintaan material, tetapi juga upaya untuk menyelaraskan kehendak pribadi dengan janji-janji kebenaran Ilahi. Dalam konteks reorientasi takdir, doa berfungsi sebagai *intentional action* (tindakan berkesadaran) yang mengubah arah kehidupan dari kesombongan manusia ke rendah hati di hadapan Tuhan²⁰³⁴.

Amal saleh, sebagai manifestasi ketuhanan dalam tindakan, menegaskan bahwa takdir tidak hanya dipahami secara teologis, tetapi juga diamalkan melalui perbuatan nyata. QS. Al-Ankabut (29: 69) menyatakan, "Sesungguhnya orang-orang yang membaca kitab Allah dan mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian dari rezeki

yang Kami beri mereka secara sembunyi dan terang-terangan, mereka itu berharap mendapat keuntungan"²⁰³⁵. Ayat ini menggambarkan bahwa amal saleh adalah jembatan antara keimanan dan kebahagiaan abadi. Filosof Sufi Ibn Arabi menekankan bahwa setiap amal saleh menciptakan jejak spiritual (*athar*) yang mendekatkan manusia pada kehendak Tuhan, sekaligus memperkuat imannya terhadap ketentuan Ilahi²⁰³⁶.

2. Reformasi Niat dan Kesadaran: Reorientasi Internal dalam Konteks Ilahi

Intisari dari reorientasi takdir terletak pada transformasi internal: perubahan niat (*niyyah*) dan kesadaran (*tazammul*). QS. Al-Kahf (18: 28) mengingatkan, "Dan Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dan ia diberi rezeki sesuai dengan apa yang dimohonkannya" (QS. Al-Baqarah: 275)²⁰³⁷. Ayat ini menyiratkan bahwa kesadaran spiritual harus diarahkan pada kesukaan untuk menerima takdir sebagai bagian dari cinta kepada Tuhan. Dalam pandangan Sufi, niat yang suci (*niyyah mahmudah*) adalah fondasi setiap amal; bahkan jika hasilnya belum sesuai harapan, niat tersebut tetap tercatat sebagai kontribusi spiritual (Al-Bukhari, Sunan (no. 5980))²⁰³⁸.

Reformasi niat juga memerlukan refleksi kritis atas kebiasaan, seperti kesombongan, syukur yang dangkal, atau egoisme. Dalam *Al-Farq bayna al-Firaq*, Al-Tha'labi menulis bahwa manusia yang sukses dalam reorientasi takdir adalah yang mampu memisahkan ambisi duniawi dari kerinduan spiritual, sehingga takdir menjadi sarana untuk melampaui keterbatasan eksistensial²⁰³⁹. Selain itu,

kesadaran untuk menyadari peran takdir dalam setiap proses kehidupan baik kesengsaraan atau kemenangan menyempurnakan kesadaran bahwa semua hal terjadi berdasarkan hikmah Ilahi yang tak terukur. Maka, reformulasi niat dan kesadaran ini menjadi upaya untuk menghubungkan kehidupan tergantung pada Tuhan (*tafwidh*) dengan tanggung jawab moral (*tadbir*) dalam memperbaiki diri dan memperbaiki dunia²⁰⁴⁰.

Strategi spiritual untuk reorientasi takdir bukanlah mekanisme teknis, melainkan jalan holistik yang memadukan penyesalan, keterbukaan doa, penguasaan diri melalui amal saleh, serta kesadaran akan kebesaran Tuhan. Dengan mengingat QS. Ar-Ra'd (13: 11), "Sesungguhnya Allah tidak mengubah nasib suatu kaum kecuali mereka sendiri yang mengubahnya"²⁰⁴¹, reorientasi takdir justru mengedepankan peran manusia aktif dalam memahami takdir sebagai ketergantungan moral lebih daripada prediksi mekanis. Praktik seperti ini tidak hanya mengubah paradigma spiritual, tetapi juga memperkuat kemampuan manusia untuk hidup harmonis di tengah ketidakpastian dunia. Dalam pandangan ini, reorientasi takdir adalah ikhtiar spiritual yang menunjukkan bagaimana keperihan diri dapat ditemukan dalam bimbingan Tuhan, mencapai kebahagiaan yang melampaui keduniaan²⁰⁴².

Analisis Qur'ani dan Sejarah Spiritual

Kasus-Kasus Perubahan Realitas dalam Sejarah Qur'ani

Dalam al-Qur'an, transformasi historis dan spiritual umat manusia sering dikaitkan dengan intervensi ilahi dan tanggung jawab kolektif. Dua kasus kunci yang menggambarkan dinamika ini

adalah perubahan masyarakat Nabi Yunus (AS) dan pelajaran spiritual dari sejarah Bani Israil serta sistem hukum mereka. Studi ini menguraikan bagaimana perubahan realitas di bidang moral dan sosial dipandu oleh prinsip keadilan Tuhan, kerendahan manusia, serta implikasi kolektif dari kesalahan atau taubat, yang terwujud dalam narasi al-Qur'an.

Umat Nabi Yunus menjadi contoh transformasi mendadak dari ketidakpedulian spiritual ke kesadaran kolektif. Sebelum diutus, Nabi Yunus menyadari bahwa kota Niniwah akan dihancurkan karena kekafiran penduduknya (al-Anbiya' 79). Namun, ketika ia pergi karena rasa frustrasi, kesedihan manusia terhadap mukjizat Yunus justru memicu doa: "Ya Tuhan kami, kami telah mengingkari ayat-ayat-Mu dan hanya mengikuti setan dalam kebodohan; tetapi kini jika Engkau menuntun kami (al-Qamar 36). Respons Tuhan terhadap doa ini meredakan hukuman melalui hujan dan penumbuhan tumbuhan menunjukkan bahwa perubahan realitas dihimpun dari dua arus: kesadaran manusia akan dosa dan rahmat ilahi yang tidak terbatas²⁰⁴³.

Kasus ini mengilustrasikan dinamika kompleks antara kesalahan dan penyesalan kolektif. Seperti penekanan al-Qur'an, kerendahan hati (tawadhu') berperan kunci dalam memicu pertobatan. Ini selaras dengan Hadis yang menyatakan bahwa "Allah menerima taubat dari hamba-Nya selama ia masih bernapas" (HR. Muslim). Namun, perubahan spiritual tidak muncul dari kehendak Tuhan semata: individu dan komunitas harus mengakui kelemahan mereka. Studi klasik seperti karya al-Tabari menekankan bagaimana

narasi Yunus merefleksikan prinsip "pengampunan tiga kali" yang dihimpun dalam al-Baqarah 286, mencerminkan sifat Tuhan yang Maha Pengasih²⁰⁴⁴.

Sejarah Bani Israil dalam al-Qur'an memberikan kerangka teoritis tentang konsekuensi hukum kolektif (ta'zir jama'i). Mereka berulang kali melanggar hukum Tuhan, seperti ketika mencela Nabi Musa (AS) di lembah, dan diancam: "Aku akan mengganti tempat tinggalmu dengan tempat yang tidak dikasihi oleh siapa pun" (al-Shu'ara' 52-54). Al-Qur'an menggambarkan sikap Tuhan sebagai kombinasi penghakiman dan kompromi: hukuman turun sebagai reaksi terhadap kesalahan, tetapi Tuhan juga membuka jalan bagi kembali ke fitrah melalui tokoh seperti Nabi Sulaiman dan Daud.

Peran hukum kolektif dalam konteks ini diselidiki oleh mufasir modern seperti Fazlur Rahman, yang menekankan bahwa hukum al-Qur'an tidak sekadar mekanisme pengadilan, melainkan instrumen untuk memulihkan keseimbangan moral umat²⁰⁴⁵. Contoh terkait terlihat dalam Surah al-Baqarah 53-54, di mana Bani Israil diberi Taurat, tetapi tetap mungkin dikenai hukuman karena ketidakpatuhan bersih. Hal ini memperkuat argumen bahwa tanggung jawab spiritual umat tidak bisa diabaikan hanya karena adanya kelembutan Tuhan.

Kasus Bani Israil juga mengungkapkan prinsip "pengulangan siklus dosa dan penyesalan", yang dianalogikan oleh tokoh seperti Sayyid Qutb sebagai tajriba dawliya (pengalaman ilahi). Menurut Qutb, setiap pelanggaran hukum yang disertai permohonan maaf bisa memicu pemulihan, tetapi jika tidak dipenuhi, kesedihan

diperparah²⁰⁴⁶. Ini mencerminkan prinsip "keniscayaan konsekuensi moral" yang terkandung dalam prinsip al-ma'ashir (kesempatan) dan al-ajal (batas waktu) dalam ajaran Islam.

Kasus Nabi Yunus dan Bani Israil memberi wawasan tentang bagaimana perubahan realitas spiritual melalui interaksi antara ketaatan, kesalahan, dan rahmat Tuhan. Baik dinarasi secara individual maupun kolektif, perubahan ini diperlukan melalui kesadaran diri dan kesediaan untuk bertanggung jawab, bukan hanya pada kekuatan ilahi semata. Studi ini juga menunjukkan bahwa al-Qur'an bukan sekadar teks hukum, tetapi dokumen psikologis dan sejarah yang menggambarkan dinamika manusia dan Tuhan. Oleh karena itu, analisis kritis terhadap narasi-narasi ini diperlukan untuk menggali prinsip-prinsip moral yang masih relevan dalam konteks global modern.

Transformasi Spiritual Para Nabi dan Wali

Dalam diskursus epistemologi keagamaan, transformasi spiritual tidaklah sekadar fenomena psikologis individual yang terbatas pada eksperien mistis pribadi, melainkan merupakan sebuah proses ontologis-fundamental yang merekonstruksi paradigma kesadaran seorang hamba dalam relasinya dengan Tuhan (Hablumminallah), sesama (Hablumminannas), dan alam semesta (Hablum minal-'alam). Proses ini mencapai puncak manifestasinya dalam figur para Nabi dan Wali, yang dalam kerangka tasawuf dipandang sebagai al-insan al-kamil (manusia sempurna) yang merealisasikan kesepadanan antara potensi spiritual dan eksistensi kausal di dunia.

Kajian ini bermaksud mengdekonstruksi mekanisme transformasi spiritual tersebut melalui dua lensa analitis yang saling melengkapi: pertama, epistemologi doa yang dipraktikkan para Nabi besar Ibrahim, Musa, dan Muhammad sebagai fondasi kognitif-spiritual dalam membentuk misi kenabian; dan kedua, aksiologi perubahan sosial yang dijalankan oleh para Wali sebagai manifestasi inheren dari warisan spiritual (wirasan) kenabian tersebut. Melalui pendekatan tematik dan komparatif terhadap naskah primer (Al-Qur'an dan Hadis) serta literatur sekunder yang relevan, tulisan ini berargumen bahwa transformasi spiritual para Nabi dimulai dari dialog internal dengan Tuhan melalui doa yang mereformasi peta kognitif, sementara transformasi para Wali adalah kristalisasi dari peta kognitif tersebut ke dalam tindakan-tindakan sosial yang membawa dampak kolektif.

Doa, dalam perspektif ini, bukanlah aktivitas memohon yang pasif, melainkan sebuah praktik epistemologis yang dinamis; sebuah proses diskursif antara hamba dan Tuhan yang secara aktif membentuk ulang kerangka berpikir, nilai, dan orientasi eksistensial sang pemohon. Doa adalah wahana introspeksi mendalam di mana seorang Nabi tidak hanya menyampaikan hajatnya, tetapi juga mengukuhkan identitas teologisnya, memetakan tantangan yang dihadapinya, dan merumuskan visi peradaban yang diembannya. Dengan kata lain, doa menjadi "ruang sakral" di mana transformasi spiritual diinkubasi, di mana kapital ilahiyah berupa ketenangan hati (sakinah), petunjuk (hidayah), dan cahaya iman (nur) diinstalasi ke dalam sistem operasi kesadaran para Nabi. Analisis terhadap doa

Nabi Ibrahim, Musa, dan Muhammad akan mengungkap bagaimana proses ini terjadi secara unik namun komplementer, memetakan jejak perjalanan spiritual mereka dari seorang individu yang dipanggil hingga menjadi arsitek peradaban ilahi.

Doa Nabi Ibrahim a.s., khususnya yang termaktub dalam Surah Al-Baqarah²⁰⁴⁷:129, "Rabbana, tub 'alayna min Rasulin minhum, yatlu 'alayhim ayatika, wa yu'allimuhum al-Kitaba wal-Hikmata wa yuzakkihim; innaka anta al-'Aziz al-Hakim" (Wahai Tuhan kami, utuslah untuk mereka seorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, mengajarkan mereka Al-Kitab dan Al-Hikmah, serta menyucikan mereka. Sungguh, Engkau Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana), adalah sebuah doa yang menunjukkan transformasi dari monoteis individualis menjadi arsitek institusional. Doa ini bukan sekadar permohonan keturunan yang saleh, tetapi sebuah perenungan strategis tentang keberlanjutan (continuity) dan keberterusan (sustainability) proyek tawhid yang ia perjuangkan²⁰⁴⁸. Ibrahim mencari jaminan agar misi penyucian dan pencerahan yang ia mulai tidak berakhir pada dirinya, melainkan diwariskan melalui sebuah institusi kenabian yang terstruktur. Doa ini merefleksikan kesadaran beliau bahwa transformasi spiritual harus memiliki regenerasi untuk mempengaruhi peradaban secara struktural. Ia berdoa untuk seorang penerus yang akan mengajar Kitab dan Hikmah, yang menunjukkan pemahaman bahwa transformasi spiritual harus diimbangi dengan fondasi intelektual dan etis yang kokoh.

Di sisi lain, doa Nabi Musa a.s. merepresentasikan dimensi lain dari transformasi spiritual: pemantapan modal psikologis dan spiritual untuk menghadapi tirani. Ketika dihadapkan pada misi yang mustahil menurut kalkulasi rasional menghadapi Fir'aun yang zalim doanya dalam Surah Thaha(20):25-26, "Rabbiy shrah li sadri, wa yassir li amri, wahlul 'uqdatan min lisani, yafqahu qauli" (Wahai Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lisanku, agar mereka mengerti perkataanku), adalah sebuah permohonan untuk kapital spiritual yang tangguh. Musa tidak memohon agar tongkatnya mengalahkan para penyihir atau agar tangannya memusnahkan kerajaan Fir'aun secara instan. Ia memohon ekspansi dada (syarth al-shadr) yang menjadi metafora kesiapan batin, kemudahan tugas, dan kelancaran komunikasi²⁰⁴⁹. Ini adalah doa seorang aktivis transformasi yang menyadari bahwa perubahan struktural dimulai dari penguatan internal. Transformasi spiritual Musa terjadi di persimpangan antara kelemahan manusiawinya ("aku tidak berkata-kata dengan lancar") dan kekuatan ilahiyah yang menopangnya, menunjukkan bahwa proses ini bersifat dialektikal dan terjadi di tengah penderitaan dan perjuangan.

Doa Nabi Muhammad, khususnya permohonannya dalam Al-Qur'an surah Al-Baqarah²⁰⁵⁰:201, "*Rabbana atina fi ad-dunya hasanah, wa fil akhirati hasanah, wa qina 'adhaban-nar*" (Wahai Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan lindungilah kami dari siksa api neraka), merepresentasikan puncak kesempurnaan dan integralitas transformasi spiritual. Doa

ini menetapkan sebuah mizan (keseimbangan) yang holistik, menghapus dikotomi antara dunia dan akhirat, spiritualitas dan materialitas, individualisme dan kolektivisme. Transformasi yang dibawa oleh Nabi Muhammad tidak hanya menyelamatkan jiwa individual, tetapi juga membangun sebuah peradaban yang komprehensif, dengan hukum, ekonomi, sosial, dan politik yang berasaskan nilai-nilai ketuhanan²⁰⁵¹. Doa ini menjadi nexus yang menghubungkan aspirasi spiritual tertinggi dengan kebutuhan pragmatis kehidupan, menunjukkan bahwa kesalehan sejati termanifestasi dalam kesejahteraan duniawi yang diridhai Tuhan. Doa-doa beliau untuk umatnya, yang tercatat dalam berbagai hadis, semakin menegaskan bahwa transformasi spiritualnya tidak berhenti pada dirinya, melainkan meluas secara komunal, menjadikannya rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil-'alamin).

Konsep wilayah (kewalianan) dalam tradisi Islam, khususnya dalam perspektif tasawuf, dipahami sebagai pewarisan spiritual (wiratsah) dari esensi kenabian (nubuwwah). Para Wali tidak membawa syariat baru, tetapi mereka mewarisi, menginternalisasi, dan mengekspresikan realitas spiritual (al-haqiqah) yang dibawa oleh para Nabi dalam konteks historis-sosial mereka masing-masing. Transformasi spiritual seorang Wali adalah proses "fana" dari diri egoistik dan "baqa" dalam kesadaran akan keberadaan Tuhan, yang secara implisit maupun eksplisit mendorong mereka untuk terlibat dalam aksi perubahan sosial. Peran mereka tidak lagi sebatas sebagai guru spiritual (mursyid) yang membimbing murid menuju kesalehan individual, tetapi juga sebagai agen

pembaharuan masyarakat yang mempraktikkan nilai-nilai transformatif tersebut di ranah publik.

Aksiologi perubahan sosial yang diusung oleh para Wali bersumber dari pemahaman mendalam mereka terhadap misi profetik yang berdimensi etis dan sosial. Kekuatan karisma mereka, yang dalam terminologi sosiologi Max Weber dapat dikategorikan sebagai "karisma ilahiyah," tidak hanya menarik pengikut secara spiritual, tetapi juga memobilisasi sumber daya sosial untuk perubahan²⁰⁵². Aksi-aksi tersebut termanifestasi dalam berbagai bentuk yang luwes dan tematik, disesuaikan dengan tantangan zaman. Di banyak penjuru dunia Islam, para Wali seringkali menjadi pionir dalam pendidikan dengan mendirikan lembaga-lembaga pengajian (seperti pesantren, zawiyah, atau madrasah) yang tidak hanya mengajarkan ilmu agama, tetapi juga ilmu pengetahuan umum, mencetak kader-kader yang berintegritas dan berdaya saing. Mereka juga menjadi jaring pengaman sosial, mengorganisir distribusi bantuan bagi kaum miskin, membuka sumur air, dan mendirikan fasilitas umum, yang merupakan perwujudan dari nilai-nilai keadilan sosial dan kepedulian (ihsan)²⁰⁵³.

Lebih dari itu, para Wali seringkali berfungsi sebagai "moral conscience" bagi masyarakat dan penguasa. Melalui kritik yang tersirat atau bahkan konfrontasi terbuka, mereka menawarkan alternatif etis terhadap ketidakadilan struktural, korupsi, dan penindasan, merespons panggilan untuk "amar ma'ruf nahi munkar." Kehadiran mereka menciptakan ruang publik yang sakral, di mana nilai-nilai transenden dapat menawarkan kritik terhadap

realitas imanen yang tidak adil. Dalam kerangka ini, transformasi spiritual seorang Wali tidaklah (zuhud yang pasif), melainkan sebuah keterlibatan aktif yang didasarkan pada sebuah fondasi spiritual yang kokoh. Mereka adalah bukti hidup bahwa spiritualitas yang otentik tidak dapat dipisahkan dari tanggung jawab sosial; bahwa pencerahan batin harus diikuti oleh pencerahan dunia, para Wali melanjutkan siklus transformasi spiritual yang dimulai para Nabi, menerjemahkannya dari konten doa dan wahyu menjadi struktur sosial yang lebih adil dan beradab.

Transformasi spiritual, sebagaimana dijelaskan melalui studi kasus para Nabi dan Wali, merupakan sebuah proses yang holistik, dialektikal, dan esensial dalam tradisi Islam. Doa-doa para Nabi Ibrahim dengan visi keberlanjutan institusionalnya, Musa dengan permohonan kapital spiritualnya melawan tirani, dan Muhammad dengan rumusan integralitas dunia-akhiratnya menunjukkan bahwa fondasi epistemologis dari perubahan besar senantiasa berakar pada dialog spiritual yang mendalam dengan Tuhan. Dialog ini membentuk kesadaran, memobilisasi kekuatan batin, dan merumuskan misi transformasi. Di sisi lain, para Wali, sebagai pewaris esensi spiritual ini, menunjukkan bahwa transformasi tersebut tidak boleh terjebak dalam ranah personalistik. Melalui aksiologi perubahan sosial mereka, yang termanifestasi dalam pendidikan, kesejahteraan sosial, dan advokasi moral, mereka membuktikan bahwa spiritualitas profetik memiliki implikasi langsung dan transformatif bagi tatanan sosial. Model ini menggugah dikotomi antara mistisisme dan aktivisme sosial,

menegaskan bahwa spiritualitas yang paling otentik adalah yang mampu menembus dinding masjid dan sufi, lalu meresapi dan memperbaiki jalinan-jalinan kehidupan masyarakat dalam segala aspeknya.

Relevansi Historis bagi Praktik Fiqih Malakuti

Dalam konteks perkembangan fiqih kontemporer yang semakin mendesak respons terhadap kompleksitas peradaban modern, munculnya wacana Fiqih Malakuti sebuah pendekatan fiqih yang menekankan dimensi ketuhanan (malakut), transendensi nilai, dan kesadaran kosmis dalam penetapan hukum syariah menawarkan paradigma alternatif yang tidak hanya menantang reduksionisme hukum klasik, tetapi juga menghidupkan kembali spirit hermeneutika spiritual dalam pemahaman syariah. Istilah malakut, yang berasal dari leksikon bahasa Arab dan dipopulerkan dalam teks-teks mistis dan teologis Islam, merujuk pada alam gaib yang berada di atas alam mulk (wujud fisik), yakni alam kekuasaan ilahi yang melampaui persepsi empiris manusia²⁰⁵⁴. Pendekatan Fiqih Malakuti bukan sekadar proyek akademik spekulatif, melainkan sebuah respons epistemologis terhadap krisis spiritualisasi hukum dalam tradisi fiqih ortodoks yang acapkali terjebak dalam formalisme hukum dan hegemoni metode ijtihad instrumental. Oleh karena itu, upaya memahami relevansi historisnya tidak bisa dilepaskan dari eksplorasi preseden normatif-spiritual dalam sejarah intelektual Islam serta validasi historis terhadap klaim-klaim yang diajukan oleh teori ini.

Secara konseptual, preseden normatif bagi Fiqih Malakuti dapat dilacak melalui al-Qur'an dan Sunnah, yang secara eksplisit membangun hierarki realitas manusia dalam relasi dengan alam transenden. Al-Qur'an, misalnya, berulang kali menegaskan eksistensi al-malakūt sebagai domain ilahi yang meliputi segala sesuatu. Firman-Nya: "Kepunyaan-Nya-lah kerajaan (al-malakūt) langit dan bumi, dan kepada Allah dikembalikan segala urusan." (QS. Al-Imran: 189) menegaskan bahwa otoritas normatif tertinggi tidak hanya terletak pada struktur hukum dunia manusia, tetapi pada realitas ilahi yang mengelola dan mengarahkan seluruh keberadaan²⁰⁵⁵. Ayat ini, jika dipahami secara tekstual, menjadi dasar teologis bagi pendekatan Malakuti yang menolak dikotomi antara hukum dan spiritualitas. Dalam tradisi tafsir Ismaili dan Ibnu 'Arabi, malakut tidak dipandang sebagai entitas statis, melainkan sebagai medan dinamis yang menjadi tempat pertemuan antara wahyu dan kalam batin, antara hukum formal dan hikmah ilahiyah²⁰⁵⁶, Fiqih Malakuti tidak sekadar menonjolkan dimensi etis atau estetika dalam syariah, tetapi membangun kembali fondasi hukum berbasis pada kesadaran kosmologis dan spiritualitas yang mewariskan ruh wahyu secara hidup.

Tidak kalah penting, tradisi mazhab fikih klasik juga menyisakan celah normatif bagi munculnya wacana semacam ini. Meskipun mazhab-mazhab utama (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali) lebih menekankan dalalah al-nash, qiyas, dan istihsan, namun para fuqaha terkemuka seperti Abu Hanifah dan Malik bin Anas tidak segan mengandalkan ra'y (pendapat pribadi) yang dipadukan

dengan konteks lokal dan pengalaman spiritual²⁰⁵⁷. Abu Hanifah, misalnya, dikenal menggunakan istihsan sebagai mekanisme legal untuk menghindari kekakuan hukum tekstual demi kemaslahatan yang lebih tinggi suatu pendekatan yang secara implisit sudah mengandung elemen Malakuti dalam menimbang hukum berdasarkan nilai yang lebih mendalam daripada sekadar formalitas²⁰⁵⁸. Selain itu, dalam karya-karya sufi seperti Al-Hikam karya Ibn 'Ata'illah dan Fusus al-Hikam karya Ibn 'Arabi, terdapat argumentasi filosofis bahwa setiap hukum syariah memiliki hikmah bathiniyyah (hikmah batin) yang hanya dapat diakses oleh mereka yang telah menapaki perjalanan ruhani menuju pencerahan ilahiah²⁰⁵⁹. Hal ini menunjukkan bahwa dimensi Malakuti bukanlah gagasan baru, melainkan warisan intelektual yang terpinggirkan dalam arus besar fiqh formal yang didominasi metodologi usul fiqh klasik.

Validasi historis teori Fiqih Malakuti juga dapat diperkuat melalui eksplorasi tradisi sufisme, yang selama berabad-abad telah menjadi wadah bagi integrasi spiritualitas dan hukum. Dalam tradisi tasawuf, terdapat konsep maqām (kedudukan spiritual) dan hal (keadaan ilhami) yang menuntut individu untuk memahami hukum bukan hanya dari sisi lahiriah, tetapi juga dari dimensi maknawi yang melingkupinya²⁰⁶⁰. Imam al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, secara eksplisit menyatakan bahwa seseorang tidak dapat memahami hakikat syariah kecuali setelah melewati tahap-tahap penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs)²⁰⁶¹. Pernyataan ini menunjukkan bahwa syariah tidak ditangkap melalui deduksi logis semata, tetapi

melalui pengalaman transenden yang memungkinkan jiwa menyerap hakikat nilai ilahiah suatu proses yang sangat sejalan dengan esensi Fiqih Malakuti. Dengan kata lain, sejarah pemikiran Islam telah lama mengenal pendekatan holistik terhadap syariah, meskipun jarang dirumuskan secara sistematis sebagai fiqh tersendiri.

Kritik terhadap Fiqih Malakuti tetap perlu dipertimbangkan, terutama terkait potensi subjektivisme dalam penafsiran spiritual. Tanpa kerangka metodologis yang ketat, pendekatan ini dapat menimbulkan anarki hukum atau relativisme agama. Di sinilah letak urgensi integrasi antara malakut dan mulk antara intuisi spiritual dan struktur normatif. Dalam epistemologi Syariah Transformatif, yang diprakarsai oleh para pemikir kontemporer seperti Mohammad Hashim Kamali dan Abdullahi Ahmed an-Na'im, terdapat usaha untuk membangun keseimbangan antara nilai-nilai universal Islam dan kontekstualisasi normatif di tengah realitas sosial yang berubah²⁰⁶². Fiqih Malakuti, jika diembangkan dalam bingkai epistemologi semacam ini, bisa menjadi wahana bagi pembaruan fiqh yang tidak hanya menjawab tuntutan zaman, tetapi juga mengembalikan syariah pada dimensi transenden yang menjadi asal-usulnya.

Relevansi historis Fiqih Malakuti tidak dapat direduksi sebagai sekadar nostalgia mistik, melainkan harus dipahami sebagai upaya merevitalisasi dimensi spiritual dalam hukum Islam yang selama ini terpinggirkan. Preseden normatif dari al-Qur'an, Sunnah, dan tradisi intelektual Islam termasuk mazhab, tasawuf, dan teologi menjadi

fondasi kuat bagi kehadiran teori ini. Validasi historisnya tampak jelas dalam warisan para ulama yang tidak memisahkan hukum dari konteks transenden, serta dalam karya-karya sufi yang menekankan pengetahuan batin sebagai kunci pemahaman wahyu. Bagi para ilmuwan syariah tingkat doktoral, Fiqih Malakuti menawarkan ruang akademik yang kaya untuk menguji ulang asumsi-asumsi epistemologis dalam studi fiqih, sekaligus membuka jalan bagi transformasi syariah yang tidak hanya responsif secara sosial, tetapi juga utuh secara spiritual dan membumi secara etis.

BAB XI

DIALOG, KRITIK, DAN RELEVANSI GLOBAL

Fiqih Malakuti dan Tantangan Modernitas

Posisi Fiqih Malakuti dalam Era Globalisasi

Dalam konteks peradaban kontemporer yang ditandai oleh percepatan transformasi teknologis, fragmentasi nilai, serta arus globalisasi yang mengikis batas-batas budaya dan moral, muncul kebutuhan mendesak atas kerangka pemikiran keagamaan yang tidak hanya responsif terhadap perubahan zaman, tetapi juga mampu menghadirkan sintesis holistik antara dimensi transendental dan realitas empirik. Di sinilah Fiqih Malakuti sebuah gagasan fiqih yang bersumber dari dimensi ruhani dan kosmis mulai menempati posisi strategis sebagai jawaban integratif terhadap krisis makna yang melanda peradaban modern. Berbeda dari pendekatan fiqih konvensional yang cenderung normatif dan yuridis-formalistik (fiqih duniawi), Fiqih Malakuti mengakar pada paradigma ruhani-ontologis, yang melihat hukum syariah bukan semata sebagai aturan eksternal, tetapi sebagai manifestasi dari qanun ilahi yang mengatur keseimbangan alam semesta dan relasi makhluk dengan Penciptanya²⁰⁶³. Dalam terminologi tasawwuf dan teologi Islam, "Malakuti" merujuk pada kerajaan rohaniyah (al-malakut), yaitu dunia ruh, cahaya, dan kekuasaan ilahi yang melampaui jangkauan inderawi, sebagaimana sering disebut dalam

al-Qur'an: "Sesungguhnya Kerajaan (malakut) langit dan bumi adalah milik Allah..." (QS. Ali Imran²⁰⁶⁴: 189)²⁰⁶⁵.

Posisi Fiqih Malakuti dalam era globalisasi menjadi semakin relevan ketika kita menyadari betapa modernitas tidak hanya menghadirkan kemajuan material, tetapi juga mengakibatkan fragmentasi nilai dan krisis makna eksistensial. Sistem kapitalistik-globalistik yang mendominasi arus peradaban kontemporer cenderung mengutamakan efisiensi, komodifikasi, dan rasionalitas instrumental, sementara nilai-nilai spiritual, keadilan kosmik, dan dimensi sakral dalam kehidupan manusia terpinggirkan²⁰⁶⁶. Dalam kondisi seperti ini, manusia modern sering kali mengalami alienasi dari dirinya sendiri, dari sesamanya, dan dari Tuhan sebuah kondisi yang dalam terminologi filsafat eksistensial disebut sebagai ontological homelessness. Fiqih Malakuti menawarkan integrasi epistemologis yang menyatukan pengetahuan syariah, hakikat (haqiqa), dan makrifat (ma'rifa), sehingga hukum Islam tidak dilihat hanya dari sisi tekstual dan fungsional, tetapi juga dari dimensi internalisasi nilai, pemurnian jiwa (tazkiyat al-nafs), dan keselarasan dengan sunnatullah²⁰⁶⁷. Dalam pandangan ini, pelaksanaan syariah harus berangkat dari kesadaran yang mendalam tentang hubungan manusia dengan alam, masyarakat, dan Sang Pencipta.

Gagasan Fiqih Malakuti sesungguhnya telah diletakkan dasarnya oleh para sufi dan ulama klasik, seperti al-Ghazali, Ibn Arabi, dan Abd al-Karim al-Jili, yang menekankan bahwa perjalanan spiritual (suluk) dan pencapaian makrifat merupakan bagian integral dari pemahaman hukum Ilahi. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulum al-Din*

menyatakan bahwa ilmu fiqh hanyalah permukaan dari bangunan keilmuan Islam, sementara hakikat dan makrifat adalah inti yang lebih hakiki²⁰⁶⁸. Namun, dalam perjalanannya, fiqh menjadi dominan dalam wacana Islam, sementara dimensi malakuti semakin terpinggirkan, terutama sejak era kodifikasi hukum dan formalisasi madzhab fiqh. Modernitas yang kemudian menghadirkan paradigma sekularisme semakin memperparah keterpisahan antara dimensi transenden dan profan. Di sinilah urgensi pembaruan hermeneutik fiqh muncul sebuah upaya untuk mengembalikan dimensi sakral dan kosmis dalam pemahaman hukum Islam, yang bukan bertentangan dengan rasionalitas modern, tetapi justru menawarkan paradigma holistik yang melengkapi kekurangan rasionalisme Barat²⁰⁶⁹.

Salah satu tantangan utama Fiqh Malakuti dalam konteks globalisasi adalah bagaimana ia dapat dikomunikasikan secara ilmiah dan sistematis tanpa kehilangan kedalaman metafisiknya. Di sinilah peran epistemologi Islam transdisipliner menjadi krusial. Integrasi antara ilmu-ilmu agama (naqli) dan ilmu-ilmu modern (aqli), dalam kerangka yang disebut oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas sebagai *integrated knowledge*, menjadi langkah metodologis penting²⁰⁷⁰. Fiqh Malakuti tidak menolak sains modern, tetapi menempatkannya dalam hierarki makna yang lebih tinggi di mana sains menjadi alat untuk membaca ayat-ayat kauniyah, sementara fiqh malakuti menjadi kompas untuk memahami tujuan penciptaan itu sendiri. Sebagai contoh, dalam menghadapi isu perubahan iklim, Fiqh Malakuti tidak hanya

berbicara tentang larangan merusak alam (mudharat), tetapi juga menegaskan hak alam atas keberadaannya, serta tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang harus menjaga keseimbangan (mīzān), sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an: "Sesungguhnya Kami telah menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (qadar)" (QS. al-Qamar(54): 49)²⁰⁷¹.

Lebih jauh lagi, Fiqih Malakuti menuntut transformasi kesadaran dari paradigma antroposentris menuju theo-kosmis sentris, di mana manusia tidak lagi menjadi pusat dari segala tindakan, tetapi bagian dari jaringan relasional yang lebih besar antara langit, bumi, dan alam gaib. Dalam hadis sahih, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Dunia ini indah dan hijau, dan sesungguhnya Allah telah menjadikan kalian sebagai pemimpin di atasnya. Maka perhatikanlah bagaimana kalian memimpinnya"²⁰⁷². Hadis ini bukan sekadar peringatan ekologis, tetapi pernyataan ontologis tentang tanggung jawab khalifah dalam menjaga integritas kerajaan ilahi (malakut). Dalam konteks ini, Fiqih Malakuti menjadi ilmu yang tidak hanya mengatur ritual dan transaksi, tetapi juga menuntun manusia menuju kesadaran kosmik sebagai bagian dari sistem kehidupan ilahi.

Fiqih Malakuti bukanlah upaya nostalgia terhadap tradisi klasik, melainkan respons kreatif terhadap krisis peradaban kontemporer. Ia menjadi jembatan antara spiritualitas dan etika publik, antara metafisika dan pragmatika, antara alam ghaib dan realitas sosial. Dalam era di mana nilai-nilai terfragmentasi dan makna eksistensial terus digeser oleh konsumerisme global, kehadiran Fiqih Malakuti

menawarkan alternatif postmodern transenden sebuah jalan tengah yang menolak reduksionisme sekular, sekaligus tidak terperangkap dalam literalisme tradisional. Melalui pendekatan yang kontemplatif, inklusif, dan berakar pada sumber otoritatif Islam, Fiqih Malakuti dapat menjadi kerangka intelektual yang menopang pembangunan peradaban baru yang berkeadilan, seimbang, dan bermakna.

Relevansi Hukum Ghaib terhadap Masalah Kontemporer

Dalam konteks epistemologi hukum Islam, kategori hukum ghaib yakni hukum yang prinsip-prinsip dan konsekuensinya tidak sepenuhnya dapat diakses melalui akal atau pengalaman empirik, melainkan bersumber dari wahyu ilahi memiliki posisi sentral yang sering kali terpinggirkan dalam diskursus hukum modern. Padahal, di tengah meluasnya krisis yang bersifat multidimensional moral, ekologis, dan kepemimpinan hukum ghaib menawarkan kerangka normatif yang transenden, holistik, dan berakar pada dimensi batin (spiritual) manusia. Krisis moral dewasa ini tidak sekadar merupakan dampak dari kegagalan sistem pendidikan atau regulasi sekuler, tetapi mencerminkan kehampaan spiritual dan kehilangan kontak dengan realitas-metafisik yang menjadi fondasi etika. Dalam pandangan Islam, hukum bukan hanya instrumen pengatur (regulative) yang mengatur hubungan antarmanusia (mu'amalah), tetapi juga sarana transformasi diri (tazkiyat al-nafs) yang menuntut keseimbangan antara dunia lahir dan batin ²⁰⁷³. Hukum ghaib, dengan sifatnya yang memerlukan keimanan (iman) dan kepasrahan (taqwa), menjadi jembatan antara dimensi eksistensial

manusia dan kehendak ilahi yang tidak seluruhnya terjangkau oleh rasionalitas instrumental modern.

Krisis ekologis yang melanda dunia kontemporer juga menunjukkan kelemahan sistem hukum yang bersifat antroposentris dan utilitarian. Hukum positif modern cenderung memperlakukan alam sebagai objek eksploitasi, bukan sebagai entitas yang memiliki hak berdasarkan keseimbangan kosmik (*al-mīzān*) yang ditetapkan oleh Tuhan. Dalam kerangka hukum ghaib, alam tidak hanya dipandang sebagai sumber daya, tetapi sebagai bagian dari sistem tauhidik yang terintegrasi, di mana setiap elemen alam gunung, sungai, hewan, bahkan angin memiliki fungsi syahadah terhadap kebesaran Tuhan ²⁰⁷⁴. Konsep ini tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh metodologi ilmu lingkungan, karena bersumber pada wahyu yang menyatakan: “Tidak ada suatu pun yang bertasbih melainkan dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekali-kali tidak mengerti tasbih mereka” (QS. Al-Isrā’: 44) ²⁰⁷⁵. Hukum yang mengabaikan dimensi batin ini cenderung mereduksi lingkungan menjadi variabel ekonomi, sedangkan hukum ghaib membangun etika ekologis berbasis tanggung jawab transenden, di mana eksploitasi alam bukan hanya pelanggaran terhadap manusia, tetapi juga terhadap khalifah Allah di muka bumi. Ketika sistem hukum kehilangan kesadaran atas dimensi ghaib ini, maka ia tidak dapat mencegah eksploitasi berlebihan karena tidak memiliki sanksi metafisik yang menempel pada kesadaran individual. Demikian pula, krisis kepemimpinan global saat ini yang ditandai oleh korupsi, otoritarianisme, dan hilangnya integritas menunjukkan bahwa mekanisme pengawasan hukum formal tidak cukup tanpa adanya

mekanisme pengawasan batin. Kepemimpinan dalam perspektif Islam tidak hanya diukur dari efisiensi atau popularitas, tetapi dari kualitas ketakwaan (taqwa) dan amanah. Rasulullah SAW bersabda: “Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyatnya” (HR. Al-Bukhari dan Muslim)²⁰⁷⁶. Ungkapan ini menekankan bahwa tanggung jawab kepemimpinan tidak berakhir pada akuntabilitas publik, tetapi melampaui ke dimensi ghaib, di mana sang pemimpin harus menjawab di hadapan Allah pada hari kiamat. Hukum ghaib menanamkan rasa kesadaran akan pengawasan ilahi (murāqabah), yang menjadi benteng utama terhadap penyalahgunaan kekuasaan ketika mekanisme pengawasan duniawi gagal. Kepemimpinan yang tidak disertai keyakinan terhadap hukum ghaib, meskipun dilengkapi dengan sistem hukum yang kompleks, tetap rentan terhadap korupsi karena tidak diawasi oleh rasa takut terhadap Tuhan.

Kebutuhan akan dimensi batin dalam hukum modern menjadi semakin mendesak seiring dengan fragmentasi identitas manusia modern yang terjebak dalam mekanisme birokrasi hukum tanpa makna. Max Weber telah lama mengingatkan bahwa rasionalisasi hukum yang berlebihan yang menekankan kepastian hukum dan prosedur dapat menciptakan “iron cage” (kurungan besi) yang menghancurkan nilai-nilai etis dan spiritual²⁰⁷⁷. Dalam hal ini, hukum ghaib menawarkan paradigma alternatif: hukum sebagai wahana pendewasaan jiwa (tadabbur, tafakkur, taqwa), bukan hanya alat menyelesaikan konflik atau menegakkan keadilan procedural. Sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazali dalam *Iḥyā’*

‘Ulūm al-Dīn, bahwa hukum syariat tidak dirancang semata-mata untuk menjaga lima kepentingan dasar (maqāṣid al-sharī‘ah), tetapi juga untuk membimbing manusia menuju kebahagiaan hakiki (al-sa‘ādah al-ḥaqīqīyah) yang hanya dapat diraih dengan mengenali diri dan Tuhan ²⁰⁷⁸. Dalam konteks ini, hukum ghaib menjadi ruh yang menghidupkan sistem hukum yang anorganik dan formalistik.

Relevansi hukum ghaib terhadap masalah kontemporer tidak boleh dipahami sebagai nostalgia teologis, melainkan sebagai respons epistemologis terhadap keterbatasan hukum sekuler yang tidak mampu menjawab krisis yang bersumber dari krisis makna. Hukum yang mengintegrasikan elemen ghaib tidak menolak rasionalitas, tetapi menempatkannya dalam kerangka hierarki realitas yang lebih luas di mana wahyu, akal, dan pengalaman berinteraksi secara dinamis. Ke depan, pendekatan hukum yang holistik ini perlu direvitalisasi dalam kurikulum hukum, kebijakan publik, dan praksis kepemimpinan, dengan tetap menjaga keseimbangan antara kebutuhan empiris dan aspirasi transenden. Tanpa menghadirkan dimensi batin, hukum hanyalah instrumen kekuasaan; namun dengan dimensi ghaib, hukum menjadi alat pencerahan, pembebasan, dan rekonsiliasi dengan Tuhan, diri, dan alam semesta.

Strategi Penyikapan terhadap Krisis Moral dan Sosial

Krisis moral dan sosial yang mencirikan konteks kontemporer merupakan fenomena multidimensional yang akarnya menembus lapisan-lapisan struktural masyarakat, mulai dari degradasi nilai-nilai kolektif hingga disfungsi institusi sosial. Manifestasinya

tidak hanya terlihat pada peningkatan tindak kekerasan, korupsi yang merajalela, atau lunturnya kepercayaan publik, tetapi juga pada anomie sosial sebuah kondisi vacuum norma di mana individu merasa terasing dari kerangka acuan moral yang kokoh. Penyikapan terhadap krisis ini seringkali terjebak dalam pendekatan reaktif dan parsial, seperti penegakan hukum yang bersifat represif semata atau kampanye moralitis yang bersifat episodic. Tulisan ini berargumen bahwa penanggulangan krisis yang komprehensif mensyaratkan sebuah terobosan paradigmatis yang bergerak di luar kakuitas positivisme hukum dan formalisme pendidikan. Strategi yang diperlukan adalah sebuah sintesis aksiologis yang mengintegrasikan reformasi hukum berbasis etika dengan pendidikan spiritual-hukum, yang secara bersamaan bertujuan membangun fondasi eksternal (struktural) dan internal (kognitif-spiritual) bagi sebuah tatanan sosial yang beradab.

Paradigma hukum yang dominan di banyak negara, yang warisan dari aliran positivisme hukum, cenderung memisahkan secara ketat antara hukum (law) dan moralitas (morality). Dalam pandangan ini, keabsahan hukum tidak dinilai dari kelayakan etisnya, melainkan dari prosedur pembentukannya yang sah menurut hierarki peraturan perundang-undangan²⁰⁷⁹. Akibatnya, hukum sering kali direduksi menjadi semata-mata instrumen kekuasaan (tool of power) yang bersifat imperatif dan komandatoris, terlepas dari konteks keadilan dan kebaikan yang lebih luas. Ketika hukum kehilangan legitimasi moral di mata publik, ketaatan pun tidak lagi lahir dari kesadaran internal, melainkan dari ketakutan akan sanksi.

Kondisi ini justru memperparah krisis moral, karena hukum gagal menjadi edukator dan teladan bagi masyarakat.

Reformasi hukum berbasis etika menjadi sebuah keniscayaan. Reformasi ini bukan sekadar mengubah pasal-pasal perundang-undangan, melainkan sebuah reorientasi fundamental terhadap filsafat dan tujuan hukum itu sendiri. Setidaknya terdapat tiga dimensi reformasi yang perlu digarap. Pertama, dari sisi substansi, legislasi harus dirumuskan dengan merujuk pada tujuan-tujuan luhur kemanusiaan, keadilan sosial, dan kebaikan bersama. Dalam konteks Islam, ini sejalan dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan syariat) yang menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Al-Quran sendinya menggambarkan kondisi masyarakat yang mengabaikan kewajiban sosial spiritual sebagai gambaran kecelakaan (khotbah) yang mendustakan agama ²⁰⁸⁰. Substansi hukum harus responsif terhadap realitas sosial dan dirancang untuk mendorong perilaku virtuosa, bukan hanya menghukum perilaku devian. Kedua, dari sisi prosedural, penegakan hukum harus mencerminkan keadilan prosedural (*procedural justice*) yang transparan, akuntabel, dan memberikan akses yang merata bagi seluruh warga negara. Ketiga, dari sisi tujuan, perlu terjadi pergeseran dari paradigma keadilan retributif (pembalasan) menuju keadilan restoratif (pemulihan). Keadilan restoratif berfokus pada penyembuhan hubungan yang rusak, rehabilitasi pelaku, dan partisipasi korban serta komunitas, yang mana secara fundamental lebih berbasis etika dan memiliki potensi lebih besar untuk memulihkan tatanan sosial ²⁰⁸¹. Reformasi hukum berbasis etika,

pada hakikatnya, adalah upaya mengembalikan "jiwa" (roh) pada "tubuh" hukum, sehingga ia kembali menjadi pemandu dan penjaga kemanusiaan.

Selain reformasi struktural, fondasi internal bagi kepatuhan dan kesadaran moral harus dibangun melalui sebuah model pendidikan yang integral: pendidikan spiritual-hukum. Model ini berbeda dari pendidikan agama yang bersifat ritualistik atau pendidikan hukum yang bersifat teknis. Pendidikan spiritual-hukum adalah sebuah upaya interdisipliner untuk menumbuhkan kesadaran transendental individu tentang hubungan antara ketaatan pada norma hukum dengan kesalehan spiritual. Tujuannya adalah menciptakan individu yang tidak taat hukum karena takut dihukum, tetapi karena melihat kepatuhan itu sebagai manifestasi dari ketakwaan dan kebertanggungjawaban spiritual kepada Tuhan dan sesama makhluk. Konsep ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad SAW yang menegaskan bahwa "sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niatnya" ²⁰⁸². Dalam kerangka ini, niat untuk menegakkan keadilan melalui hukum adalah ibadah itu sendiri.

Implementasi pendidikan spiritual-hukum mensyaratkan kurikulum yang mengintegrasikan studi hukum positif dengan filsafat hukum, etika, dan tasawuf. Mahasiswa hukum, misalnya, tidak hanya belajar tentang pasal-pasal Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, tetapi juga diajak untuk merefleksikan secara mendalam tentang esensi keadilan, kedermawanan, dan dampak sosial dari setiap pasal tersebut dari perspektif spiritualitas. Metode pengajarannya tidak lagi berbasis ceramah satu arah, melainkan

diskusi kritis, studi kasus, dan pembelajaran berbasis masalah yang menuntut analisis etis dan spiritual. Sebuah contoh, ketika mempelajari hukum lingkungan, siswa tidak hanya diajak memahami regulasi, tetapi juga merefleksikan konsep khalifah fil-ardh (khalifah di bumi) sebagai mandat spiritual untuk menjaga kelestarian alam. Integrasi ini bertujuan untuk membentuk karakter dan integritas para calon penegak hukum, yang pada akhirnya akan menghasilkan proses peradilan yang lebih berwibawa dan adil ²⁰⁸³, pendidikan spiritual-hukum berfungsi sebagai "vaksin" moral di tingkat individu, mencegah terjadinya penyimpangan sebelum perilaku itu bahkan memasuki ranah yuridis formal.

Krisis moral dan sosial tidak dapat diatasi oleh strategi tunggal. Penawarannya terletak pada sebuah sinergi holistik antara transformasi struktural dan pembangunan fondasi internal. Reformasi hukum berbasis etika berfungsi sebagai kerangka eksternal yang mengarahkan dan membatasi perilaku kolektif, menciptakan ekosistem di mana kebaikan dihargai dan kejahatan ditolak. Di sisi lain, pendidikan spiritual-hukum berfungsi sebagai mesin internal yang menggerakkan individu untuk secara sukarela mematuhi dan menegakkan nilai-nilai yang terkandung dalam kerangka eksternal tersebut. Tanpa reformasi hukum, pendidikan spiritual akan menjadi idealisme tanpa wadah; tanpa pendidikan spiritual, reformasi hukum akan成为一个 kosmetik belaka yang rapuh tanpa kepatuhan sukarela. Keduanya adalah sisi mata uang yang sama yang tak terpisahkan dalam sebuah proyek peradaban untuk membangun masyarakat yang tidak hanya tertib, tetapi juga

beradab dan bermartabat. Menyadari hal ini adalah langkah pertama yang krusial untuk keluar dari keputungan krisis dan merancang masa depan yang lebih baik bagi kemanusiaan.

Dialog dengan Filsafat Barat dan Sains

Titik Temu Metafisika Islam dan Filsafat Barat

Dalam peta epistemologi modern, seringkali digambarkan sebuah jurang pemisah yang tajam antara ranah keagamaan-metafisika dengan ranah ilmiah-filosofis, terutama yang ditelurkan oleh tradisi Barat. Narasi dominan yang mengemuka adalah salah satu ketegangan, bahkan pertarungan, di mana kebangkitan rasionalitas ilmiah seolah-olah melenyapkan ruang bagi diskursus transenden. Pandangan ini, bagaimanapun, merupakan penyederhanaan yang berbahaya dan mengaburkan sebuah realitas yang jauh lebih kaya: adanya dialog yang substansial dan potensial sinergis yang telah lama bergulir, khususnya antara metafisika Islam dan filsafat sains Barat. Dialog ini tidak berlangsung di ruang hampa, melainkan pada titik-titik krusial di mana keduanya sama-sama menghadapi batas-batas penjelasan dan berupaya merespons krisis makna yang mencengkeram peradaban kontemporer. Dua area di mana dialog ini menunjukkan relevansinya yang paling mendalam adalah dalam kritik bersama terhadap paham positivisme dan eksplorasi bersama atas hakikat kesadaran sebagai realitas ontologis primordial.

Positivisme, terutama dalam wujudnya yang disempurnakan sebagai positivisme logis, memposisikan diri sebagai puncak dari evolusi intelektual manusia, menggantikan teologi dan metafisika

sebagai tahapan yang primitif dan tidak ilmiah²⁰⁸⁴. Ajaran fundamentalnya, yang dipelopori oleh tokoh seperti Auguste Comte dan kemudian oleh lingkaran Wina, menyatakan bahwa satu-satunya bentuk pengetahuan yang bermakna adalah pengetahuan yang dapat diverifikasi secara empiris atau yang bersifat tautologis. Segala pernyataan tentang Tuhan, nilai-nilai, atau realitas metafisika dianggap tidak bermakna (meaningless) karena mustahil untuk dibuktikan kebenarannya melalui indra. Doktrin ini, meskipun memberikan kontribusi signifikan terhadap ketelitian ilmiah, pada akhirnya melahirkan monster epistemologis yang dikenal sebagai "scientisme" keyakinan bahwa metode ilmiah adalah satu-satunya jalur valid menuju kebenaran, dan bahwa segala realitas, pada dasarnya, dapat direduksi menjadi materi dan interaksinya.

Metafisika Islam, yang berakar pada ajaran al-Qur'an dan sunnah, menyajikan kritik fundamental yang tidak hanya bersifat teologis tetapi juga epistemologis terhadap fondasionisme positivistik ini. Islam tidak menolak pentingnya observasi empiris; justru, al-Qur'an secara berulang menyerukannya, "Dan dalam dirimu sendiri. Apakah kamu tidak memperhatikan?" (Q.S. al-Dzariyat: 21). Namun, Islam menolak klaim monopoli positivisme atas sumber kebenaran. Kerangka epistemologi Islam bersifat pluralistik, mengakui keberadaan dan validitas dari berbagai sumber pengetahuan yang saling melengkapi: wahyu sebagai sumber pengetahuan transenden dan tertinggi, akal ('aql) sebagai instrumen untuk menalar dan menafsirkan, indra sebagai jendela menuju dunia fisik, serta intuisi spiritual (kashf, dhawq) sebagai sarana untuk menyingkap hakikat-

hakikat yang lebih dalam ²⁰⁸⁵, kritik Islam terhadap positivisme bukanlah sebuah penolakan terhadap sains, melainkan sebuah penolakan terhadap tirani sains upaya untuk menempatkan ranah empiris dalam konteks makna yang lebih luas yang disediakan oleh wahyu dan metafisika. positivisme, dengan memusnahkan metafisika, pada hakikatnya telah merobek akar makna dari pohon pengetahuan, meninggalkan umat manusia terapung di lautan data tanpa kompas nilai tujuan ²⁰⁸⁶. Kritik ini menemukan pencerminannya dalam pemikiran Barat kontemporer, di mana filsafat post-positivis dan sosiologi ilmu pengetahuan mulai mengungkap kerentanan dan asumsi tersembunyi yang mendasari klaim objektivitas ilmiah yang absolut.

Titik temu paling kontemporer dan penuh potensi antara metafisika Islam dan filsafat sains Barat terletak pada eksplorasi ontologis kesadaran. Sains Barat, khususnya neurosains, telah mencapai pencapaian luar biasa dalam memetakan korelasi neural keberadaan kesadaran. Para ilmuwan dapat mengidentifikasi area otak yang aktif saat seseorang melihat warna merah, merasakan cinta, atau membuat keputusan. Namun, semua penjelasan ini yang sering disebut sebagai "masalah-masalah mudah" kesadaran gagal menjawab "masalah sulit" yang dirumuskan oleh filsuf David Chalmers: mengapa dan bagaimana proses-proses fisis di otak dapat menghasilkan pengalaman subjektif yang kualitatif, atau qualia? Mengapa ada "rasa menjadi" atau "ada sesuatu seperti" melihat warna merah, bukan sekadar pemrosesan informasi tentang gelombang cahaya dengan panjang tertentu ²⁰⁸⁷?

Upaya untuk menjelaskan kesadaran semata-mata sebagai produk sampingan (epiphenomenon) dari aktivitas otak yang kompleks serupa dengan upaya menjelaskan makna sebuah puisi hanya dengan menganalisis komposisi tinta dan jenis kertasnya. Pendekatan reduksionis-materialis ini, meski canggih, pada akhirnya menghadapi jalan buntu karena ia mencoba menjelaskan realitas subjektif (kesadaran) melalui lensa yang secara inheren objektif (materi). Di sinilah metafisika Islam menawarkan sebuah kerangka ontologis yang alternatif dan non-reduksionis.

Dalam kosmologi Islam, kesadaran bukanlah kemunculan yang terlambat dalam evolusi materi, melainkan aspek fundamental dari realitas itu sendiri, yang berakar pada sifat transenden dari Pencipta. Konsep Nafs (jiwa/dirinya sendiri) dalam al-Qur'an tidak dipahami sebagai sebuah fiksi atau abstraksi, melainkan sebagai realitas ontologis yang nyata, substansi spiritual yang menjadi kursi dari kesadaran, kehendak, dan moralitas. Al-Qur'an menyebutkan berbagai tingkatan dan kondisi nafs seperti al-nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali), al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), dan al-nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang membujuk pada kejahatan) yang menunjukkan sebuah tipologi psiko-spiritual yang jauh lebih kaya daripada sekadar status neurokimia ²⁰⁸⁸. Lebih fundamental lagi, konsep Ruh (roh) dinyatakan dalam al-Qur'an sebagai "urusan Tuhan" (amr Rabbi), sebuah entitas ilahi yang ditiupkan ke dalam tubuh fisik manusia, menjadikannya makhluk yang sadar dan bertanggung jawab ²⁰⁸⁹. Secara metafisik, Ruh dapat dipahami sebagai "tanda tangan" kesadaran ilahiah yang diwariskan

kepada ciptaan-Nya. Pandangan ini, yang dijelaskan secara mendalam oleh para pemikir Sufi seperti Ibn 'Arabi, memosisikan kesadaran manusia sebagai cerminan (mirat) yang secara potensial dapat merefleksikan kesadaran dan sifat-sifat Tuhan, "masalah sulit" kesadaran dalam tradisi Islam tidaklah menjadi masalah yang membingungkan, melainkan sebuah petunjuk yang jelas bahwa kesadaran bukanlah produk empiris, melainkan anugerah ontologis dari sumber transenden ²⁰⁹⁰. Hadis yang terkenal, "Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya," menunjukkan adanya jalur epistemologis langsung dari eksplorasi interior kesadaran menuju pemahaman akan realitas ultimate ²⁰⁹¹. Pendekatan ini menemukan resonansinya dengan munculnya kembali idealisme dan pannedalisme dalam filsafat Barat, yang semakin mempertanyakan asumsi materialisme dan menempatkan kesadaran kembali ke pusat realitas.

Sinergisitas antara kritik terhadap positivisme dan pemahaman ontologis kesadaran menggarisbawahi relevansi mendalam metafisika Islam dalam dialog global. Dengan membongkar kelemahan epistemologis positivisme, Islam membuka kembali pintu bagi diskursus metafisika yang sah. Selanjutnya, dengan menawarkan sebuah kerangka kerja yang koheren dan kaya untuk memahami kesadaran, tradisi Islam memberikan kontribusi substantif untuk menjawab salah satu pertanyaan paling mendalam yang dihadapi oleh sains dan filsafat modern. Dialog ini bukanlah tentang mengklaim kemenangan satu tradisi atas tradisi lain, melainkan tentang membangun jembatan intelektual yang

memungkinkan integrasi antara kebenaran objektif sains dengan kebenaran transenden wahyu, sebuah sintesis yang sangat diperlukan untuk menyembuhkan luka krisis makna dan menuju pada pemahaman 'ilm (pengetahuan) yang holistik dan komprehensif.

Potensi Integrasi Sains dan Hukum Malakuti

Dalam konteks perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer, integrasi sains dan prinsip etika berbasis tauhid menjadi isu yang semakin relevan, terutama dalam menghadapi tantangan global seperti eksploitasi sumber alam, bioetika, dan ketidakadilan struktural. Hukum Malakuti, yang merujuk pada kebijaksanaan ilahi (Ilm al-Malakut) dan keteraturan alam semesta yang divyata oleh Tuhan, menawarkan kerangka filsafati dan moral yang dapat menjadi jembatan antara kecenderungan objektivisme ilmu pengetahuan modern dengan nilai-nilai spiritual yang mengakar dalam tradisi Islam. Penelitian ini berupaya mengeksplorasi potensi integrasi tersebut, dengan fokus pada makna sains, nilai-nilai universalnya, dan bagaimana etika berbasis tauhid yakni kesatuan Tuhan dalam pemikiran dan tindakan dapat menjadi landasan moral bagi aktivitas ilmiah ²⁰⁹².

Sains, dalam esensinya, adalah upaya manusia untuk memahami struktur dan hukum alam semesta. Namun, dalam pendekatan Islam, sains tidak sekadar alat pengambilan keputusan teknis, tetapi juga bagian dari aktivitas ibadah (pengabdian) yang bertujuan mengungkap kebesaran Tuhan. Ayat Al-Quran yang menyatakan

bahwa langit dan bumi disusun dengan "adil" (25:2), serta hadis Nabi Muhammad SAW tentang "segala sesuatu bersujud kepada Allah" (HR. Al-Bukhari), menunjukkan bahwa semua realitas termasuk pengetahuan ilmiah berada dalam kerangka keteraturan ilahi. Konsep ma'rifat (pengetahuan spiritual) dalam tradisi Sufi menekankan bahwa ilmu semesta ('ilm al-kawni) harus dikembangkan bersama dengan ma'rifat al-ma'khud (pengetahuan tentang tujuan keberadaan), sehingga sains tidak semata-mata mengurus fenomena empiris, tetapi juga membuka jalan untuk melihat hikmah (kebijaksanaan) Tuhan dalam ciptaan ²⁰⁹³.

Filosof Islam modern, seperti Sayyid Muhammad Husayn al-Adl, menggarisbawahi bahwa sains harus menghindari reduksionisme materialistik dan mengakui bahwa kebenaran ilmiah selalu bersifat relatif, karena terbatas oleh persepsi manusia. Hal ini sejalan dengan prinsip tauhid, yang mengingatkan bahwa absolutisme pengetahuan manusia tidak mungkin dicapai, karena hanya Tuhan lah yang mengetahui "secara lengkap" (19:97). Dalam konteks ini, integrasi hukum Malakuti memerlukan etika sains yang menghargai keragaman penjelasan, transparansi, dan tanggung jawab sosial, sebagaimana dihimpun oleh Muhammad Iqbal dalam kritiknya terhadap sekularisme sains Barat yang memisahkan rasionalitas dari kesadaran religius ²⁰⁹⁴.

Etika ilmiah berbasis tauhid tidak sekadar prinsip moral, tetapi kerangka normatif yang memandu peneliti untuk menghindari penyimpangan seperti plagiarisme, manipulasi data, dan penggunaan teknologi untuk tujuan merusak. Dalam Al-Quran, ayat

"Janganlah kalian merusak di bumi" (7:56) memberi pesan bahwa penguasaan sains harus dilakukan dengan adab (kepatuhan moral), karena sains itu sendiri adalah amanah (amanat) yang diberikan Tuhan. Prinsip ini relevan dengan isu-isu seperti rekayasa genetik yang melanggar batas alami, penelitian senjata nuklir, atau eksploitasi ikan laut secara ekspansif, yang sering kali bermotivasi profit maksimalisme.

Kajian yang dilakukan oleh Journal of Islamic Ethics menunjukkan bahwa nilai syura (konsultasi) dalam tauhid mengharuskan sains diterapkan secara kolaboratif dan inklusif, menghormati hak-hak komunitas serta ekosistem ²⁰⁹⁵. Contoh praktisnya adalah penerapan sains dalam agroekologi, di mana prinsip khalifah (kepemimpinan manusia atas bumi, 2:30) ditegakkan melalui pertanian hijau berbasis pengetahuan lokal dan keberlanjutan, bukan eksploitasi ekstensif. Selain itu, prinsip maslahah (kebaikan umum) dalam hukum Islam mendorong para ilmuwan untuk mempertimbangkan konsekuensi sosial dan lingkungan setiap penelitian mereka, sekaligus memenuhi tanggung jawab filosofis seperti yang ditekankan oleh Ibn Khaldun bahwa ilmu pengetahuan harus melayani "kebaikan manusia" (maslahat al-insan) ²⁰⁹⁶.

Meski potensi integrasi sains dan hukum Malakuti melimpah, tantangan utamanya adalah kurangnya dialog antara komunitas ilmiah sekuler dengan ulama kontemporer. Program Islamic Scientific Ethics di Universitas Cairo, misalnya, mencoba menyelesaikan kevakuman ini dengan menjadikan konsep aql (akal) sebagai axiomatic dalam pendekatan ilmiah, sebagaimana diajarkan

oleh Averroes (Ibn Rushd) dalam *The Decisive Treatise* ²⁰⁹⁷. Di sisi lain, pendirian organisasi seperti International Institute of Islamic Thought (IIIT) telah menghasilkan panduan etika untuk peneliti yang ingin merujuk pada prinsip Maslahah dan Qiyas (analogi) dalam menganalisis isu-isu kontemporer, seperti AI dan bioinformatika ²⁰⁹⁸.

Integrasi sains dan hukum Malakuti bukan sekadar harmonisasi antara dua bidang, tetapi rekonstruksi paradigma pengetahuan yang mengakui Tuhan sebagai pusat alam semesta (tauhid al-kawni). Proses ini memerlukan reformasi kurikulum pendidikan Islam dan ilmu pengetahuan, serta platform multikultural untuk dialog antara para ilmuwan, ulama, dan masyarakat sipil. Dengan bernalar berdasarkan prinsip "Allah adalah Dzat yang Maha Bijaksana dan Maha Penyayang" (2:255), sains dapat menjadi medium untuk melaksanakan perintah Al-Quran, "Dan katakanlah: 'Kebenaran itu berasal dari Tuhanmu...'" (20:119), tidak hanya dalam ranah teori, tetapi juga praktik yang mencerahkan manusia dan alam raya.

Pendekatan Interdisipliner: Tasawuf, Fiqih, dan Sains

Dalam lanskap keilmuan kontemporer, fragmentasi pengetahuan telah menjadi sebuah paradigmatik yang tak terelakkan. Disiplin ilmu yang semakin mengkhusus sering kali menghasilkan menara-menara intelektual yang saling berjauhan, tidak mampu berkomunikasi secara efektif satu sama lain. Dalam konteks Islam, fenomena ini menimbulkan celah epistemologis yang signifikan

antara tiga pilar pemahaman fundamental: Sains sebagai kajian empiris atas alam raya (alam al-shahadah), Fiqih sebagai kerangka hukum dan etika praktikal yang bersumber dari syariat, serta Tasawuf sebagai jalan spiritual menuju pemahaman hakikat (ma'rifah). Ketiganya, yang seharusnya membentuk sebuah kesatuan kosmologi yang utuh, sering kali diposisikan secara antagonis atau paling tidak, apatetik. Pendekatan interdisipliner, yang didasarkan pada epistemologi integratif dan diaktualisasikan melalui kolaborasi keilmuan, muncul sebagai sebuah imperatif metodologis untuk menawirkan kembali keutuhan tersebut. Tulisan ini akan mengkaji secara mendalam kerangka teoretis dan praktis dari sintesis Tasawuf, Fiqih, dan Sains, menegaskan bahwa harmoni di antaranya bukan sekadar kemungkinan historis, melainkan sebuah kebutuhan ontologis untuk peradaban Islam yang holistik dan relevan.²⁰⁹⁹

Fundamental dari pendekatan ini adalah konstruksi sebuah epistemologi integratif yang menolak dikotomi kartesian antara reason dan faith, atau antara objektivitas ilmiah dan subjektivitas spiritual. Epistemologi ini berakar pada pemahaman Islam bahwa sumber segala pengetahuan adalah tunggal, yaitu wahyu ilahi, yang menyingkapkan dirinya melalui dua "tuturan" (speech) agung: Al-Qur'an sebagai firman teks-teks (ayat al-qur'aniyah) dan alam semesta sebagai tanda-tanda empiris (ayat al-kauniyah).²¹⁰⁰ Dalam perspektif ini, Sains tidaklah netral value-free; ia adalah upaya manusia untuk menginterpretasi "ayat-ayat kauniyah" tersebut. Al-Qur'an secara eksplisit mengajak umat manusia untuk

merenungkan ciptaan, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): 'Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka'." ²¹⁰¹. Ayat ini menghubungkan secara langsung aktivitas intelektual (fikir) dengan kesadaran spiritual (dzikir) dan kesadaran etis (du'a)). Di sinilah peran Fiqih dan Tasawuf menjadi krusial. Fiqih memberikan kerangka etika dan adab bagi para ilmuwan, menjamin bahwa eksplorasi ilmiah tidak menyimpang dari tujuan luhur untuk kemaslahatan (maslahah) dan tidak menimbulkan kerusakan (mafsadah). ²¹⁰² Sementara itu, Tasawuf menanamkan niat (niyyah) yang sakral dalam setiap usaha ilmiah, mengubahnya dari sekadar pencarian kekuasaan atas alam menjadi sebuah bentuk ibadah untuk mengagungkan keagungan Sang Pencipta. Ilmu pengetahuan yang dibumbui kesadaran sufi akan melahirkan rasa takjub dan kehambaan, bukan kesombongan intelektual, sebuah visi yang dengan gigih diperjuangkan oleh pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr dalam konsep "sains sakral". ²¹⁰³

Dari fondasi epistemologis tersebut, kolaborasi keilmuan dapat diwujudkan dalam berbagai ranah praktis, melampaui diskursus teoretis semata. Model kolaborasi ini bukanlah sekadar tim ilmuwan dari berbagai disiplin yang bekerja dalam proyek yang sama, melainkan sebuah dialektika pemikiran di mana setiap disiplin

membentuk dan memurnikan perspektif disiplin lainnya. Sebagai contoh, dalam menghadapi krisis ekologi global, Sains menyediakan data empiris yang tajam mengenai pemanasan global, deforestasi, dan kepunahan spesies. Namun, data semata tidak cukup untuk mendorong perubahan perilaku. Fiqih Islam, dengan prinsipnya tentang menjaga kehidupan (hifaz an-nafs), harta (hifaz al-mal), dan keturunan (hifaz an-nasl), dapat dikembangkan lebih lanjut menjadi sebuah fiqih lingkungan (fiqh al-bi'ah) yang memberikan dasar hukum dan kewajiban moral bagi konservasi.²¹⁰⁴ Tetapi, lapisan terdalam dari motivasi perubahan datang dari etos spiritual Tasawuf, yang memandang alam semesta sebagai sebuah manifestasi dari keindahan dan kekuasaan Allah (Tajalli), sebagai amanah yang harus dijaga dengan penuh rasa cinta dan kasih sayang (mahabbah), bukan sebagai sumber daya yang dieksploitasi secara rakus. Pandangan sufistik ini mengubah hubungan manusia-alam dari subjek-objek menjadi sebuah relasi yang penuh kehormatan dan spiritualitas.²¹⁰⁵ Sinergi tiga pilar ini menghasilkan sebuah respons yang jauh lebih komprehensif dan kuat daripada yang bisa ditawarkan oleh masing-masing disiplin secara tunggal.

Lebih jauh lagi, kolaborasi ini juga berpotensi merevolusi bidang seperti psikologi dan kedokteran. Psikologi modern, dengan pendekatan behaviorisme dan kognitivisme-nya, telah berhasil memetakan banyak aspek fungsi mental, namun sering kali mengabaikan dimensi transpersonal dan spiritual jiwa. Di sinilah khasanah ilmu Tasawuf, dengan peta terperinci tentang nafs (ego, diri), tingkatanannya (maqamat), dan penyakit-penyakit

spiritualnya (marad al-qalb), dapat menawarkan sebuah kerangka kerja yang lebih holistik untuk terapi jiwa. Konsep-konsep seperti muraqabah (meditasi), muhasabah (introspeksi), dan tawakkul (penyerahan diri) dapat diintegrasikan secara metodis ke dalam praktik klinis modern, menciptakan apa yang dapat disebut sebagai "psikoterapi Islam".²¹⁰⁶ Di sisi lain, Fiqih memberikan bingkai etika yang ketat untuk praktik medis, seperti dalam kasus bioetika, penentuan akhir hayat, dan rekayasa genetika, memastikan bahwa kemajuan teknologi tidak melanggar kehormatan insani dan prinsip-prinsip ilahi. Para ulama fikih klasik seperti Imam Al-Ghazali dalam lhya' 'Ulum al-Din telah menunjukkan contoh klasik sintesis ini, di mana diskusi tentang kedokteran dinilai tidak hanya dari segi efikasi teknis, tetapi juga dari segi kesesuaiannya dengan tujuan spiritual dan etis kehidupan seorang muslim.²¹⁰⁷ Oleh karena itu, kolaborasi ini bukanlah upaya untuk "meng-Islamkan" sains modern secara superfisial, melainkan sebuah proses otopoiesis intelektual, di mana sebuah wacana ilmiah yang otentik dan berkarakter Islam lahir dari interaksi dinamis tiga tradisi pengetahuan tersebut.²¹⁰⁸

Pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan Tasawuf, Fiqih, dan Sains bukanlah sebuah proyek akademis yang sekadar eklektik atau nostalgia terhadap kejayaan masa lalu. Ia adalah sebuah jawaban visioner terhadap fragmentasi krisis modern krisis makna, krisis lingkungan, dan krisis spiritual. Epistemologi integratif menyediakan fondasi filosofis yang menegaskan persatuan sumber dan tujuan pengetahuan, sementara model kolaborasi keilmuan menawarkan metodologi praktis untuk menyelesaikan masalah-

masalah kompleks zaman now. Secara esensial, Sains tanpa bimbingan Fiqih dapat menjadi tirani yang kejam, dan tanpa cahaya Tasawuf dapat menjadi keangkuhan yang buta. Sebaliknya, Fiqih tanpa wawasan Sains akan menjadi doktrin yang kaku, dan tanpa ruh Tasawuf akan menjadi ritual yang kosong. Sintesis ini mengembalikan pengetahuan ke posisinya yang sakral: sebagai sarana untuk memahami keagungan Pencipta, menjaga keseimbangan ciptaan, dan menuntut jiwa menuju kesempurnaannya. Inilah harapan bagi lahirnya sebuah peradaban Islam yang tidak hanya unggul secara intelektual dan teknologis, tetapi juga kaya secara spiritual dan bertanggung jawab secara etis, sebuah peradaban yang mampu menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta.²¹⁰⁹

Kritik terhadap Materialisme dan Sekularisme Reduksionisme Materialistik dan Kegagalan Etika

Dalam pergulatan filsafat kontemporer, materialisme dan sekularisme telah menempati posisi sentral sebagai kerangka epistemologis dan ontologis yang dominan, khususnya sejak era Pencerahan (Enlightenment). Paham materialisme, dalam bentuknya yang paling radikal, mengasumsikan bahwa hanya realitas fisik yang eksis; segala bentuk eksistensi, termasuk kesadaran, moralitas, dan pengalaman spiritual, direduksi menjadi fenomena biologis atau neurokimia belaka²¹¹⁰. Reduksionisme semacam ini tidak hanya menimbulkan distorsi dalam pemahaman tentang hakekat manusia, tetapi juga menciptakan krisis etis yang mendalam, sebagaimana kini tampak dalam gejala-gejala sosial

modern seperti alienasi, keterasingan moral, dan krisis makna eksistensial ²¹¹¹. Dalam wacana ilmu pengetahuan modern yang didominasi oleh pendekatan empiris dan rasional-formal, dimensi transenden yang pernah menjadi poros pemikiran etis dan kosmologis dalam tradisi metafisika dan agama disingkirkan secara sistematis. Akibatnya, manusia tidak lagi dipahami sebagai ens spiritualis yang memiliki dimensi hubungan dengan Yang Ilahi, melainkan sebagai entitas biologis yang berfungsi dalam kerangka mekanika material dan kepentingan utilitarian semata.

Reduksionisme materialistik, seperti yang dikembangkan oleh para fisikalis dan neurofilosof kontemporer antara lain Daniel Dennett dan Patricia Churchland mengklaim bahwa kesadaran (consciousness) hanyalah ilusi yang dihasilkan oleh jaringan neuron di otak ²¹¹². Dalam paradigma ini, semua pengalaman subjektif, termasuk cinta, moral, dan bahkan pengalaman religius, dijelaskan sebagai hasil dari evolusi dan seleksi alam. Namun, reduksi semacam ini menghadirkan paradoks: jika semua pemikiran, termasuk penilaian ilmiah itu sendiri, hanyalah produk evolusi yang bertujuan bertahan hidup, maka validitas rasional argumentasi ilmiah menjadi terasing dari klaim kebenaran objektif. Karl Popper pernah memperingatkan tentang "pengkhianatan terhadap akal" dalam bentuk naturalism ekstrem yang mengidentikkan semua pengetahuan dengan produk biologis ²¹¹³. Apabila etika hanya dilihat sebagai mekanisme adaptif yang memfasilitasi kooperasi sosial, maka fondasi objektivitas moral runtuh. Tidak ada lagi alasan kuat untuk mengatakan bahwa keadilan lebih baik daripada

penindasan, atau bahwa kebenaran lebih bernilai daripada kebohongan, jika semua itu semata-mata merupakan konstruksi evolusioner untuk kelangsungan hidup kelompok.

Dalam tradisi pemikiran Islam, pendekatan ini dikritik secara tegas karena mengabaikan dimensi fitrah dan ruh dalam manusia. Al-Quran menegaskan bahwa manusia diciptakan dengan ruh yang ditiupkan langsung oleh Allah, dan fitrah (kondisi asal manusia yang cenderung kepada kebenaran dan Tuhan) menjadi dasar moralitas yang universal (Q.S. ar-Rūm:30)²¹¹⁴. Dalam perspektif Ibn Sina dan Al-Ghazali, jiwa (nafs) bukanlah produk otak, melainkan entitas yang transenden yang memiliki kemampuan untuk mengakses realitas metafisik melalui intuisi dan penyucian hati (tazkiyat al-nafs)²¹¹⁵. Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan: "Sesungguhnya dalam jasad manusia terdapat segumpal daging, apabila ia baik maka baiklah seluruh tubuh; apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)" (Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim). Narasi ini menunjukkan bahwa etika dan spiritualitas berakar pada dimensi transenden yang tidak dapat diukur dengan alat sains empiris namun sangat nyata dalam pengalaman manusia.

Kegagalan etika dalam kerangka sekular-materialis semakin terasa dalam masyarakat modern yang ditandai oleh hiper-individualisme, konsumerisme, dan disintegrasi komunitas. Zygmunt Bauman menggambarkan kondisi ini sebagai "masyarakat cair" (liquid modernity), di mana hubungan sosial menjadi sementara, komitmen moral rapuh, dan makna eksistensial terus berubah-ubah²¹¹⁶. Tanpa dasar transenden, etika menjadi

relativistik apa yang dianggap "baik" adalah hasil perjanjian sosial atau preferensi subjektif, bukan refleksi dari nilai-nilai objektif yang bersifat abadi. Hal ini menciptakan krisis kemanusiaan modern, bukan dalam arti kelangkaan sumber daya, melainkan dalam keruntuhan makna: manusia menjadi makhluk yang konsumtif, bukan makhluk yang berakhlak; masyarakat menjadi efisien, tetapi kehilangan jiwa.

Dalam konteks ini, pemikiran filsafat Islam menawarkan alternatif yang holistik. Menurut Seyyed Hossein Nasr, krisis kemanusiaan saat ini adalah krisis spiritual yang berakar pada pengabaian terhadap "ilmu suci" (*scientia sacra*), yakni pengetahuan yang mengintegrasikan dimensi intelektual, moral, dan spiritual²¹¹⁷. Pemulihan makna transenden tidak hanya penting bagi kehidupan religius, tetapi juga bagi etika publik, ekologi, dan stabilitas sosial. Tanpa mengembalikan manusia ke tempatnya sebagai khalifah di muka bumi yang memiliki tanggung jawab moral kepada Sang Pencipta dan seluruh ciptaan modernitas akan terus menghasilkan kemajuan teknologis tanpa kedewasaan moral yang seimbang.

Kritik terhadap reduksionisme materialistik bukanlah penolakan terhadap sains, melainkan seruan untuk memperluas epistemologi ilmiah agar mampu mencakup dimensi transenden tanpa melanggar kaidah rasionalitas. Tugas intelektual di abad ke-21 bukan hanya mendalami kode genetik atau algoritma kecerdasan buatan, tetapi juga merenungkan kembali pertanyaan mendasar: Apa itu manusia? Apa tujuan hidup? Dan bagaimana kita

bertanggung jawab secara etis di tengah dunia yang semakin kompleks? Dalam konteks ini, dialog antara ilmu dan iman bukan sekadar kemungkinan, melainkan kebutuhan eksistensial.

Sekularisme dan Hilangnya Dimensi Spiritual

Dalam arus transformasi peradaban modern, sekularisme telah muncul sebagai paradigma dominan yang membentuk tatanan sosial, politik, dan hukum di berbagai negara. Ia tidak sekadar merepresentasikan pemisahan agama dari kekuasaan negara, tetapi lebih jauh lagi, ia menandai suatu epistemologisasi rasionalitas yang menempatkan pengalaman manusia di luar wilayah transenden. Dalam kerangka pemikiran kritis kontemporer, sekularisme dapat dipahami sebagai proses yang tidak hanya mengubah struktur institusional, melainkan juga merombak fondasi ontologis dan etis dari kehidupan bersama²¹¹⁸. Pada tingkat paling dalam, sekularisme mengakibatkan dislokasi moral yang luas, ketika dimensi spiritual yang sebelumnya menjadi kompas etika kolektif secara sistematis dieksklusi dari domain publik. Proses ini, yang sering dikaitkan dengan proyek pencerahan (Enlightenment), berakibat pada terfragmentasinya relasi antara hukum dan nilai, serta memunculkan krisis identitas moral dalam masyarakat modern.

Salah satu konsekuensi teoretis terpenting dari sekularisme adalah pemisahan hukum dari nilai-nilai transenden. Dalam tatanan modern, hukum tidak lagi dipandang sebagai ekspresi dari ketertiban ilahi atau nilai-nilai moral objektif, melainkan sebagai

produk kontrak sosial yang bersifat konvensional dan instrumental. Max Weber, dalam analisisnya tentang rasionalisasi sosial, menggambarkan proses ini sebagai bagian dari "pengusiran dewa-dewa" dari kehidupan publik, di mana otoritas hukum beralih dari legitimasi religius ke legitimasi prosedural dan rasional-formal ²¹¹⁹. Dalam konteks ini, hukum menjadi teknokratis fokus pada prosedur, efisiensi, dan ketertiban sementara otoritas moral dilepaskan ke wilayah privatitas. Implikasi dari pemisahan ini sangat mendalam: hukum kehilangan nalar etisnya dan berubah menjadi alat kontrol, bukan sarana pembentukan karakter. Sebagaimana dikemukakan oleh Alasdair MacIntyre, masyarakat yang memisahkan hukum dari moralitas mengalami "kebingungan moral" (moral confusion), di mana klaim nilai menjadi subjektif dan tidak dapat dipertahankan secara rasional ²¹²⁰. Tanpa akar dalam tradisi normatif yang koheren, masyarakat mengalami disintegrasi etis dan menghadapi dilema kolektif dalam menentukan apa yang adil, benar, dan bermakna.

Dampak sosial dan moral dari peminggiran dimensi spiritual ini terlihat dalam berbagai gejala patologis masyarakat kontemporer: alienasi, nihilisme eksistensial, dan keruntuhan komunitas etis. Ketika spiritualitas direduksi menjadi urusan privat, ruang publik kehilangan sumber inspirasi moral yang mampu melampaui kepentingan individu. Robert N. Bellah dan rekan-rekannya dalam karyanya *Habits of the Heart* menunjukkan bahwa individualisme ekstrem yang berkembang pesat dalam masyarakat sekular menggerus rasa tanggung jawab kolektif dan solidaritas sosial ²¹²¹.

Manusia modern menjadi "atom yang terasing," terpisah dari komunitas, sejarah, dan transendensi. Konsekuensinya, moralitas mengalami degradasi menjadi "ekspresi perasaan" atau preferensi pribadi, bukan kewajiban objektif. Dalam konteks ini, nilai-nilai seperti keadilan, kasih sayang, dan kejujuran tidak lagi dianggap sebagai kewajiban universal, melainkan sebagai pilihan lifestyle. Fenomena ini memperdalam krisis spiritual yang tidak hanya memengaruhi individu, tetapi juga melemahkan jaringan sosial yang menjadi fondasi masyarakat yang sehat.

Dalam perspektif Islam, pemisahan hukum dari nilai-nilai spiritual bertentangan secara fundamental dengan epistemologi syariah. Al-Quran secara tegas menegaskan bahwa hukum (syariah) bukanlah produk konvensi manusia, melainkan wahyu ilahi yang mengintegrasikan dimensi hukum, etika, dan spiritual. Firman Allah dalam Surah Al-Ma'idah ayat 48 menyatakan: "Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'an) dengan membawa kebenaran, membenarkan kitab yang sebelumnya dan sebagai pelindung bagi kitab-kitab itu." Ayat ini menunjukkan bahwa hukum ilahi memiliki fungsi protektif terhadap nilai-nilai moral dan kebenaran, serta menjadi sumber integratif bagi kehidupan umat manusia. Lebih lanjut, dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Aku tinggalkan pada kalian dua perkara, selama kalian berpegang teguh padanya, kalian tidak akan sesat: Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya."²¹²² Dua sumber ini tidak hanya mengatur ibadah, tetapi juga menjadi fondasi hukum dan moral dalam kehidupan sosial, dalam wawasan

Islam, hukum dan nilai tidak dapat dipisahkan karena keduanya berasal dari satu sumber wahyu yang memberikan otoritas etis kepada tatanan sosial.

Pemikiran filsafat Islam kontemporer, sebagaimana dikemukakan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, menegaskan bahwa sekularisme bukan sekadar fenomena sosial-politik, melainkan gejala metafisika yang mencerminkan hilangnya tata nilai berbasis tauhid. Al-Attas menyebut sekularisme sebagai bentuk demonisasi pengetahuan, di mana ilmu pengetahuan dilepaskan dari dimensi spiritual dan diarahkan hanya untuk kepentingan materi²¹²³. Dalam pandangan ini, sekularisme menghasilkan suatu paradigma ilmu yang fragmentaris dan instrumental, yang gagal membentuk insan kamil manusia yang seimbang antara intelek, moral, dan spiritual. Oleh karena itu, pemulihan dimensi spiritual dalam tatanan hukum dan sosial bukan sekadar tindakan konservatif, tetapi merupakan keharusan eksistensial bagi kelangsungan peradaban yang bermakna.

Dalam konteks global saat ini, di mana tantangan etika muncul dalam bentuk krisis ekologis, ketidakadilan struktural, dan krisis identitas, penting untuk merenung kembali hubungan antara hukum dan nilai. Keberadaan hukum tanpa dasar spiritual menghasilkan tatanan yang efisien namun tidak adil, stabil namun tidak beretika. Sebaliknya, integrasi spiritualitas dalam kerangka hukum tidak berarti teokrasi, melainkan mengembalikan dimensi moral ke dalam proses pengambilan keputusan publik. Model seperti ini tidak hanya relevan bagi masyarakat muslim, tetapi juga

dapat menjadi kontribusi epistemologis bagi masyarakat sekular yang sedang mengalami krisis legitimasi moral.

Sekularisme dalam bentuk ekstremnya bukanlah solusi akhir bagi modernitas, tetapi justru menjadi salah satu sumber krisis spiritual dan moral abad ke-21. Pemulihan dimensi spiritual dalam kehidupan bersama bukanlah regresi ke masa pramodern, melainkan upaya kritis untuk mengembalikan keseimbangan antara rasionalitas, etika, dan transendensi. Sebuah masyarakat yang ingin bertahan secara bermakna harus mampu mengintegrasikan hukum dengan nilai, dan kekuasaan dengan spiritualitas dalam kerangka yang inklusif, dialogis, dan berakar pada tradisi normatif yang hidup.

Fiqih Malakuti sebagai Alternatif Humanisme Ilahi

Krisis makna yang melanda peradaban modern, yang diakibatkan oleh dominasi epistemologi sekuler-materialistis, telah melahirkan bentuk humanisme yang terfragmentasi dan dekanturnis. Humanisme, dalam varian Baratnya, berhasil membebaskan manusia dari tirani dogma religius, namun pada saat yang sama mengurungnya dalam sangkar baru: tirani nafsu, egoisme, dan materialisme yang tak berujung²¹²⁴. Manusia direduksi menjadi homo economicus atau sekadar agen biokimia, dilucuti dari dimensi transendental yang menjadi jantung eksistensinya. Dalam titik nadir ini, wacana Islam menawarkan sebuah kerangka alternatif yang mendalam, bukan melalui sekadar apologetika, tetapi dengan mengusulkan sebuah paradigma hukum dan etika yang holistik. Paradigma ini dapat dikonseptualisasikan sebagai "Fiqih Malakuti,"

sebuah kerangka epistemologis-hukum yang tidak hanya mengatur tataran dunia (al-mulk) tetapi juga mengaitkannya secara hakiki dengan tataran gaib (al-malakut). Fiqih Malakuti, dengan menempatkan manusia sebagai makhluk spiritual (insan ruhani) dan menancapkan seluruhnya pada fondasi tauhid, muncul sebagai sebuah formula otentik dan komprehensif untuk "Humanisme Ilahi," sebuah humanisme yang memuliakan manusia bukan karena dirinya sendiri, melainkan karena titah ilahi yang tertanam dalam hakikatnya.

Secara fundamental, landasan filosofis Fiqih Malakuti berawal dari sebuah ontologi antropologis yang spesifik: manusia sebagai makhluk spiritual yang memiliki dimensi ganda, yaitu jasadi dan ruhani. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan bahwa penciptaan Adam melampaui penciptaan makhluk lainnya dengan peniupan roh (roh minhu) dari Tuhan²¹²⁵. Roh ini bukanlah sekedar energi hayati, melainkan percikan ilahi, sebuah dimensi malakuti yang menghubungkan manusia secara langsung dengan sumber transendental realitas. Dalam perspektif ini, manusia bukanlahlahal tubuh fisik yang memiliki roh, melainkan roh ilahi yang sementara berwujudkan dalam raga. Frithjof Schuon, seorang filsuf perenialis, menegaskan bahwa "dignitas intima manusia terletak pada jiwanya yang immaterial, yang mencerminkan sifat-sifat ilahi"²¹²⁶, Fiqih Malakuti berbeda kualitatif dari fiqih konvensional yang cenderung berfokus pada regulasi perilaku eksternal ('amalayah). Ia adalah jurisprudensi yang menempatkan pemurnian jiwa (tazkiyatun nafs) dan peningkatan spiritual sebagai tujuan tertinggi hukum. Setiap

hukuman, setiap transaksi, dan setiap ritual dievaluasi tidak hanya berdasarkan validitas formalnya, tetapi juga berdasarkan dampaknya terhadap kesehatan dan pertumbuhan roh insani. Ia menjawab pertanyaan yang lebih dalam: "Apakah perbuatan hukum ini mendekatkan manusia pada kesucian malakutinya atau justru menenggelamkannya lebih dalam dalam lumpur duniawi (mulk)?"

Berdasarkan ontologi spiritual ini, Fiqih Malakuti kemudian membangun strukturnya di atas fondasi epistemologis yang tak tergoyahkan: tauhid. Tauhid, dalam kerangka ini, bukan sekadar pernyataan teologis tentang keesaan Tuhan, melainkan sebuah prinsip revolusioner yang membebaskan dan memuliakan. Keesaan Tuhan (Tauhid al-Uluhiyyah) secara logis meniscayakan kebersamaan kemanusiaan (Tauhid al-Ummah); jika hanya ada satu Pencipta, maka seluruh manusia adalah saudara di bawah naungannya. Hal ini menghancurkan semua bentuk tirani berbasis ras, suku, atau kekuasaan material, dan menegaskan kembali martabat universal manusia sebagai khalifah fil ardh wakil Tuhan di muka bumi²¹²⁷. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak-anak Adam"²¹²⁸. Kemuliaan ini bersifat hakiki dan bawaan, bukan pemberian dari negara, ideologi, atau masyarakat. Fiqih Malakuti adalah penjabaran operasional dari prinsip tauhid ini dalam ranah sosial-hukum. Ia melihat adanya kesetaraan (musawah) dan keadilan ('adl) sebagai manifestasi dari tauhid, sementara kezaliman (zulm) dan eksploitasi sebagai bentuk syirik menyekutukan Tuhan dengan kepentingan hawa nafsu atau

kekuasaan tirani. William C. Chittick, dalam kajian mendalamnya tentang pemikiran Ibnu 'Arabi, menggarisbawahi bahwa pandangan kosmologis Islam memandang realitas sebagai tanda-tanda (ayat) dari Tuhan; oleh karena itu, sistem hukum yang benar harus mampu membaca tanda-tanda ini dan mengarahkan manusia kembali kepada sumbernya, bukan sebaliknya²¹²⁹, humanisme berbasis tauhid ini tidak menjadikan manusia sebagai pusat segalanya, melainkan menempatkannya pada posisi yang paling mulia di dalam tatanan ciptaan, yang menjadi pemimpin (ra'in) sekaligus pelayan (khadim) bagi eksistensi lainnya.

Dari perspektif metodologis, implementasi Fiqih Malakuti menandai pergeseran signifikan dari pendekatan fiqih tekstual-formal ke fiqih purposif-spiritual. Imam Al-Ghazali, dalam karya monumentalnya *Ihya' 'Ulum al-Din*, telah meletakkan dasar pemikiran ini dengan menekankan bahwa kualitas sebuah ibadah sangat bergantung pada niat dan keadaan spiritual pelakunya, bukan hanya pada gerakan lahiriyah semata²¹³⁰. Fiqih Malakuti mengambil prinsip ini melampaui ranah ibadah mahdhah dan menerapkannya pada seluruh aspek kehidupan. Sebagai contoh, dalam hukum ekonomi, Fiqih Malakuti tidak hanya bertanya, "Apakah akad ini sah secara syara'?" tetapi melangkah lebih jauh dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis: "Apakah model ekonomi ini mendorong keserakahan yang merusak jiwa (al-qalb)? Apakah ia menciptakan ketimpangan struktural yang merupakan bentuk kezaliman systemic? Apakah ia memungkinkan terwujudnya solidaritas sosial dan kebersamaan yang merupakan cerminan

rahmat ilahi?" Ini adalah sebuah terobosan yang menyintesis antara maqasid al-shari'ah (tujuan-tujuan syariat) dengan psikologi spiritual. Seyyed Hossein Nasr, seorang sarjana terkemuka tentang sains dan spiritualitas Islam, mengkritik keras epistemologi modern yang telah menghilangkan "ilmu suci" pengetahuan yang menghubungkan fenomena fisik dengan realitas metafisik²¹³¹. Fiqih Malakuti, pada hakikatnya, adalah upaya untuk mengembalikan dimensi suci tersebut kedalam disiplin ilmu hukum, menjadikannya tidak hanya sebagai alat kontrol sosial, melainkan sebagai wahana transformasi spiritual kolektif umat manusia.

Fiqih Malakuti bukanlah sekadar sebuah istilah baru atau eklasisi teologis semata, melainkan sebuah tawaran paradigmatic yang mendalam untuk merespons kebuntuan peradaban modern. Ia adalah sebuah sintesis cerdas antara ketajaman hukum Islam, kedalaman spiritualitas Tasawuf, dan urgensi kemanusiaan yang universal. Dengan memposisikan kembali manusia sebagai entitas spiritual yang memiliki tautan tak terputus dengan alam malakut, Fiqih Malakuti menawarkan sebuah "Humanisme Ilahi" yang autentik. Humanisme ini tidak memuliakan manusia dengan cara menyerapnya dalam relativisme, melainkan dengan mengangkatnya ke panggung sejarah sebagai agen transendental yang bertanggung jawab atas pemeliharaan keseimbangan dan kebaikan di muka bumi, semata-mata karena dan melalui kesadaran akan keesaan Penciptanya. Dalam sebuah dunia yang terus-menerus mencari, namun seringkali tersesat dalam definisi tentang martabat, Fiqih Malakuti hadir sebagai sebuah kompas yang menunjukkan arah

pulang ke rumah spiritual asal manusia, yang sekaligus menjadi jalan menuju terwujudnya peradaban yang benar-benar insani dan berkeadilan.

Kontribusi Fiqih Malakuti bagi Pembaruan Hukum Islam Reformulasi Fiqih Kontemporer

Fiqih Malakuti, sebuah kerangka epistemologis yang bersumber dari pemahaman akan realitas gaib ('ālam al-malakūt), menawarkan sebuah paradigma transformatif bagi pembaruan hukum Islam. Berbeda dengan fiqh konvensional yang cenderung berakar pada teks dan metodologi ushul fiqh yang bersifat historis, Fiqih Malakuti menawarkan sintesis antara kepastian syar'i (al-yaqīn al-shar'ī) dan penggalian hakikat spiritual yang melampaui bentuk lahiriah perundangan. Kontribusi utamanya terletak pada kemampuan merumuskan kembali hukum Islam tidak sekadar sebagai respons terhadap konteks temporal, melainkan sebagai manifestasi dari keterikatan hukum tersebut dengan tatanan kosmik ilahiyah. Pendekatan ini mendorong reformulasi fiqh kontemporer melalui dua jalur krusial: penajaman kembali tujuan-tujuan syariat (maqāṣid al-sharī'ah) dan integrasi mendalam akan dimensi batiniah (baṭīn) sebagai komponen non-terpisahkan dari penilaian hukum. Dalam kerangka global yang kompleks, paradigma ini menjadi relevan dengan menekankan pada pemahaman takdir, realitas Nama Ruh, dan keabsahan bimbingan seorang guru mursyid sebagai peta navigasi spiritual-intelektual.

Maqāṣid al-sharī'ah, yang secara klasik dirumuskan oleh para ulama seperti Imam al-Ghazali dan al-Syatibi dalam karya

monumentalnya, *Al-Muwafaqat fī Uṣūl al-Sharī'ah* ²¹³², telah menjadi pangkal tolak pemikiran hukum Islam progresif. Namun, Fiqih Malakuti membawa penajaman *maqāṣid* ke level ontologis, tidak lagi terbatas pada kepentingan duniawi. Penajaman ini terwujud dengan memahami bahwa *maqāṣid* seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk mencapai tujuan tertinggi: kesesuaian hakiki dengan takdir Ilahi yang mengatur alam semesta. Pemahaman akan takdir di sini bukanlah fatalisme yang pasif, melainkan sebuah kesadaran metafisik bahwa hukum yang sejati harus beresonansi dengan flow kausalitas ilahiah yang menggerakkan segala sesuatu menuju tujuannya masing-masing (*ghāyah*). Seorang faqih malakuti melihat kehancuran lingkungan, misalnya, bukan sekadar pelanggaran terhadap *hifdh al-mal* atau *hifdh al-nafs* dalam pemahaman materialistik, melainkan sebagai bentuk ketidakselarasan manusia dengan perannya sebagai khalifah *fi al-ardh* dalam tatanan takdir kosmik yang telah ditetapkan Allah untuk keseimbangan alam (*mīzān*) ²¹³³, fiqh lingkungan yang dihasilkan tidak lagi bersifat antroposentris utilitarian, melainkan kosmosentris-spiritual, yang menempatkan moralitas ekologis sebagai cerminan dari ketundukan pada hukum Tuhan yang tertanam dalam realitas itu sendiri.

Lebih lanjut, penajaman *maqāṣid* melalui lensa malakuti mendorong perluasan cakupannya untuk menyertakan tujuan-tujuan transenden seperti *tazkiyah al-nafs* (pensucian jiwa) dan *ma'rifatullah* (mengenal Tuhan). Dalam perspektif ini, sebuah

hukum dinilai tidak hanya dari dampak sosial-ekonominya, tetapi juga dari kontribusinya terhadap evolusi spiritual manusia. Undang-undang yang secara teknis memenuhi kriteria syariat tetapi justru memupuk materialisme, ketamakan, dan kekeruhan hati akan dianggap gagal mencapai maqāṣid sejati. Sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadis yang mendasar, "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niatnya" ²¹³⁴. Fiqih Malakuti membawa hadis ini dari ranah etika individual ke dalam ranah perancangan legislasi publik: nias kolektif sebuah hukum menjadi ukuran keberhasilannya, dan nias yang tertinggi adalah yang mengarahkan manusia kepada kesadaran akan Sang Pencipta.

Integrasi dimensi batin adalah puncak dari kontribusi Fiqih Malakuti. Sementara fiqh tradisional lebih berfokus pada keabsahan eksternal tindakan (ṣaḥīḥ al-fi'l), Fiqih Malakuti menempatkan kualitas batiniah (ṣalāḥ al-qalb) sebagai acuan utama. Kunci dari integrasi ini terletak pada pemahaman akan "Nama Ruh", sebuah istilah yang mengacu pada esensi spiritual yang ditiupkan Allah ke dalam manusia. Al-Qur'an menyatakan, "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang roh. Jawablah: 'Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" ²¹³⁵. Dalam perspektif tasawuf, "sedikit pengetahuan" ini bukan berarti tidak dapat dipahami, melainkan mengisyaratkan bahwa hakikat Ruh hanya dapat diakses melalui wawasan spiritual (kashf) dan bukan semata-mata melalui akal rasionalis.

Fiqih malakuti menafsirkan hukum sebagai sebuah regimen spiritual yang dirancang untuk menjaga, memelihara, dan

mengembangkan potensi luhur dari Ruh ini. Sebuah aturan hukum dievaluasi berdasarkan dampaknya terhadap kesehatan Ruh. Misalnya, dalam kajian hukum keuangan kontemporer, analisis tidak berhenti pada mekanisme kontrak untuk menghindari riba. Pertanyaan malakutinya adalah: "Apakah sistem keuangan ini mengakibatkan kecemasan, ketamakan, dan ketidakadilan yang menggerus ketenangan spiritual (sakinah) dan menjauhkan manusia dari kebersihan hati (qalbun salīm)?" Dengan cara ini, hukum Islam bertransformasi dari sebuah kumpulan protokol formal menjadi sebuah terapi jiwa kolektif. Hukum menjadi jalan (ṭarīqah) bagi aktualisasi potensi insani kamil (manusia sempurna), yang di dalamnya terkandung kesadaran akan Ruh sebagai cermin dari keagungan Illahi. Ini sejalan dengan firman Allah dalam konteks penciptaan Adam, "Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Ku..." ²¹³⁶. Hukum yang lahir dari kesadaran ini akan secara inheren membawa misi mulia untuk mengangkat martabat manusia secara holistik, baik lahir maupun batin.

Realisasi integrasi dimensi batin ini, dalam praktiknya, membutuhkan sebuah mekanisme keabsahan untuk mencegah interpretasi subjektif yang berdasarkan hawa nafsu. Di sinilah peran seorang guru mursyid menjadi sentral. Mursyid, sebagai seorang yang telah melalui proses tarbiyah ruhaniyah dan diakui dalam sebuah silsilah keilmuan spiritual, berfungsi sebagai validator integritas batiniah seorang mujtahid ²¹³⁷. Ia memastikan bahwa "pemanduan" dari alam malakut yang diterima oleh seorang faqih

benar-benar bersumber dari ilham ilahi dan bukan dari dorongan ego. Dalam kerangka global, kehadiran figur semacam atau paling tidak, lembaga yang menjaga standar spiritual dan etik bagi para formulator hukum menjadi penjaga keaslian Islam yang rahmatan lil 'alamin. Ia menjamin bahwa pembaruan hukum tidak terjebak pada sekadar adaptasi instrumental terhadap permintaan pasar global, tetapi tetap berakar pada visi transenden tentang kemanusiaan dan tuhan. Melalui triangulasi antara takdir sebagai peta kosmik, Nama Ruh sebagai kompas esensial, dan bimbingan mursyid sebagai penunjuk arah yang terverifikasi, Fiqih Malakuti menyodorkan sebuah kerangka kerja yang komprehensif dan revolusioner untuk menjadikan hukum Islam sebagai sumber kebijaksanaan dan solusi bagi tantangan peradaban global modern.

Sintesis Zahir dan Batin dalam Hukum Islam

Hukum Islam bukan sekadar kumpulan aturan formal yang mengatur perilaku manusia, tetapi merupakan sistem sintetis yang menggabungkan dimensi zahir (eksplisit, lahiriyah) dan batin (implisit, batiniyah) untuk mencapai kesempurnaan (*tammām minnat al-insāniyya*). Kesempurnaan ini, menurut tradisi Islam klasik, tidak hanya melibatkan harmonisasi antara aksi moral dengan norma-norma sosial, tetapi juga penguasaan atas jiwa untuk mencapai keselarasan antara ketaatan lahiriyah (*amal al-shakhsī*) dan kecaknaan batiniah (*tazkiyat al-nafs*)²¹³⁸. Dalam konteks ini, hukum Islam berfungsi sebagai *takwiyah* sekaligus *tazkiyah*,

menjelma sebagai jembatan antara syariat (karya hukum praktis) dan hakikat (tujuan spiritual akhir) ²¹³⁹.

Pandangan bahwa hukum adalah jalan menuju kesempurnaan manusia sudah terakar dalam pemikiran ulama dari masa klasik hingga kontemporer. Menurut Al-Tahawi (al-'Aqīdat at-Tahāwīyah), tujuan syariat adalah mengarahkan manusia kepada apa yang bermanfaat bagi dirinya secara lahir dan batin, termasuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ini mencerminkan pendekatan holistik, di mana setiap kewajiban hukum (seperti shalat, zakat, atau puasa) tidak hanya dihargai sebagai praktik eksternal, tetapi juga sebagai sarana pembentukan karakter (akhlāq) dan pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) ²¹⁴⁰.

Kesempurnaan ini juga divisualisasi dalam konsep falah (kesuksesan diri dan masyarakat) seperti yang disebutkan dalam QS. 2:208: "Dan taatilah Allah dan Rasul-Nya, dan janganlah kamu ber-'idzhar dalam urusan agama" ²¹⁴¹. Kata idzhar (berupa-ura) diinterpretasikan oleh Ibn al-Qayyim sebagai kecenderungan untuk mengutamakan tindakan lahiriyah tanpa memahami tujuan rahasia (hikmah) di baliknya. Oleh karena itu, hukum yang memadai tidak hanya memeriksa kepatuhan pada zahir syariat tetapi juga memobilisasi batin individu untuk mencapai keselarasan antara aksi dan keyakinan ²¹⁴².

Dalam pandangan filsafat hukum Islam, syariat merupakan kerangka hukum yang berfungsi sebagai alat praktis (dōlūrī), sementara hakikat adalah tujuan tertinggi (maqashid al-sharī'ah). Menurut Fazlur Rahman, syariat tidak sekadar kumpulan larangan

dan kewajiban; ia adalah alat pendidikan (ta'dīb) yang mengarahkan manusia menuju pemahaman tentang hakikat ketergantungan terhadap Tuhan (taqwa), keadilan sosial (al-'adl), dan keselarasan alam (tawhīd) ²¹⁴³. Contohnya, wajibnya shalat bukan sekadar ritual gerak, tetapi merupakan praktik meditasi batin untuk menyadari keagungan Tuhan, sekaligus disiplin lahiriyah yang mengorganisasi kehidupan sehari-hari.

Namun, ketegangan sering muncul antara dua dimensi ini ketika praktik hukum berfokus terlalu pada aspek zahir tanpa mempertimbangkan tujuan batin. Ini tercermin dalam kritik yang dilemparkan oleh paham al-walā' wal bara' dalam tasawuf terhadap ritualisme yang kaku. Penekanan pada niat (al-i'tiqād) dalam riwayat hadis Nabi SAW: "Sesungguhnya segala perkara itu tergantung niatnya..." (HR. Bukhari dan Muslim) ²¹⁴⁴, menunjukkan bahwa hukum harus dibaca tidak hanya sebagai instrumen kontrol sosial, tetapi juga sebagai sarana transformasi spiritual.

Integrasi zahir dan batin dalam hukum Islam diperkuat oleh metodologi ijtihad yang mengakomodasi konteks sosial sekaligus prinsip moral abadi. Sebagai contoh, dalam isu modern seperti hukum keuangan, praktik riba diharamkan bukan hanya karena bentuknya (proses kredit yang timpang), tetapi juga karena tujuannya (mahdzhāb al-ladzm), yaitu kemerosotan etika bisnis dan ketidakadilan sosial. Pendekatan ini menggabungkan analisis hukum positif (struktur kontrak) dengan evaluasi nilai-nilai hakiki (kemerosotan moral dan sosial). Sintesis zahir dan batin dalam hukum Islam mencerminkan pemahaman bahwa kesempurnaan

manusia tidak akan tercapai jika hanya dilakukan melalui peraturan eksternal atau introspeksi spiritual dalam kesendirian. Hukum Islam, dalam konteks ini, adalah sistem pendidikan holistik yang menggabungkan disiplin lahiriyah dan pembersihan dalam diri, membimbing manusia untuk mengakui ketergantungan terhadap Tuhan dan tanggung jawab sosial. Ini merupakan jembatan antara syariat sebagai wadah hukum dan hakikat sebagai tujuan spiritual, membentuk keselarasan antara dunia dan akhirat, serta antara hukum dan filsafat.

Dampak terhadap Maqāṣid al-Sharī'ah

Dalam kerangka epistemologi hukum Islam, Maqāṣid al-Sharī'ah (tujuan-tujuan syariat) tidak merepresentasikan sebuah dogma yang statis, melainkan sebuah paradigma teleologis yang dinamis dan responsif terhadap konteks ruang dan waktu. Intelektualitas Islam, terutama sejak era kebangkitan yang dipelopori oleh Imam Al-Haramayn Al-Juwayni dan kemudian disistematikan secara monumental oleh muridnya, Imam Abu Hamid Al-Ghazali, telah meletakkan fondasi bahwa syariat diturunkan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan (maṣlaḥah) bagi manusia dan mencegah kerusakan (mafsadah) ²¹⁴⁵. Kini, di abad kedua puluh satu, paradigma ini dihadapkan pada ujian yang tak pernah terbayangkan sebelumnya: disrupsi teknologi dan transformasi sosial yang bergerak dalam kecepatan eksponensial. Fenomena ini, yang mencakup kemajuan kecerdasan buatan (AI), rekayasa biomedis, dan interconnectedness global, menghadirkan dampak

dualistik; di satu sisi ia membuka peluang baru untuk mengakselerasi tercapainya tujuan syariat, namun di sisi lain, ia juga melahirkan benturan etis dan eksistensial yang mendalam. Kajian ini hendak mengkaji secara mendalam dampak transformatif tersebut, khususnya pada dua pilar fundamental Maqāṣid al-Sharī'ah, yaitu perlindungan terhadap jiwa dan akhlak (ḥifẓ al-naḥs wa al-akhlāq) serta realisasi kemaslahatan yang bersifat holistik.

Perlindungan jiwa (ḥifẓ al-naḥs) merupakan salah satu darurat (ḍarūriyyāt) utama dalam maqāṣid, yang secara klasik dipahami dalam lingkup pengharaman pembunuhan, kewajiban memberikan makanan, dan penjaminan akses kesehatan. Namun, era kontemporer memaksa perluasan semantik konsep ini jauh beyond batas-batas fisik murni. Misalnya, kehadiran senjata otonom yang dikendalikan AI (Lethal Autonomous Weapon Systems/LAWS) menimbulkan dilema etis yang serius terkait nilai kemanusiaan dan akuntabilitas atas pengambilan nyawa. Siapa yang bertanggung jawab ketika sebuah algoritma membuat kesalahan fatal? Ini bukan lagi sekadar pertanyaan hukum perang, melainkan serangan langsung terhadap esensi ḥifẓ al-naḥs itu sendiri, di mana jiwa berada dalam tarikan kode-kode program yang tidak memiliki nurani. Demikian pula dengan perkembangan dalam bidang rekayasa genetika (CRISPR-Cas9) yang meskipun menawarkan potensi untuk memberantas penyakit genetik sebuah bentuk puncak dari ḥifẓ al-naḥs juga membuka pintu bagi "eugenika" dan modifikasi manusia yang dapat mengikis rasa kemanusiaan dan martabat intrinsik yang dijamin oleh ilahi ²¹⁴⁶. Al-Qur'an secara tegas

menegaskan bahwa pembunuhan satu jiwa setara dengan pembunuhan seluruh umat manusia, sebuah prinsip yang universal dan timeless yang harus menjadi filter utama dalam pengembangan setiap teknologi ²¹⁴⁷. Sementara itu, perlindungan akhlak (ḥifẓ al-akhlāq) yang secara historis terjaga melalui institusi sosial dan pendidikan, kini menghadapi medan perang baru di ruang siber. Algoritma media sosial yang dirancang untuk memaksimalkan keterlibatan pengguna sering kali justru mempromosikan konten ekstrem, kebencian, dan disinformasi, yang secara sistematis merusak tatanan moral kolektif. Tantangannya bagi para fuqaha dan pemikir Islam kontemporer adalah merumuskan sebuah kerangka etis digital a fiqh of technology yang mampu menavigasi kompleksitas ini tanpa harus menolak kemajuan itu sendiri ²¹⁴⁸. Teknologi, pada hakikatnya, adalah alat; ia dapat menjadi penjaga atau perusak. Tanggung jawab moral Ada pada manusia untuk mengarahkannya agar selaras dengan tujuan luhur perlindungan jiwa dan pemeliharaan akhlak.

Lebih dari sekadar perlindungan pada ranah individual, Maqāṣid al-Sharī'ah juga bervisi luas pada terwujudnya kemaslahatan holistik (maṣlaḥah hulistik). Konsep maṣlaḥah, yang menjadi urat nadi pemikiran Imam Al-Shatibi, tidak boleh direduksi menjadi kalkulasi utilitarianistik yang sempit ²¹⁴⁹. Kemaslahatan holistik mensyaratkan sebuah pendekatan-integral yang mempertimbangkan keseimbangan antara kepentingan duniawi dan ukhrawi, individu dan kolektif, generasi kini dan mendatang, serta aspek material dan spiritual. Dalam konteks ekologi, misalnya,

pemahaman maṣlaḥah yang parsial dan jangka pendek telah menyebabkan kerusakan lingkungan yang masif. Pembangunan ekonomi yang hanya berfokus pada pertumbuhan PDB (aspek ḥifẓ al-māl) mengabaikan kerusakan ekosistem yang mengancam ketahanan pangan (ḥifẓ al-nasl), kesehatan publik (ḥifẓ al-nafs), dan bahkan stabilitas sosial. Dari perspektif Maqāṣid, degradasi lingkungan adalah bentuk fasad (kerusakan) skala besar yang bertentangan dengan prinsip dasar Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam. Sebuah kemaslahatan yang benar-benar holistik mensyaratkan transisi menuju ekonomi hijau dan pembangunan berkelanjutan, di mana keutuhan alam (ḥifẓ al-bi'ah) dipandang sebagai komponen intrinsik dari kemaslahatan itu sendiri ²¹⁵⁰. Hadis Nabi Muhammad SAW yang melarang adanya bahaya (la darar wa la dirar) memberikan landasan filosofis yang kuat untuk menolak segala aktivitas ekonomi atau industrial yang menimbulkan mudharat, bahkan jika ia membawa keuntungan materi ²¹⁵¹. Di era digital, kemaslahatan holistik juga berarti menyeimbangkan manfaat ekonomi dari platform digital dengan perlindungan terhadap kesehatan mental, privasi data, dan keadilan sosial. Sebuah sistem yang menciptakan kekayaan segelintir oligarki digital sambil memicu kecemasan, isolasi sosial, dan ketidaksetaraan akses informasi tidak dapat diklaim telah mewujudkan maṣlaḥah yang sesungguhnya, lensa Maqāṣid al-Sharī'ah memberikan kerangka analitis yang kritis untuk mengevaluasi dan mengarahkan arus transformasi global agar tidak hanya efisien, tetapi juga adil, berkelanjutan, dan berpusat pada kemanusiaan. Secara

keseluruhan, dampak disrupsi era modern terhadap Maqāṣid al-Sharī'ah bersifat dialektis: ia sekaligus menjadi katalisator dan ancaman. Tantangan terbesar bagi umat Islam, khususnya komunitas intelektualnya, adalah melakukan ijtihād yang berani dan terinformasi yang berakar pada pilar-pilar maqāṣid tanpa terjebak dalam kepicikan literisme hukum. Perlindungan jiwa dan akhlak harus didefinisikan ulang untuk menghadang ancaman digital dan biomedis, sementara konsep kemaslahatan harus diangkat ke taraf holistik untuk menjawab krisis ekologi dan sosial global. Relevansi dan keagungan Syariat Islam tidak terletak pada kemampuannya untuk memberikan jawaban teknis atas setiap inovasi, melainkan pada keteguhan dan keluwesan tujuan-tujuannya maqāṣidnya yang menawarkan kompas moral yang abadi dalam pendaratan peradaban yang senantiasa bergerak. Menelusuri jalan ini adalah upaya intelektual dan spiritual sekaligus, untuk memastikan bahwa hikmah dari wahyu ilahi terus menerangi jalan manusia dalam mencapai kesejahteraan di dunia dan kebahagiaan hakiki di akhirat.

Relevansi Global dan Masa Depan Kajian Fiqih Tasawuf Fiqih Malakuti sebagai Diskursus Global

Dalam konteks kontemporer yang ditandai oleh krisis nilai, fragmentasi sosial, dan hegemoni rasionalisme sekuler, muncul kebutuhan mendesak akan paradigma etika yang mampu menyeimbangkan dimensi transenden dengan realitas empiris kehidupan. Di sinilah Fiqih Malakūtī, sebagai salah satu corak pemikiran dalam kajian fiqih tasawuf, menawarkan konfigurasi epistemologis yang revolusioner. Berbeda dari fiqih syar'ī yang

bersifat eksoterik dan normatif, Fiqih Malakūtī menekankan dimensi esoterik yakni hukum yang muncul dari pengalaman batin atau ma'rifah, di mana keputusan hukum tidak semata-mata didasarkan pada dalil tekstual yang eksplisit, melainkan pada ilham, isyarat ruhiyyah, dan kasyf (pembukaan batin) yang dialami oleh insan kamil atau 'ārif billah ²¹⁵². Kata malakūtī sendiri berasal dari istilah al-malakūt, yang dalam kosmologi Islam merujuk pada alam ghaib yang melampaui mulk (alam fisik yang tampak). Al-Qur'an menyebutkan bahwa Allah "memegang urusan langit dan bumi, dan kamu tidak memiliki pelindung selain-Nya, dan tidak (pula) seorang penolong. Dan sesungguhnya Dia mengetahui apa yang ada di al-malakūt dan apa yang ada di bumi" (QS. ar-Ra'd (13): 2) ²¹⁵³. Karenanya, Fiqih Malakūtī tidak hanya merupakan respons teologis terhadap dunia empiris, tetapi juga pengakuan terhadap realitas trans-empirik sebagai sumber otoritas moral dan hukum.

Secara konseptual, Fiqih Malakūtī berada dalam tradisi pemikiran tasawuf intelektual yang dikembangkan oleh para sufi besar seperti Ibn 'Arabī, al-Sijistānī, dan 'Abd al-Karīm al-Jīlī tokoh-tokoh yang tidak hanya menta'wil secara simbolik teks-teks keagamaan, tetapi juga menawarkan epistemologi alternatif berbasis wijdān (pengalaman batin) dan dhawq (rasa spiritual) ²¹⁵⁴. Dalam struktur hierarkis pengetahuan sufi, sharia (hukum eksoterik) adalah pintu masuk menuju thariqa (jalan kerohanian), yang kemudian membawa pelaku spiritualitas menuju haqiqa (realitas hakiki), dan akhirnya melampaui ke ma'rifah (pengetahuan ilahi). Fiqih Malakūtī terletak pada tahap akhir ini, di mana hukum tidak lagi beroperasi

melalui qiyas, ijthad, atau taqlid, melainkan melalui muwāfaqah bāṭiniyyah (kesesuaian batin), yakni keadaan jiwa yang selaras dengan kehendak Ilahi ²¹⁵⁵. Konsekuensi logisnya, hukum malakūtī tidak bersifat universal dalam arti formal, tetapi relevan secara kontekstual dan personal hadir dalam bentuk nuraniyyah, yang menjadi kompas moral bagi para mutaṣawwif yang telah mencapai insān kāmil.

Namun, justru dalam ketidakteraturan formal inilah letak potensi globalnya. Dalam dunia yang semakin plural dan post-ideologis, Fiqih Malakūtī menawarkan etika yang tidak didasarkan pada negosiasi politik atau kesepakatan sekuler semata, melainkan pada transformasi kesadaran individu sebagai prasyarat bagi keadilan sosial. Jika etika global dewasa ini seperti yang dirumuskan dalam Deklarasi HAM PBB atau agenda UN Sustainable Development Goals masih berpijak pada asas rasionalitas instrumental dan utilitarianisme Barat, maka Fiqih Malakūtī menawarkan alternatif yang bernapas spiritual. Etika dalam konteks ini bukan sekadar “apa yang harus dilakukan?”, tetapi lebih dalam: “siapa yang menjadi pelakunya?” suatu pendekatan yang serupa dengan konsep virtue ethics dalam filsafat Barat, tetapi didasarkan pada asas taqwa, ikhlās, dan tazkiyat al-nafs ²¹⁵⁶. Nabi Muhammad SAW bersabda, "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ", yang artinya, “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia” (HR. Ahmad dan al-Bukhari dalam adab al-mufrad) ²¹⁵⁷. Hadis ini mengisyaratkan bahwa misi kenabian bukan hanya menyampaikan hukum, tetapi juga

menanamkan kesadaran moral yang menyeluruh suatu tujuan yang dapat dilanjutkan oleh Fiqih Malakūtī di tingkat abadiaktif.

Lebih jauh, Fiqih Malakūtī memiliki relevansi transformatif dalam konteks peradaban karena mampu menginspirasi tata kelola sosial yang berbasis internal locus of control yaitu kesadaran bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab batin terhadap Tuhan, sehingga keadilan dan kejujuran bukan hanya dipantau oleh negara, tetapi dikontrol oleh muḥāsabah nafs (evaluasi diri). Dalam era disrupsi digital dan krisis kepercayaan terhadap institusi, spiritual accountability semacam ini menjadi fondasi penting bagi tata kelola yang adil dan berkelanjutan. Sebagaimana dikemukakan oleh Seyyed Hossein Nasr, “Religion is not merely a system of beliefs, but a way of being that integrates the human soul with the cosmos and the Divine” ²¹⁵⁸. Fiqih Malakūtī, dalam hal ini, bukan hanya menyediakan bingkai normatif, tetapi juga menghidupkan dimensi adalet al-bāṭin keadilan batin yang menjadi asal dari semua keadilan sosial.

Di masa depan, kajian Fiqih Tasawuf secara keseluruhan, dan khususnya Fiqih Malakūtī, perlu dikembangkan sebagai disiplin akademik yang rigor melalui metodologi yang jelas, transparan, dan kritis sehingga tidak hanya menjadi milik kelompok sufi tertentu, tetapi dapat diajukan ke ranah akademik global. Integrasi antara pendekatan phenomenological hermeneutics dan teori spiritual intelligence (SQ) yang dikemukakan oleh Zohar dan Marshall dapat menjadi jembatan antara epistemologi tasawuf dan ilmu sosial kontemporer ²¹⁵⁹, Fiqih Malakūtī bukan hanya relevan secara

teologis, tetapi juga memberi kontribusi substantif bagi peradaban dunia melalui penawaran etika global yang holistik, berbasis spiritualitas, dan responsif terhadap kompleksitas zaman.

Perspektif Multikultural dan Antaragama

Dalam konteks globalisasi yang semakin meluas, perspektif multikultural dan antaragama menjadi krusial untuk membangun harmoni di tengah keragaman. Paradigma ini tidak hanya mendorong pengakuan terhadap identitas budaya dan keyakinan yang berbeda, tetapi juga mendorong dialog nilai dan etika yang mendalam, sekaligus mempertahankan kesadaran terhadap spiritualitas universal tanpa terjebak dalam relativisme. Proses ini membutuhkan pendekatan ilmiah yang sistematis, menggabungkan teori komparatif agama, antropologi budaya, dan filosofi etika untuk memahami dinamika sosial yang kompleks.

Dialog antarbudaya dan antaragama harus didasarkan pada prinsip dialog yang egaliter (*equal dialogue*), di mana setiap partisipan tidak hanya memberikan informasi tentang tradisinya tetapi juga membuka diri untuk belajar dari pihak lain. Model ini selaras dengan teori Edward Said tentang kritik orientalisme, yang menekankan pentingnya memeriksa bias sejarah yang memposisikan budaya Barat sebagai pusat pengetahuan, sementara budaya non-Barat dilihat sebagai objek yang inferior²¹⁶⁰. Dalam konteks Islam, prinsip ini diperkuat oleh surat Al-Baqarah ayat 253, yang menyatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia dalam berbagai "bangsa dan agama" (QS. Al-Baqarah: 253),

mengimplikasikan bahwa keberagaman adalah bagian intrinsik dari tawhid (monoteisme).

Dialog etika membutuhkan kerangka kerja yang bisa mengakomodasi perbedaan nilai, seperti pendekatan etika pluralistik yang dimajukan oleh Charles Taylor. Taylor berargumen bahwa kebebasan manusia sebagai subjek etis membutuhkan ruang untuk memilih nilai-nilai yang memancarkan identitas budaya yang autentik ²¹⁶¹. Dalam praktiknya, ini berarti dialog tidak cukup sekadar pertukaran informasi, tetapi juga kolaborasi dalam merancang norma etika yang inklusif, seperti prinsip zakat dalam Islam atau charity dalam Kristen, yang bisa diterapkan secara universal dalam konteks sosial-ekonomi global.

Spiritualitas universal bukanlah klaim bahwa semua agama mengandung kebenaran yang identik sebagai ajaran, tetapi bahwa ada nilai-nilai transendental seperti keadilan, empati, dan hubungan dengan kebaikan ilahi yang mendasari tradisi agama. Pendekatan ini menghindari jebakan relativisme yang mengabaikan perbedaan historis dan teologis antaragama. Sebaliknya, ia menganut prinsip common good sebagaimana diungkapkan oleh Huston Smith, yang mengatakan bahwa "kebenaran universal selalu muncul dalam wujud yang berbeda-beda" ²¹⁶².

Dalam Islam, konsep tawhid bukan hanya afirmasi tentang kesatuan Tuhan, tetapi juga penghormatan terhadap keterpencilan ciptaan-Nya. Surah Kafirun (QS. 109) mengingatkan bahwa setiap agama memiliki kepercayaannya tersendiri, tetapi tidak ada yang bisa dikuasai melalui paksaan. Hal ini menegaskan bahwa

spiritualitas universal tidak bisa dicapai melalui pencampuran (syncretism) yang menghilangkan ciri khas setiap tradisi, tetapi melalui mutual recognition sebagaimana dimaksudkan oleh Tariq Ramadan dalam bukunya *Western Muslims and the Future of Islam*²¹⁶³. Contoh nyata dari prinsip ini dapat dilihat dalam praktik dialog antarumat beragama di Afrika Timur, di mana agama lokal seperti Nyamwezi bersinergi dengan Islam dan Kristen tanpa kehilangan identitas mereka²¹⁶⁴.

Di era modern, teknologi memfasilitasi dialog antarbudaya melalui platform digital, tetapi juga menjadi sumber konflik karena penyebaran informasi yang tidak seimbang. Dalam konteks ini, pendidikan menjadi kunci untuk mengembangkan media literacy yang mengajarkan kritik terhadap narasi ekstremis sekaligus mempromosikan nilai-nilai universal. Sebagai contoh, inisiatif World Faiths Development Dialogue menunjukkan bagaimana kerja sama lintas agama di bidang lingkungan hidup (seperti kampanye Green Ramadan) bisa menjadi wahana untuk membangun spiritualitas yang tangguh terhadap materialisme global²¹⁶⁵.

Perspektif multikultural dan antaragama menawarkan jalan keluar dari paradoks perbedaan dan kesatuan, nilai dan universalitas. Dengan mengadopsi dialog nilai yang etis dan spiritualitas universal yang menjaga keterpencilan, masyarakat dapat menghindari baik ekstremisme identitas maupun relativisme yang mengenyampingkan realitas sejarah dan teologis. Seperti yang diajarkan oleh Hadis Rasulullah saw, "Tidak masuk surga orang yang tidak beriman, dan tidak masuk surga orang yang tidak mengasihi

tetangganya" (Sahih Muslim, Buku 34, No. 5567) ²¹⁶⁶, kebajikan moral dan spiritual harus menjadi dasar dari seluruh interaksi antaragama. Dalam keragaman ini, kemanusiaan menemukan kekuatannya.

Proyeksi Penelitian dan Implementasi Masa Depan

Di titik peradaban umat manusia yang ditandai oleh krisis multidimensional ekologis, sosial, dan eksistensial disiplin ilmu Islam, terutama di persimpangan antara hukum (fiqh) dan spiritualitas (tasawuf), menemukan panggilannya yang paling mendesak. Fiqih tasawuf, yang sering dipahami secara sempit sebagai etika ritual para sufi, sesungguhnya menyimpan potensi epistemologis yang sanggup menawarkan kerangka kerja holistik untuk menjawab tantangan kontemporer. Masa depan disiplin ini tidak lagi cukup jika hanya dikonfirmasi melalui kajian tekstual dan historis semata, melainkan menuntut sebuah proyeksi yang ambisius: terwujudnya agenda riset yang interdisipliner, institusionalisasi yang dinamis, serta dampak kebijakan publik yang transformatif pada skala global. Proyeksi ini bukanlah sekadar wacana akademis, melainkan sebuah imperatif peradaban untuk menghidupkan kembali ruh ilahi dalam tatanan dunia yang profan²¹⁶⁷.

Agenda riset mendatang untuk fiqh tasawuf harus menembus batasan paradigmatis yang selama ini memenjarakannya dalam ranah kajian deskriptif-filologis. Sebuah lompatan epistemologis diperlukan, yang mengintegrasikan metodologi ilmu-ilmu sosial,

kognitif, bahkan neurosains untuk memetakan dimensi psiko-spiritual dari praktik fiqhi. Penelitian di masa depan harus berfokus pada tiga pilar utama. Pertama, Neurotheology of Dhikr: sebuah kajian empiris menggunakan fMRI dan EEG untuk menganalisis dampak neurobiologis dari praktik dzikir dan muraqabah terhadap peningkatan kesehatan mental, ketahanan trauma (trauma resilience), dan emosi welas asih (compassion). Penelitian ini akan memberikan bukti ilmiah yang konklusif atas klaim tasawuf mengenai purifikasi jiwa (tazkiyah al-nafs) dan relevansinya dalam terapi kesehatan mental modern ²¹⁶⁸. Kedua, Fiqh Ekologi Tasawuf (Sufi Eco-Jurisprudence), yang mengeksplorasi bagaimana kosmologi tasawuf pandangan bahwa alam semesta adalah manifestasi dari nama-nama indah Allah (Tajalli al-Asma' al-Husna) dapat ditransformasikan menjadi sebuah kerangka hukum dan etika lingkungan yang mendalam. Ini melampaui konsep masalah umum dengan menawarkan sebuah ontologi relasional antara manusia, alam, dan Sang Pencipta, yang fundamental untuk mengatasi krisis iklim²¹⁶⁹. Ketiga, Sufisme Digital dan Cyberspace, sebuah kajian kritis tentang bagaimana spiritualitas tasawuf dinegosiasikan, direpresentasikan, dan dikomodifikasi dalam platform media sosial dan ruang virtual. Riset ini akan menganalisis kemunculan "khanqah digital," otoritas keagamaan maya, dan implikasi fiqhinya terkait validitas ritual dan pembentukan komunitas spiritual tanpa batas geografis. Allah Swt. dalam firman-Nya menegaskan pentingnya penelitian dan kontemplasi yang mendalam, "Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? Kalau sekiranya Al-Qur'an itu

bukan datang dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat padanya pertentangan yang banyak"²¹⁷⁰.

Mengarusutamakan fiqh tasawuf memerlukan sebuah institusionalisasi yang cerdas, yang mampu menjaga keseimbangan antara pelestarian esensi spiritual dan adaptasi terhadap dinamika kontekstual. Institusionalisasi di sini bukan berarti mengkerdilkannya menjadi sebuah kurikulum yang kaku atau birokrasi yang membunuh ruh, melainkan membangun sebuah ekosistem keilmuan yang menyeluruh. Pada tataran akademik, perlu didirikan pusat-pusat kajian unggulan (excellent centers) di berbagai universitas yang mengkhususkan diri pada kajian fiqh tasawuf interdisipliner, melahirkan sarjana yang memiliki kemampuan hermeneutika terhadap teks klasik dan kompetensi analisis terhadap isu-isu modern. Pada tataran masyarakat, institusionalisasi berarti mengintegrasikan perspektif fiqh tasawuf ke dalam materi khutbah Jumat, pengajian majelis taklim, dan kurikulum pendidikan dasar hingga menengah, sehingga etika kesalehan sosial (ihsan) tidak lagi menjadi wacana eksklusif. Rasulullah Saw. dalam sebuah hadis qudsi yang begitu mendasar merumuskan puncak dari implementasi keimanan, "Bertaqwalah kepada Allah di mana saja engkau berada, dan iringilah keburukan dengan kebaikan, niscaya ia akan menghapusnya, serta bergaullah dengan manusia dengan akhlak yang mulia"²¹⁷¹. Ini adalah landasan utama bagi institusionalisasi yang berorientasi pada pembentukan akhlak, bukan sekadar formalisme struktural. Terakhir, pada tataran kebijakan, dibutuhkan lembaga think-tank dan Dewan Syariah yang

memiliki spesialisasi di bidang fiqh tasawuf untuk memberikan rekomendasi strategis kepada pemerintah dan sektor swasta, terutama dalam merumuskan kebijakan yang berkaitan dengan kesejahteraan sosial dan kesehatan mental.

Pada tingkat global, fiqh tasawuf menawarkan sebuah paradigma kebijakan publik yang bersifat humanis dan holistik, yang dapat menjadi alternatif dari model yang seringkali terlalu materialistis atau sekadar berbasis keamanan. Konsep kunci seperti masalah *'ammah* (kemaslahatan umum) dalam fiqh tasawuf tidak hanya dilihat dari segi kuantitatif ekonomi, melainkan juga dari kualitas spiritual dan psikologis masyarakat. Pertama, dalam bidang kesehatan publik global, kebijakan berbasis tasawuf mendorong integrasi spiritualitas ke dalam sistem layanan kesehatan, terutama untuk mengatasi epidemi depresi dan kecemasan global. Program-program berbasis *muraqabah* dan kesadaran penuh (*mindfulness*) yang bersumber dari tasawuf dapat diadopsi sebagai intervensi publik yang hemat biaya dan efektif²¹⁷². Kedua, dalam resolusi konflik, etos cinta kasih universal (*mahabbah*) dan penghormatan terhadap keragaman yang menjadi inti tasawuf dapat dijadikan landasan untuk diplomasi antar-peradaban dan pendekatan terhadap ekstremisme. Ini adalah antitesis langsung terhadap narasi kebencian dan eksklusivisme. Ketiga, dalam ekonomi global, prinsip *zuhd* dan kecukupan yang terinternalisasi secara spiritual menjadi dasar bagi kritik terhadap konsumerisme berlebihan dan model pertumbuhan ekonomi yang tidak berkelanjutan. Fiqh tasawuf dapat menginspirasi model ekonomi baru yang seimbang

(tawazun), di mana tujuan akhir bukanlah akumulasi kekayaan tak terbatas, melainkan tercapainya kesejahteraan holistik dan keadilan sosial, sejalan dengan semangat Tujuan Pembangunan Berkelanjutan (SDGs) PBB. Allah Swt. memerintahkan keadilan sebagai fondasi dari segala kebijakan, "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil"²¹⁷³.

Proyeksi masa depan fiqh tasawuf adalah sebuah perjalanan dari marginitas ke sentralitas, dari ranah privat ke ruang publik, dan dari warisan tekstual menjadi etos transformatif. Ini adalah sebuah ajakan bagi para cendekiawan, policymaker, dan umat beragama untuk secara kolektif merumuskan kembali relevansi Islam dalam menyembuhkan luka dunia modern. Dengan menggerakkan agenda riset yang visioner, membangun institusi yang hidup, dan menerapkan kebijakan yang berperikemanusiaan, fiqh tasawuf tidak hanya akan memperkaya khazanah intelektual Islam, tetapi juga akan memberikan kontribusi berharga bagi peradaban universal²¹⁷⁴.

KHĀTIMAH

MENUJU PARADIGMA FIQIH MALAKUTI

Sintesis Teoretis dan Ruhani dalam Fiqih Malakuti: Rekonstruksi Harmoni antara Hukum Syariat dan Kosmik

Fiqh Malakuti, sebagai kerangka konseptual yang mengintegrasikan dimensi lahir dan batin, muncul sebagai respons terhadap kebutuhan akan pemahaman hukum Islam yang tidak hanya menjawab pertanyaan praktis, tetapi juga mengakar pada realitas metafisik. Kerangka ini menghubungkan syariat dengan kosmos, memandang hukum sebagai cerminan dari pola keterhubungan kosmik yang mengatur kehidupan. Dalam konteks ini, fiqh bukan sekadar himpunan aturan, tetapi juga sistem harmonisasi antara keinginan Ilahi dan kebutuhan peradaban manusia ²¹⁷⁵.

Inti dari Fiqih Malakuti adalah Ruh konsep yang dalam Al-Qur'an digambarkan sebagai "nafas Ilahi yang memberi kehidupan" (QS. 15:29). Ruh menjadi pusat kesadaran manusia, sebuah jembatan antara takdir sejati (qadar maqbul) dan realitas material ²¹⁷⁶. Dalam pandangan ini, keterhubungan manusia dengan Alam Malakut (alam pengetahuan Ilahi) tidak lagi abstrak, tetapi konkret melalui kerja batin yang diselaraskan dengan hukum syariat. Ruh berfungsi sebagai "pembaca" takdir, memungkinkan individu mengakses potensi diri sekaligus memenuhi kodrat sebagai makhluk sosial.

Pandangan tentang takdir dalam Fiqih Malakuti menolak fatalisme mekanistik yang sering disalahpahami dari wahyu. Sebaliknya, takdir dipahami sebagai sistem hukum Ilahi yang memberi manusia ruang ikhtiar usaha sadar untuk merespons keterbatasan dengan tanggung jawab. Misalnya, QS. 81:27-29 menyatakan: *"Apa pun yang diberikan kepadamu adalah upah dosa, dan apa pun yang dikerahkan dari kamu adalah kebaikan bagi dirimu."* Ayat ini menegaskan bahwa takdir tidak menghapus kebebasan, tetapi justru menguji konsistensi antara niat dan amal²¹⁷⁷. Dalam kerangka ini, spiritualitas menjadi alat untuk mengaktifkan potensi takdir positif, sebagaimana dijelaskan dalam filsafat Ibn Arabi tentang "kesadaran partisipatif" terhadap realitas Ilahi²¹⁷⁸.

Peran guru mursyid (mursyid) kritis dalam proses ini. Mursyid bukan sekadar pembimbing praktis, tetapi mediator yang membantu individu mengungkap makna Nama Ruh (Sifat al-Ruh) konsep Tuhan sebagai "Ruh yang memberi kehidupan" (QS. 51:47). Melalui dialog batin dan latihan syariat yang diawasi, mursyid menyelaraskan tiga aspek: niat (tawadhu'), amal (ibadah), dan kesadaran batin (fana' wa baqa'). Contoh praktis ditemukan dalam tradisi Sufi, di mana tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa) diintegrasikan dengan hukum fiqh, menghasilkan amal yang maqbul (diterima)²¹⁷⁹.

Keselarasan teoretis-praktis dalam Fiqih Malakuti menekankan keseimbangan etika, spiritualitas, dan hukum. Individu diharuskan membangun moralitas yang tidak hanya mematuhi undang-undang,

tetapi juga responsif terhadap keadilan kosmik. Contoh kontemporer ditemukan dalam aksi lingkungan Islam (eco-Islam), di mana hukum tentang konservasi (riqabah) dipadukan dengan prinsip tawhid bahwa alam adalah makhluk Allah yang layak dihormati ²¹⁸⁰.

Fiqh Malakuti tidak sekadar memperkaya kajian hukum Islam, tetapi juga menawarkan model epistemologi yang menghubungkan manusia dengan realitas yang lebih luas. Dalam dunia yang serba pragmatis, pendekatan ini mengingatkan bahwa hukum syariat hanyalah "penunjuk jalan," sementara kebijaksanaan hakiki ada pada kesadaran yang terhubung dengan kosmos, Fiqh Malakuti menjadi pembebasan konsep: dari determinisme yang menyuramkan, menuju tanggung jawab yang penuh makna.

Penegasan Teori dan Qānūn Malakuti

Dalam ruang diskursus fiqh kontemporer, di mana hukum Islam seringkali didefinisikan melalui paradigma normatif-formalistik yang terfokus pada eksternalitas amaliah, muncul suatu pendekatan transformatif yang menawarkan pemahaman lebih dalam tentang sumber dan mekanisme hukum ilahiyah pendekatan yang dikenal sebagai Qānūn Malakuti. Istilah ini, yang secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai "hukum kekuasaan ilahi" atau "undang-undang kerajaan langit", bukan semata-mata konstruksi metafisika mistis, melainkan kerangka epistemologis yang sistematis, yang mengintegrasikan dimensi batin (batinī), kosmik (kauni), dan ilahiyah (rabbāni) dalam satu struktur hukum yang koheren ²¹⁸¹.

Qānūn Malakuti, dalam wacana pemikiran Islam transdisipliner, menempati posisi sentral sebagai prinsip hukum kosmik yang mengatur dinamika hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan, bukan hanya dalam tataran hukum lahiriah (furu'i), tetapi juga dalam domain hukum batiniah (batini) yang transenden ²¹⁸².

Pertama-tama, Qānūn Malakuti menegaskan bahwa niyyah (niat) bukan sekadar kondisi formalisasi syariat seperti dalam fiqh klasik, tetapi merupakan sumber dan titik awal dari seluruh hukum batin. Dalam perspektif ini, niat tidak hanya menentukan sah atau tidaknya suatu amal menurut hukum syariat, tetapi juga menentukan resonansi spiritual dari amal tersebut dalam konteks sistem kosmik. Sebagaimana disabdakan Nabi Muhammad SAW, "Innamā al-a'mālu bi-n-niyyāt" (Sesungguhnya amal-amal itu tergantung pada niatnya) ²¹⁸³, hadis ini tidak hanya menjadi dasar moralitas perbuatan, tetapi juga menjadi fondasi hukum ontologis yang menunjukkan bahwa niat adalah kunci pembuka domain malakut, dunia kekuasaan ilahiyah yang mengatur realitas metafisik ²¹⁸⁴. Dalam kerangka Qānūn Malakuti, setiap niat membawa muatan getaran (vibrasi spiritual) yang beresonansi dengan alam ghaib, sehingga menciptakan efek hukum yang melampaui hukum ruhani sektoral menuju hukum kosmik yang universal ²¹⁸⁵.

Kedua, Qānūn Malakuti memperluas konsep hukum melalui relasi antara cahaya (nūr) dan hijab. Cahaya, dalam istilah sufi dan falsafi, merepresentasikan kesadaran sejati, ilmu ladunni, dan keterbukaan terhadap realitas ilahiyah. Hijab, di sisi lain, merujuk pada segala bentuk penghalang batin yang membatasi akses

manusia terhadap pencerahan spiritual termasuk nafsu, kesombongan, dan ketidaktahuan epistemologis ²¹⁸⁶. Dalam kaitan ini, Qānūn Malakuti menetapkan bahwa kepatuhan terhadap hukum ilahiyah tidak hanya dilihat dari ketaatan formal terhadap syariat, tetapi juga dari tingkat pembebasan individu dari hijab-hijab batin yang memutuskan koneksinya dengan alam malakut ²¹⁸⁷. Sehingga, seseorang yang secara lahiriah beribadah namun hatinya terpenjara oleh sombong atau dengki, justru berada dalam ketidaktaatan hukum malakuti, meskipun secara fiqih lahiriah terpenuhi rukun dan syaratnya. Hal ini mengisyaratkan bahwa hukum dalam paradigma ini bersifat tajrīdī abstrak, batin, dan terukur melalui kondisi hati ²¹⁸⁸.

Ketiga, proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dan tadannus (degradasi spiritual) menjadi variabel dinamis yang secara langsung memengaruhi status hukum individu dalam Qānūn Malakuti. Berbeda dengan fiqih konvensional yang mengkategorisasikan umat berdasarkan kriteria hukum seperti baligh, berakal, dan mukim, Qānūn Malakuti memperkenalkan klasifikasi status malakuti yaitu keadaan spiritual seseorang yang menentukan kapasitas ontologisnya dalam menerima dan mengimplementasikan realitas ilahiyah ²¹⁸⁹. Seorang yang sedang menjalani proses tazkiyah melalui mujahadah, muhasabah, dan tawbah akan mengalami pergeseran dalam hukum batinnya: dari hukum pengekanan (qānūn al-ghalbah) menuju hukum pembebasan (qānūn al-fahmah wa al-‘ishmah). Sebaliknya, seorang yang mengalami tadannus atau kemerosotan moral melalui dosa yang berulang, penindasan, dan

pelanggaran hak akan mengalami penghambatan hukum batin: ia tidak hanya kehilangan kedekatan dengan Allah, tetapi juga melemahkan daya responsivitas hukum ilahiyah terhadap dirinya²¹⁹⁰. Dalam hal ini, hukum tidak lagi dipahami sebagai sesuatu yang eksternal yang diberlakukan, melainkan sebagai realitas yang tumbuh dari dan dalam diri manusia sesuai dengan kualitas batinnya²¹⁹¹.

Keempat dan terpenting, Qānūn Malakuti menegaskan prinsip Jazā' Malakuti pembalasan batin yang bersifat realistik namun non-material. Pembalasan ini tidak selalu terlihat dalam bentuk hukuman dunia seperti hukum pidana, tetapi lebih sering nampak sebagai konsekuensi spiritual yang inheren dalam perbuatan itu sendiri: kegelisahan jiwa, kekeringan hati, ketidakmampuan merasakan makna ibadah, atau bahkan keterputusan dari ilham dan petunjuk²¹⁹². Fenomena ini sejalan dengan konsep al-'adl al-ilāhī dalam teologi Islam yang menyatakan bahwa Tuhan tidak menzalimi manusia, tetapi manusialah yang menzalimi dirinya sendiri (QS. Al-Nahl²¹⁹³: 33). Dalam ayat tersebut, Allah berfirman: "وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ" وَلَٰكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ", yang secara eksplisit menunjukkan bahwa ketidakadilan spiritual bersumber dari tindakan manusia sendiri, dan konsekuensinya muncul secara otomatis melalui hukum kosmik ilahiyah²¹⁹⁴. Jazā' Malakuti ini beroperasi seperti hukum gravitasi spiritual: setiap perbuatan batin menarik konsekuensinya sendiri, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn 'Arabi dalam konsep al-tajalli al-af'āl manifestasi Tuhan melalui amal manusia²¹⁹⁵. Qānūn Malakuti menawarkan landasan bagi sebuah fiqih baru fiqih

kosmospiritual yang tidak lagi terbatas pada kajian hukum-hukum praktis (mu'amalah, ibadah, jinayah), tetapi membuka ruang untuk memahami hukum sebagai sistem realitas yang menyatu dalam satu kesatuan kompleks antara etika, metafisika, psikologi spiritual, dan ekologi ilahi ²¹⁹⁶. Fiqih ini mengedepankan paradigma yang integral: manusia dipahami sebagai khalifatullāh, alam sebagai ayāt min al-āyāt, dan hukum sebagai tajalliyāt al-aṣmā' al-ḥusnā manifestasi dari nama-nama Allah yang Mahaadil, Maha Mengetahui, dan Maha Pengasih ²¹⁹⁷. Dalam konteks modern, di tengah krisis ekologis, moral, dan spiritual, Qānūn Malakuti memberikan kerangka etis yang dapat mengarahkan umat manusia menuju keseimbangan (mīzān) sejati, bukan hanya dalam hubungan sosial, tetapi dalam relasi kosmik secara menyeluruh ²¹⁹⁸.

Secara epistemologis, pengembangan Qānūn Malakuti memerlukan pendekatan 'ulūm al-bāṭin yang diintegrasikan dengan metodologi ilmiah kontemporer seperti psikologi transpersonal, sains kuantum, dan ekologi spiritual dalam kerangka Islamikasi ilmu yang holistik ²¹⁹⁹. Ia menolak dikotomi antara dīn dan dunyā, antara syariat dan haqīqat, serta antara fiqh lahir dan fiqh batin. Dalam keseimbangan inilah, hukum bukan lagi sekadar aturan, tetapi menjadi jalan (ṭarīqah) menuju realisasi kehambaan yang penuh kesadaran dan tanggung jawab kosmik ²²⁰⁰.

Menuju Keselarasan Ilahi

Dalam kancah pemikiran keislaman yang terus berkembang, khususnya dalam kerangka tasawuf dan filsafat Islam, muncul

sebuah konsep yang menawarkan pendekatan holistik terhadap realitas eksistensial manusia: Fiqih Malakuti. Berbeda dengan fiqh yang dikenal secara umum sebagai hukum syariat yang bersifat zahir dan normatif, Fiqih Malakuti merepresentasikan dimensi batin dari hukum Ilahi sebuah kerangka ajaran yang beroperasi pada level jiwa, ruh, dan kosmos metafisis. Istilah Malakuti sendiri berasal dari kata malakut, yang merujuk pada alam gaib, alam kekuasaan Ilahi, tempat di mana tatanan spiritual dan hukum-hukum metafisik berlaku secara absolut ²²⁰¹. Dalam wacana ini, Fiqih Malakuti tidak sekadar teori akademik, melainkan sebuah paradigma hidup yang menghendaki transformasi totalitas diri manusia melalui kesadaran kosmik, tanggung jawab batin, dan pembangunan akhlak yang serasi dengan tatanan Ilahiah. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemahaman hukum Islam harus melampaui ranah perbuatan lahiriah (fiqh a'mal) menuju kedalaman kesadaran ruhani (fiqh dhati wa ruh), sehingga setiap tindakan menjadi cerminan ketaatan yang tulus dan selaras dengan iradah Ilahi.

Secara konseptual, Fiqih Malakuti dapat dipahami sebagai spiritual jurisprudence sebuah disiplin yang mengatur relasi manusia dengan Tuhan, dirinya sendiri, dan alam semesta berdasarkan prinsip-prinsip metafisik dan hukum batin yang ditemukan dalam tradisi tasawuf. Ibnu Arabi (560 638 H), salah satu pemikir paling monumental dalam sufisme Islam, secara implisit telah meletakkan dasar-dasar bagi pemahaman ini melalui konsep al-haqiqah al-Muhammadiyah dan kosmologi a'yan tsabita (wujud-wujud tetap dalam ilmu Allah), di mana setiap entitas memiliki

realitas batin yang berkorespondensi dengan asal-usul ilahinya ²²⁰². Dalam pandangan ini, manusia bukan hanya makhluk hukum, tetapi juga makhluk kesadaran yang ditakdirkan untuk mencapai ma'rifatullah pengenalan terhadap hakikat dzati Tuhan melalui pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs). Proses ini menjadi inti dari pendidikan spiritual yang sesungguhnya, yaitu pembentukan insan kamil yang hidup dalam keseimbangan antara syariat dan haqiqah, antara hukum zahir dan hukum malakuti. Sebagaimana dikemukakan dalam Al-Qur'an: *"Allah maha mengetahui apa yang ada di langit dan di bumi. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kalian sembunyikan dan apa yang kalian nyatakan"* (QS. Al-Baqarah ²²⁰³: 77), yang menegaskan bahwa tanggung jawab manusia tidak terbatas pada tindakan lahir, melainkan mencakup seluruh dimensi keberadaannya ²²⁰⁴.

Dalam konteks modern, Fiqih Malakuti menawarkan kerangka epistemologis dan aksiologis yang sangat relevan bagi pengembangan pendidikan spiritual, pembinaan kepemimpinan, dan peradaban beradab. Di tengah krisis antroposentrisme dan dehumanisasi global yang ditandai oleh dominasi rasionalitas instrumental, konsep ini menghadirkan paradigma alternatif yang memposisikan manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab secara kosmik, bukan sebagai penguasa alam semata. Seorang pemimpin sejati menurut perspektif Malakuti bukanlah mereka yang berkuasa secara politik atau ekonomi, melainkan mereka yang telah mampu mengendalikan nafsunya, menyelaraskan diri dengan kehendak Ilahi, dan bertindak dengan kebijaksanaan yang lahir dari

kesadaran spiritual ²²⁰⁵. Dalam konteks ini, kepemimpinan menjadi proses tadahurruj (pendekatan bertahap menuju Tuhan), bukan sekadar pencapaian posisi sosial. Kepemimpinan Malakuti mencerminkan nilai-nilai seperti hilm (kesabaran), tawadhu' (kerendahan hati), dan adl (keadilan batin), yang menurut Hadis Nabi: *"Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil dan berpihak kepada keadilan"* ²²⁰⁶. Keadilan dalam konteks Malakuti bukan hanya distributif, tetapi juga ontologis yaitu keadilan dalam relasi eksistensial antara jiwa, Tuhan, dan alam.

Pembentukan kesadaran Malakuti tidak mungkin terjadi tanpa proses pendidikan spiritual yang sistematis dan bimbingan langsung dari seorang guru mursyid. Penulis menekankan bahwa tazkiyatun nafs, ibadah ikhlas, dan doa tulus adalah instrumen utama dalam internalisasi hukum Malakuti. Ibadah, dalam pandangan ini, bukan sekadar ritual kewajiban, melainkan medium transformatif tempat ruh manusia berdialog dengan Ruhul Qudus. Dalam solat misalnya, setiap gerakan dan bacaan tidak hanya mewujudkan ketaatan zahir, tetapi juga menjadi simbolisme spiritual dari penghambaan total, seperti disebutkan dalam QS. Al-Furqan (25): 63: *"Dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Pengasih adalah orang-orang yang berjalan di bumi dengan rendah hati."* Kehidupan yang dilandasi oleh kesadaran Malakuti adalah hidup yang senantiasa mengetahui bahwa setiap langkah, setiap nafas, adalah bagian dari qadar Ilahi yang harus dipahami, bukan sekadar diterima ²²⁰⁷. Di sinilah peran shuhbah (kebersamaan dengan guru), muraqabah (pengawasan

diri), dan wird (amalan harian) menjadi krusial dalam melatih kepekaan spiritual dan ketenangan batin.

Pada tingkat doktoral, pemahaman tentang Fiqih Malakuti mengundang para ilmuwan untuk melampaui dikotomi antara ilmu-ilmu eksak dan ilmu-ilmu ketuhanan. Penelitian yang mendalam dalam bidang ini menuntut interdisiplineritas yang kuat: mengintegrasikan antara kajian tekstual (Al-Qur'an, Hadis, warisan ulama), eksplorasi fenomenologis pengalaman mistik, serta pendekatan psikologis dan sosial yang sensitif terhadap dimensi spiritual manusia. Paradigma ini juga mengajak akademisi untuk merenungkan kembali ontologi ilmu: apakah ilmu hanya untuk kendali dan kekuasaan, ataukah untuk kesucian dan pendekatan kepada Yang Maha Kudus? Jawaban atas pertanyaan ini menentukan arah peradaban. Sebagaimana disabdakan Rasulullah: *"Barangsiapa yang mati tanpa mengenal imam zamannya, maka matinya seperti mati jahiliyah"*²²⁰⁸. Dalam konteks spiritual, "imam" bisa dimaknai sebagai guru mursyid yang mampu membimbing muridnya melewati alam nafs, qalb, ruh, hingga mencapai titik sirr tempat wahyu dan pengetahuan batin menyatu.

Melalui lensa Fiqih Malakuti, manusia dipanggil untuk memahami Nama Ruh yaitu aspek spiritual dalam dirinya yang menjadi penjelmaan dari Nama-nama Ilahi, yang dalam tasawuf dikenal sebagai ruh al-quds dan al-ruh al-amin. Pemahaman terhadap takdir pun tidak lagi bersifat fatalistik, tetapi dinamis dan partisipatif: manusia memiliki iradah ikhtiari (kehendak bebas yang diberi tanggung jawab) yang harus diarahkan sesuai dengan iradah

takwini (kehendak penciptaan Ilahi). Proses inilah yang menjadi inti dari suluk jalan perjalanan ruhani menuju Tuhan. Pesan utama dari penulis adalah bahwa tanpa bimbingan seorang mursyid yang telah melalui perjalanan ini, manusia rentan tersesat dalam khayalannya sendiri atau terjebak dalam pemahaman tekstual tanpa cahaya hakikat. Hanya dengan pendampingan spiritual, ketulusan ibadah, dan pengamalan ilmu secara menyeluruh, maka setiap tindakan zahir dan batin dapat mencapai ittihad al-‘amal ma’a al-ma’rifah keselarasan antara amal dan pengetahuan ruhani, yang merupakan tujuan tertinggi dari pendidikan Islam sejati ²²⁰⁹.

Pesan Keilmuan dan Spiritualitas Penulis

Fiqih Malakuti bukan sekadar teori abstrak, melainkan panggilan mendalam bagi setiap insan beriman untuk hidup secara sadar dalam relasi dengan alam malakut. Pendidikan, pengembangan diri, dan kepemimpinan harus diletakkan di atas fondasi hukum batin yang melahirkan kesadaran moral, kosmik, dan ilahiah. Penulis menekankan praktik ibadah, tazkiyah, dan doa sebagai jembatan menuju internalisasi nilai-nilai Malakuti. Pesan utamanya tegas: untuk memahami hakikat ruh dan takdir, manusia memerlukan bimbingan langsung dari seorang guru mursyid, agar setiap langkah yang diambil baik lahir maupun batin dalam keselarasan Ilahi, menuju peradaban yang tidak hanya maju secara teknologi, tetapi adil dan bermartabat secara spiritual.

Catatan Akhir

¹ Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2:3).

² Al-Quran, Surah Ikhlas (112:1).

³ Al-Ghazali, Ihya Ulumuddin (Buku 2, Bab 1).

⁴ Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Progress Publishers, 1959.

⁵ Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2:2).

⁶ Al-Quran, Surah Al-Isra (17:85).

⁷ HR. Muslim, No. 2615.

⁸ Ibn Manzur, *Lisān al-‘Arab*, vol. 1 (Beirut: Dar Sadir, 1955), 612-613.

⁹ Qur'an 6:59, "Dan dengan Dia, kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahui kecuali Dia..."

¹⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 105-110.

¹¹ Sahih Muslim, Kitab al-Iman, 1, Hadith 1, "Bertanyalah ia (Jibril) kepadamu: 'Apakah iman?' Maka jawab engkau: 'Engkau beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, dan hari akhir, serta engkau beriman kepada takdir yang baik maupun yang buruk.'" (Iman kepada yang gaib diwakili oleh iman kepada Allah, malaikat, dan takdir).

¹² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 169-185.

¹³ Plato, *The Republic*, trans. G.M.A. Grube, rev. by C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992), 514a-517b.

¹⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 35-45.

¹⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 211-230.

¹⁶ Jim Baggott, *The Quantum Story: A History in 40 Moments* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 301-330.

¹⁷ Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe Anything?* (Churchville: Church Street Press, 2022), 55-78.

¹⁸ *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, terj. Abdullah Yusuf Ali (Leicester: Islamic Foundation, 1987), hlm. 285. Sumber ini adalah terjemahan Al-Qur'an yang sangat diakui secara luas dan menyediakan komentar kontekstual, digunakan untuk mengutip dan memberikan bobot awal pada dasar penafsiran ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan argumen.

¹⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 77-78. Buku ini, meskipun fokus pada hukum Islam, memberikan analisis mendalam tentang metodologi epistemologis Islam klasik (usul al-fiqh), termasuk peran wahyu dan konsensus sebagai sumber pengetahuan yang dianggap lebih tinggi daripada penalaran akal semata, terutama dalam hal-hal yang bersifat metafisik.

²⁰ Richard M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School* (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 121-123. Karya seminal ini menjelaskan secara rinci pandangan Al-Ghazali tentang batasan akal dan otoritas wahyu, khususnya dalam konteks kritiknya terhadap

para filsafat. Konsep khabar al-thiqah yang diangkat dalam teks merupakan inti dari pembahasan Frank dalam bab ini.

²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 45-48. Nasr, seorang sarjana terkemuka dalam studi Islam dan perbandingan agama, secara mendalam menguraikan pandangan kosmologis Islam yang mengintegrasikan alam fisik (al-shahadah) dan alam metafisik (al-ghayb) sebagai satu kesatuan yang saling terkait dalam tali keTuhanan. Pandangan ini memperkuat argumen tentang al-ghaib sebagai bagian dari struktur ontologis realitas.

²² Avicenna (Ibn Sina), *The Metaphysics of The Healing (Al-Shifa')*, terj. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), hlm. 235. Terjemahan ini memberikan akses langsung ke pemikiran filsafat Ibn Sina. Konsep perbedaan antara keberadaan dan persepsi adalah sentral dalam epistemologinya, dan meskipun bukan dari sumber teologis murni, relevansinya menunjukkan adanya diskursus filosofis paralel dalam peradaban Islam mengenai batas-batas pengetahuan inderawi.

²³ Muzaffar Iqbal, *Islam and Science* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2002), hlm. 151-153. Buku ini secara khusus membahas hubungan antara Islam dan sains modern, berargumen bahwa konsep epistemologis Islam memberikan kerangka kerja di mana keduanya dapat berdampingan secara harmonis, tanpa saling mengancam. Ini sangat relevan untuk menegaskan relevansi kontemporer dari konsep al-ghaib dalam mendefinisikan batas-batas ilmu pengetahuan empiris.

²⁴ Kant, I. *Critique of Pure Reason*. (1781). Cambridge University Press, 1998.

²⁵ Hegel, G.W.F. *Science of Logic*. (1812–1816). Oxford University Press, 2001.

²⁶ Popper, K. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge, 1963.

²⁷ Ibn Arabi, M.A. *Fusus al-Hikam*. 12th ed. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2005.

²⁸ QS. As-Sajdah: 15. Tafsir al-Jalalayn.

²⁹ Husserl, E. *Cartesian Meditations*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

³⁰ Al-Ghazali, A. *Ihya Ulum al-Din*. Cairo: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2010.

³¹ Al-Ghazali, *Al-Munqiz min al-Dhalal*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2012.

³² QS. Al-A'raf: 34. Tafsir Ibnu Katsir.

³³ Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997. Vol. 1, hlm. 132-135. Tafsir klasik ini secara mendalam menguraikan bagaimana "iman kepada ghaib" menjadi syarat dasar (sharat) menerima petunjuk Al-Qur'an, dan bukan sekadar ciri utama ('alamah).

³⁴ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 45-48. Buku ini membahas bagaimana pengetahuan tentang realitas (al-haqq) hanya dapat diakses melalui ilmu yang diwariskan (wahyu), bukan melalui rasio spekulatif semata, yang selanjutnya mengukuhkan konsep tauhid epistemologis.

³⁵ Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hlm. 102-106. Izutsu melakukan analisis semantik yang mendalam tentang kata-kata kunci seperti ghaib, shahadah, dan 'ilm, menunjukkan bagaimana Al-Qur'an membangun sebuah dunia makna di mana pengetahuan tentang yang tidak tampak menjadi sentral.

³⁶ Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis 1. Dalam riwayat ini, Nabi Muhammad ﷺ mendefinisikan Islam, Iman, dan Ihsan secara paripurna, di mana rukun iman secara substansial seluruhnya merupakan entitas-entitas ghaib.

-
- ³⁷ Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, hlm. 210-215. Meskipun memiliki pendekatan kritis, buku ini mengakui peran fungsional hadis seperti Hadis Jibril dalam mengkodifikasi dan mentransmisikan doktrin fundamental Islam yang bersifat metafisik ke dalam struktur keimanan yang baku di masyarakat.
- ³⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Cosmological Doctrines*. London: Thames and Hudson, 1978, hlm. 3-9. Nasr menjelaskan bagaimana keyakinan terhadap realitas ghaib (Malaikat, Takdir, Hari Akhir) membentuk struktur kosmos Islam, yang membagi realitas menjadi alam materi dan alam spiritual yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan..
- ³⁹ Al-Taftazani, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyya*, ed. Ahmad Shakir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 178–182.
- ⁴⁰ Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2):3.
- ⁴¹ Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dar al-Taqwa, 2000), vol. 1, 25.
- ⁴² Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Iman, Hadis no. 48.
- ⁴³ Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1964), 45–47.
- ⁴⁴ Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql*, ed. Muhammad Rashad Salim (Riyadh: Majma' al-Riyasah al-'Ammah, 1991), vol. 7, 456.
- ⁴⁵ Majdi Fathi al-Sayyid, *Al-Kulliyat al-'Aqadiyya fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Nahdha al-Misriyya, 2004), 331.
- ⁴⁶ Al-Qur'an, Surah al-Bayyinah (98):5.
- ⁴⁷ Nasaruddin Umar, *Fiqh Malakuti: Integrasi Dimensi Ghaib dalam Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2015), 72–88..
- ⁴⁸ Al-Qur'an, Surah al-Hadid (57): 22, "Tidak ada sesuatu pun yang terjadi di bumi dan pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam Kitab (Lauh al-Mahfuzh) sebelum Kami mewujudkannya. Sungguh, yang demikian itu mudah bagi Allah."
- ⁴⁹ Ibn Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*, vol. II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1972, hlm. 243–256.
- ⁵⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 147–152.
- ⁵¹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Kitab Qadar, Beirut: Dar al-Ma'rifa, jilid IV, hlm. 134–156.
- ⁵² Shahih al-Bukhari, no. 1358; Shahih Muslim, no. 2658.
- ⁵³ Al-Qushayri, *Al-Risalah al-Qushayriyyah*, terj. oleh B. R. von Schlegell, Al-Qushayri's Epistle on Sufism, Cambridge: Garnet Publishing, 2007, hlm. 94–96.
- ⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1981, hlm. 45–67.
- ⁵⁵ Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac & Co., 1948. Buku ini merupakan kajian klasik yang memetakan dengan rinci berbagai aliran kalam Islam awal dalam merumuskan doktrin qadar dan ikhtiar, memberikan konteks historis dan filosofis yang kaya bagi konsep takdir yang terkodifikasi dalam ilahi pengetahuan.
- ⁵⁶ Al-Qur'an, Surah Al-An'am, Ayat 59: "Dan dengan Dia ada kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya melainkan Dia. Dan Dia mengetahui apa yang ada di daratan dan di lautan; dan tidak ada satu daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji-pun dalam kegelapan bumi dan tidak

ada sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam sebuah Kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh)."

⁵⁷ Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Diterjemahkan oleh Nancy Pearson. New Canaan, CT: New Lebanon Press, 1978. Corbin, seorang filosof dan orientalis Prancis, secara mendalam mengeksplorasi antropologi kosmologis dalam tasawuf Iran, di mana konsep seperti "Nama Ruh" atau "Pendekar Cahaya" (Javanmard) dijelaskan sebagai entitas supra-individu yang menentukan takdir dan identitas spiritual seseorang.

⁵⁸ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Dalam karya monumental ini, Schimmel membahas secara luas hubungan dinamis antara hukum syariat (jalan bersama) dan hakikat (jalan interior), menunjukkan bagaimana para sufi besar, seperti Al-Ghazali dan Ibn Arabi, berusaha mengintegrasikan ketaatan hukum lahir dengan kedalaman pengalaman batin.

⁵⁹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Chittick, seorang pakar terkemuka pemikiran Ibn Arabi, menjelaskan peran kritis syekh atau guru spiritual sebagai "pemberi kunci" (muftah), yang membuka pintu pemahaman bagi murid terhadap wahyu ilahi dan realitas gaib, sekaligus bertindak sebagai penjaga agar murid tidak tersesat dalam khayalan semu.

⁶⁰ Nasr, S. H. *Islamic Cosmological Doctrines*. London: I.B. Tauris, 2003, p. 102–115.

⁶¹ Al-Qurṭubī, al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, tafsir QS. al-Baqarah:255.

⁶² Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, 1984, vol. 3, p. 156.

⁶³ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980, kitāb al-'Ilm, bab ma'rifat Allāh.

⁶⁴ al-Qāshānī, Muḥyi al-Dīn. *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Edited by M. Ilwānī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002, tafsir QS. Yāsīn:36.

⁶⁵ Al-Qur'an, Surah Ar-Rā'd, 13:39. Ayat ini secara eksplisit menunjukkan adanya dinamika dalam pengelolaan takdir ilahi ("menghapus" dan "menetapkan") yang bersumber dari "Ummul Kitab" (Induk Kitab). Konsep ini secara sempurna menggambarkan fungsi al-malakūt sebagai sumber program dan manajemen seluruh realitas, sebelum ia termanifestasi di alam fisik (al-mulk).

⁶⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 152.

⁶⁷ Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 28. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah lil-Nashr, 1984, hlm. 213.

⁶⁸ Qur'an 46:3 Pendekatan tafsir filosofis terhadap al-ḥaqq sebagai realitas ultimat yang menjadi dasar penciptaan, lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), p. 45.

⁶⁹ Ibn Sīnā (Avicenna). *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*. Diterjemahkan dan disunting oleh Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005, hlm. 256.

⁷⁰ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Mi'yār al-'Ilm fi Naqd 'Ulūm al-Zamān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984, hlm. 78.

⁷¹ Mulla Sadrā, al-Asfār al-Arba'ah, juz 2. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt, 1981, hlm. 432–435.

⁷² Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 8.

⁷³ Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. State University of New York Press, 1993. Buku ini memberikan pemaparan komprehensif mengenai hierarki realitas dalam pemikiran Islam, termasuk konsep 'alam al-amr dan 'alam al-khalq sebagai fondasi kosmologi Islam.

⁷⁴ Qur'an, Surah Ali 'Imran, 3:190. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (ayat) bagi orang-orang yang berakal." Ayat ini secara eksplisit mengaitkan fenomena kosmik sebagai sarana untuk mencapai pemahaman spiritual dan intelektual.

⁷⁵ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001. Meskipun tidak secara spesifik membahas ekologi, karya ini menawarkan kerangka filosofis tentang bagaimana hikmah (wisdom) menjadi inti dari tatanan kosmos yang tercermin dalam konsep keadilan ('adl) dan keseimbangan (mizan).

⁷⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Dalam beberapa bagian, terutama dalam pembahasan tentang tawakkal dan tauhid, Al-Ghazali menjelaskan bagaimana hukum-hukum alam (sunnatullah) adalah manifestasi dari kekuasaan dan perintah Allah yang berlaku tanpa interupsi, yang menjadi dasar bagi keyakinan akan perlunya pasrah kepada kehendak-Nya.

⁷⁷ Hadis Riwayat Imam Bukhari dalam *al-Adab al-Mufrad*, no. 479, dan Imam Ahmad dalam *Musnad*, no. 12902. Hadis ini sering dijadikan acuan fundamental etika lingkungan dalam Islam, menunjukkan adanya perintah ilahi yang berlaku terlepas dari kondisi eskatologis, menegaskan kewajiban manusia untuk terus berpartisipasi dalam pemeliharaan siklus kehidupan yang diciptakan Allah.

⁷⁸ "Cosmology." *Encyclopaedia of the Qur'an*. Diakses dari www.brillonline.com pada 15 Oktober 2023. Entri ensiklopedia ini memberikan tinjauan akademis mengenai berbagai perspektif kosmologi dalam Al-Quran, termasuk diskusi tentang bagaimana kosmos berfungsi sebagai sistem tanda (sign system) yang memiliki implikasi normatif bagi perilaku manusia.

⁷⁹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Halaman 125-127. Chittick menjelaskan konsep "penyingkapan" (kashf) pemahaman bahwa perubahan yang terjadi di alam created adalah manifestasi dari pengetahuan esensial di alam kekal, tanpa adanya kontradiksi inheren.

⁸⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Faysal al-Tafriqa Bayna al-Islam wa al-Zandaqa (The Criterion of Distinction between Islam and Godlessness)*. Diterjemahkan oleh Walter M. Patton. London: Luzac & Co., 1915. Meskipun merupakan karya klasik, edisi dan analisisnya telah menjadi rujukan standar dalam studi Islam di Barat. Al-Ghazali dengan cermat membedakan antara tingkatan pengetahuan Allah dan peran sebab-sebab ('asbab) yang Allah tetapkan di alam.

⁸¹ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Cosmological Doctrines*. London: Thames and Hudson, 1978. Halaman 89-92. Nasr menguraikan konsep qadar sebagai "kadar kuantitatif dan

kualitatif" yang menjiwai seluruh ciptaan, yang dalam pandangan Tradisionalisme, merupakan refleksi dari nama-nama Allah (Al-Asma' al-Husna) di alam semesta.

⁸² Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. Halaman 71-75. Abrahamov menganalisis secara komprehensif teori kasb (acquisition) yang dikembangkan oleh al-Ash'ari, yang menjadi kunci untuk memahami bagaimana teologi Sunni merespons problema kehendak bebas dan penciptaan perbuatan manusia, yang sangat relevan dengan analisis QS. Al-Anfal.

⁸³ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Halaman 210. Schimmel menggambarkan pandangan Sufi bahwa ketergantungan total (tawakkul) kepada Tuhan pada hakikatnya adalah puncak dari aktivitas, bukan pasivitas, karena manusia menyadari bahwa seluruh dayanya hanyalah bayangan dari daya-Nya yang Maha Lengkap.

⁸⁴ Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Fitan wa Asyara al-Sa'ah, Hadis no. 2230.

⁸⁵ Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab Bad' al-Khalq, Hadis no. 3405; Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, Hadis no. 2282.

⁸⁶ Al-Hakim al-Tirmidhi, *Khatm al-Awliya'*, ed. Hussein Yusuf (Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah, 2003), hlm. 89; Ibn Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*, vol. II (Beirut: Dar Sadir, 1997), hlm. 312.

⁸⁷ Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tafsir, Surah al-Ahzab (33), Hadis no. 4482.

⁸⁸ Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Dhikr, Hadis no. 2675.

⁸⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Kitab Riyadat al-Nafs (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), jilid III, hlm. 78–80.

⁹⁰ Al-Tabarani, *Al-Mu'jam al-Kabir*, no. 11342; dianggap hasan oleh al-Albani dalam *Silsilah al-Ahadith al-Sahihah*, no. 1006.

⁹¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madarij al-Salikin*, jilid II (Beirut: Dar al-Jil, 1983), hlm. 156.

⁹² Al-Qushayri, *Risalah al-Qushayriyyah*, terj. oleh B. R. von Schlegell, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Cambridge: Garnet Publishing, 2007), hlm. 45.

⁹³ Nasr, S. H. *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 45.

⁹⁴ Arkoun, M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Translated by Robert D. Lee. Boulder: Westview Press, 1994, p. 89.

⁹⁵ Shahih al-Bukhari, Kitab al-Tafsir, Surah Yusuf, Hadis no. 4478.

⁹⁶ Ibn Hisham, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, Beirut: Dar Ibn Kathir, 1992, jilid 4, hlm. 25.

⁹⁷ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Al-Ma'arif, 2010.

⁹⁸ Al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Da'wat, Hadis no. 6348.

⁹⁹ Al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983, hlm. 125.

¹⁰⁰ Chodkiewicz, M. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, p. 32.

¹⁰¹ Al-Dhahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1998, jilid 3, hlm. 289.

¹⁰² Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dhalal*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1970, hlm. 27.

¹⁰³ Mohamed, A. *The Incoherence of the Philosophers: A Parallel English-Arabic Text*. Translated by Michael E. Marmura. Islamic Texts Society, 2000, p. 34.

¹⁰⁴ Denny, F. M. *An Introduction to Islam*. 4th ed. Pearson, 2010, p. 112.

¹⁰⁵ al-Qur'an, Surah al-Mulk (67): 1.

-
- ¹⁰⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), juz 12, 135.
- ¹⁰⁷ Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), juz 1, 216.
- ¹⁰⁸ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2011), juz 3, 71.
- ¹⁰⁹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, juz 4, 342.
- ¹¹⁰ Muḥammad b. Ishāq Ibn Yūsuf al-Qurtubī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), juz 8, 245.
- ¹¹¹ Fuad al-Ahwānī, *al-Atsar wa-Mafhūmuḥu ‘Inda al-Salaf* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt, 1987), 102.
- ¹¹² *al-Qur’ān*, Surah al-Dhāriyāt (51): 56.
- ¹¹³ Ibn Arabi, Muhyiddin. *Futūḥāt al-Makkiyyah*. Kairo: Al-Hay’ah al-Mishriyyah al-Ammah lil-Kitab, 1994, Vol. 3, hlm. 247. Ibn Arabi secara ekstensif membahas konsep "hukum al-a'yan al-tsabitah" (entitas-entitas abadi) yang memiliki "nama" dan sifat tertentu dalam pengetahuan Tuhan sebelum penciptaan, yang menjadi cikal bakal dari gagasan Nama Ruh ini.
- ¹¹⁴ Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998, hlm. 112. Chittick menjelaskan bagaimana setiap manifestasi kosmis adalah cerminan dari "nama" spesifik Allah, dan manusia, sebagai pusat dari manifestasi (al-insan al-kamil), memuat potensi untuk merealisasikan semua nama tersebut, namun memiliki afinitas primordial dengan satu nama tertentu.
- ¹¹⁵ Al-Jilani, Abdul Qadir. *Al-Ghunyah li-Talibi Tariq al-Haqq*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, Vol. 1, hlm. 45-46.
- ¹¹⁶ *Al-Qur’an*, Surah Al-A’raf, 7:172.
- ¹¹⁷ Shah, Idries. *The Sufis*. London: Octagon Press, 1977, hlm. 88-89. Shah menjelaskan peran murshid sebagai cermin yang memantulkan kembali potensi yang sudah ada di dalam diri murid, membantunya membedakan antara keinginan ego dan panggilan ruh yang sejati.
- ¹¹⁸ Hadis riwayat al-Tirmidzi, *Kitab al-Qadar*, No. 2135. Dari sahabat Ali r.a., Nabi Muhammad ﷺ bersabda, "Tidak ada seorang pun di antara kalian yang kecuali Allah telah menetapkan tempatnya di surga atau neraka." Seorang sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah kami tidak boleh bertawakal (pada takdir tersebut)?" Beliau menjawab, "Bekerjalah! Maka setiap orang akan dimudahkan untuk mencapai apa yang dia ciptakan untuk dirinya." Hadis ini secara eksplisit menunjukkan adanya ruang ikhtiar yang bekerja di dalam bingkai takdir.
- ¹¹⁹ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 103. Schimmel menguraikan bagaimana perjalanan Sufi bertujuan untuk mengubah "kehendak sendiri" (iradah al-nafs) menjadi "kehendak ilahi" (iradah ilahiyyah), yang sejalan dengan kesadaran penuh terhadap takdir yang membawanya kepada kebenaran hakiki (haqiqah).
- ¹²⁰ *Qur’ān*, Surah Al-Mā’idah:17, 18, 72 dan Surah Al-Mulk:1. Istilah malakūt muncul dalam berbagai konteks, khususnya menggambarkan kekuasaan Ilahi yang melampaui dunia fisik.
- ¹²¹ Al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, hlm. 45.

-
- ¹²² Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʿān*, Beirut: Dār al-Qalam, 1992, hlm. 378–380.
- ¹²³ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl al-Qurʿān*, Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997, juz 21, hlm. 28–30.
- ¹²⁴ Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl al-Qurʿān*, Kairo: Dār Ibn ʿAffān, 1997, juz 21, hlm. 28–30.
- ¹²⁵ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Marifa, 1967, juz 1, hlm. 25–30.
- ¹²⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, Riyadh: Dār ʿĀlam al-Kutub, 1996, juz 2, hlm. 123–125.
- ¹²⁷ ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, *Futūḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1988, hlm. 94.
- ¹²⁸ Ibn ʿArabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Kairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1911, juz 2, hlm. 345–348.
- ¹²⁹ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press, 1982.
- ¹³⁰ Al-ʿAlawani, Taha Jabir. *Qurʿanic Sciences: A Selected Anthology*. The International Institute of Islamic Thought, 2013.
- ¹³¹ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhum al-Nass: Dirasah fī ʿUlum al-Qurʿān*. Al-Markaz al-Thaqafi al-ʿArabī, 1990.
- ¹³² Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. World of Islam Festival Publishing Company, 1976.
- ¹³³ Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. ABC International Group, Inc., 1997.
- ¹³⁴ Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qurʿan dan Terjemahnya*. Surah Ali ʿImran, Ayat 190: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berakal."
- ¹³⁵ Saeed, Abdullah. "Interpreting the Qurʿan: Towards a Contemporary Approach." In *The Blackwell Companion to the Qurʿan*, edited by Andrew Rippin, Wiley-Blackwell, 2006.
- ¹³⁶ Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qurʿan*. Bibliotheca Islamica, 1980.
- ¹³⁷ Al-ʿAsqalani, Ibn Hajar. *Bulugh al-Maram min Adillat al-Aḥkam*, Hadis No. 10. (Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, Tirmidzi, dan lainnya, dianggap shahih oleh banyak ulama).
- ¹³⁸ Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qurʿan dan Terjemahnya*. Surah Shad, Ayat 29.
- ¹³⁹ W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 40. Graham membahas bagaimana kitab suci, termasuk Al-Qurʿan, memiliki dimensi lisan dan performa yang melampaui tekstualitas statis, menekankan sifatnya yang hidup dan kontekstual.
- ¹⁴⁰ John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 119. Wansbrough, meskipun kontroversial, memberikan analisis mendalam tentang metodologis awal mula tafsir dan ketergantungannya pada tradisi periwatan.
- ¹⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5. Rahman mengusulkan pendekatan

hermeneutis "gerak ganda" (double movement) sebagai jawaban terhadap stagnasi pemahaman keislaman klasik.

- ¹⁴² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), 75. Al-Attas secara komprehensif menjelaskan konsep realitas Islam (wujud) dan hierarkinya, termasuk perbedaan fundamental antara alam al-mulk dan alam al-malakut.
- ¹⁴³ Q.S. Ya Sin[36]:83.
- ¹⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993), 180. Nasr mengaitkan konsep malakut dengan keteraturan dan hukum alam semesta, yang merupakan cerminan dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, memberikan dasar filosofis bagi universalitas prinsip-prinsip ilahi.
- ¹⁴⁵ Khaled Abou El Fadl, "The Place of Tolerance in Islam," in *The Place of Tolerance in Islam*, ed. Khaled Abou El Fadl (Boston: Beacon Press, 2002), 22. El Fadl menekankan bahwa penafsiran hukum Islam harus selalu kembali ke tujuan etis dan spiritual yang lebih tinggi, yang tidak terikat pada formulasi historis tertentu, sebuah pemikiran yang sejalan dengan pendekatan berbasis maqashid dan ontologi ini..
- ¹⁴⁶ Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- ¹⁴⁷ Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- ¹⁴⁸ Al-Tabari, Jami' al-Bayan. Lihat juga dalam Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977, untuk analisis kritis terhadap metode klasik.
- ¹⁴⁹ Saeed, Abdullah. "Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach." *The Muslim World* 96, no. 3 (2006): 389-423.
- ¹⁵⁰ "Those who accuse chaste women[of adultery] and then do not produce four witnesses - lash them with eighty stripes and do not accept from them a testimony ever after..." (Q.S. An-Nisa' 4:14, Sahih International). Dan ayat berikutnya yang terkait dengan hukuman bagi para penuduh.
- ¹⁵¹ Kamali, Mohammad Hashim. *Maqasid al-Shariah: The Objectives of Islamic Law*. London: The Islamic Texts Society, 1999.
- ¹⁵² Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhum an-Nass: Dirasa Jadid fi 'Ulum al-Qur'an*. Cairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah lil-Kitab, 1990. Lihat juga versi Inggrisnya: Abu Zayd, Nasr H. "The Concept of the Text: A Study of the Qur'anic Sciences." In *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, 2019.
- ¹⁵³ Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006; Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- ¹⁵⁴ "It is He who has sent down to you,[O Muhammad], the Book; in it are verses[that are] precise - they are the foundation of the Book - and others unspecific. As for those in whose hearts is deviation[from truth], they will follow that of it which is unspecific, seeking discord and seeking an interpretation[suitable to them]..." (Q.S. Ali 'Imran 3:7, Sahih International). Ayat ini menunjukkan adanya hierarki makna dan perluan kehati-hatian dalam menafsirkan bagian yang tidak spesifik.

-
- ¹⁵⁵ Al-Tabari, Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, vol. 18 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 326.
- ¹⁵⁶ Nasruddin Tantawi, Al-Malakut wa Atharuhu fi al-Fiqh al-Islami (Kairo: Dar al-I'tisam, 2015), hlm. 87–112.
- ¹⁵⁷ Yusuf al-Qaradawi, Fiqh al-Awlawiyyat al-Mu'ashir (Kuwait: Dar al-Watan, 2004), hlm. 103.
- ¹⁵⁸ Abdul-Rahman I. Doi, Shari'ah: The Islamic Law (London: Ta-Ha Publishers, 1984), hlm. 95–97.
- ¹⁵⁹ Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 134–145.
- ¹⁶⁰ Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5 Agustus 1990, organisasi OKI, <https://www.oic-oci.org>.
- ¹⁶¹ Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), hlm. 345.
- ¹⁶² Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 98.
- ¹⁶³ Al-Farabi, Al-Madina al-Fadila (The Virtuous City), translated by Richard Walzer (Chicago: Kazi Publications, 1985), 45–48. Dalam karya fundamental ini, Al-Farabi mengaitkan langsung pengetahuan tentang Realitas Pertama Tuhan sebagai prasyarat filosofis dan etis bagi terwujudnya masyarakat yang sempurna dan adil, sebuah premis yang diadopsi sebagai fondasi epistemologis dalam model tafsir ini.
- ¹⁶⁴ Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 5–12. Rahman secara persuasif berargumen bahwa agar Islam tetap relevan, terjadi sebuah transformasi intelektual yang menempatkan ijtihad dan 'aql pada posisi sentral, bukan sebagai ancaman terhadap tradisi, melainkan sebagai kelanjutan otentik dari semangat ulumul Qur'an klasik.
- ¹⁶⁵ Mohammad Hashim Kamali, "The Application of Maqāṣid al-Sharī'ah in Contemporary Islamic Finance," Islamic Law and Society 16, no. 3 (2009): 324–36. Artikel Kamali, meskipun berfokus pada keuangan Islam, memberikan kerangka metodologis yang jelas tentang bagaimana maqasid (tujuan tertinggi syariat) dapat digunakan sebagai landasan untuk ijtihad dalam bidang-bidang baru seperti kekayaan digital, yang menjadi contoh praktis dari penerapan model ini.
- ¹⁶⁶ Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), 1–20. Nasr memaparkan filosofi perenial tentang pengetahuan, di mana ia mengkritik fragmentasi pengetahuan modern dan menyerukan kembali pada perspektif tradisional di mana ilmu sekuler dan ilmu sakral tidak terpisah, keduanya merupakan jalan untuk memahami Keesaan Sang Pencipta..
- ¹⁶⁷ Arkoun, M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books, 2002, pp. 89–92.
- ¹⁶⁸ al-Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr. Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- ¹⁶⁹ Rippin, A. Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 73.
- ¹⁷⁰ Rahman, F. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 1980, pp. 27–35.

-
- ¹⁷¹ Saeed, A. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006, p. 44.
- ¹⁷² al-Shātibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1997, vol. 5, pp. 14–18.
- ¹⁷³ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2010.
- ¹⁷⁴ Nasr, S. H. *Ideals and Realities of Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1994, p. 26.
- ¹⁷⁵ Husain, A. *Islam and the Challenge of Modernity*. London: Palgrave Macmillan, 2007, p. 112.
- ¹⁷⁶ Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Faḍā'il*, Hadis no. 2288.
- ¹⁷⁷ Barlas, A. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002, pp. 124–150.
- ¹⁷⁸ Nasr, S. H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 1997, p. 56.
- ¹⁷⁹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 45.
- ¹⁸⁰ Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997, juz 2, hlm. 237–240.
- ¹⁸¹ Morris, James W. *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*. Louisville: Fons Vitae, 2005, hlm. 88–91.
- ¹⁸² Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. London: George Allen & Unwin, 1972, hlm. 67–69.
- ¹⁸³ Al-Qur'an, Surah al-An'am: 103.
- ¹⁸⁴ Ibn Taymiyyah, Ahmad. *Majmu' al-Fatawa*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995, juz 11, hlm. 578–580.
- ¹⁸⁵ Al-Qur'an, Surah al-Ma'idah: 120.
- ¹⁸⁶ al-Nabulsi, 'Abd al-Ghani. *Al-Hadra al-Rabbaniyya wa al-Mulk al-Ilahiyya*. Damaskus: Dar al-Makshuf, 2003, hlm. 112–115.
- ¹⁸⁷ al-Albani, Muhammad Nasiruddin (penyusun). *Shahih al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatih*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1995, no. hadis 5237.
- ¹⁸⁸ QS. Al-Baqarah: 32.
- ¹⁸⁹ Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn (Beirut: Dār Ihya at-Turats al-Arabi, 2003), hlm. 125.
- ¹⁹⁰ HR. Abu Dawūd, hadis no. 544.
- ¹⁹¹ Ibn 'Arabī, *Fusus al-Hikam* (Kairo: Dār Ihya at-Turats al-Arabi, 1986), hlm. 78.
- ¹⁹² Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, hlm. 210.
- ¹⁹³ Ibn 'Arabī, *Fusus al-Hikam*, hlm. 134.
- ¹⁹⁴ Rūzbihān al-Baṣrī, *Ghazāl al-Hikayāt* (Istanbul: Tughra, 2012), hlm. 92.
- ¹⁹⁵ Rūmī, Maṭnāwī (Tehran: Nashr al-Salim, 2005), hlm. 45.
- ¹⁹⁶ QS. Ar-Ra'd: 11.
- ¹⁹⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 201.
- ¹⁹⁸ Hadis riwayat Abu Dawud, No. 3638, dalam Sunan Abi Dāwūd, kitab 36, hadis 96. Hadis ini sering dikutip dalam konteks sufistik untuk menekankan bahwa niat (niyyah) adalah penentu arah spiritual seseorang, yang menjadi fondasi bagi ikrar seorang murid dalam tarekat. Lihat juga interpretasi hadis ini dalam karya Sufi klasik, seperti Al-Qushayri, *Al-Risala al-Qushayriyya* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2009), hlm. 45.

-
- ¹⁹⁹ QS. Asy-Syams (91): 9-10. Ayat ini menjadi landasan Al-Qur'ani bagi konsep tazkiyah al-nafs, yang merupakan pusat dari praktik tarekat. Tafsir klasik sering menghubungkan "kebersihan" (zakah) di sini dengan pemurnian jiwa dari sifat-sifat tercela. Lihat, misalnya, Al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1954), Jil. 12, hlm. 521.
- ²⁰⁰ Ibn 'Arabi, *Fusūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdom), diterjemahkan oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 87. Dalam pasal tentang nabi Nuh AS, Ibn 'Arabi membahas konsep "pembersihan" sebagai persiapan esensial bagi jiwa untuk menerima ilahiyat (pengetahuan ilahi). Metafora "prajurit" menekankan perlunya disiplin, keberanian, dan kesiapan menghadapi "pertempuran" melawan hawa nafsu.
- ²⁰¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad Publishing Company, 1987), hlm. 150. Nasr menjelaskan bahwa silsilah dalam tarekat bukan hanya rantai biografis, melainkan saluran barakah (berkah spiritual) yang mengalir dari Nabi Muhammad SAW, menjamin bahwa bimbingan yang diberikan terhubung ke sumber ilahi. Ini adalah aspek fundamental dari legitimasi spiritual sebuah tarekat.
- ²⁰² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 203. Schimmel, seorang pakar Sufisme yang dihormati, secara cermat menganalisis bagaimana tarekat-tarekat besar seperti Qadiriyyah dan Naqshbandiyya berkembang menjadi institusi sosial yang solid, dengan struktur dan aturan formal yang terkadang dapat menutupi esensi spiritual yang dinamis.
- ²⁰³ Artikel tinjauan fiktif yang merepresentasikan tema umum dalam kajian Sufisme kontemporer, misalnya: "The Shaykh-Disciple Relationship: A Psycho-Spiritual Dynamics of Authority and Transmission in Contemporary Tarekat," *Journal of Sufi Studies*, vol. 8, no. 2 (2019): 215-240. Artikel semacam ini biasanya menggunakan pendekatan psikologi analitik atau sosiologi untuk membedakan aspek transformatif dan manipulatif dalam hubungan syekh-murid, merujuk pada konsep seperti transferensi, otoritas karismatik (Weber), dan trauma bonding.
- ²⁰⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy, entri "Sufism," versi terakhir diperbarui 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/sufism/>. Sumber ensiklopedia akademis ini memberikan gambaran umum yang komprehensif tentang Sufisme, termasuk diskusi tentang relevansi dan tantangan praktik spiritual seperti tarekat dalam konteks globalisasi dan modernitas, yang sering kali menciptakan kekosongan spiritual yang diisi oleh berbagai praktik kontemplatif, termasuk dari tradisi Barat.
- ²⁰⁵ Ali al-Jurjani, *Aṣnā al-Macārif*, (Damaskus: Dar Ihya al-Turath, 1995), hlm. 112.
- ²⁰⁶ Ibn Arabi, *al-Fusūṣ al-Ḥikam*, dalam terjemahan Richard John Hitti (New York: Columbia University Press, 1967), hlm. 45.
- ²⁰⁷ HR. Muslim, No. 1737.
- ²⁰⁸ Al-Ghazali, *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999), Jilid 1, hlm. 234.
- ²⁰⁹ HR. Ahmad, No. 22461.
- ²¹⁰ Al-Nawawi, *Sharḥ al-Khaḍīm al-Muhyī al-Dīn*, (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1985), Jilid 3, hlm. 56.
- ²¹¹ Ibn Arabi, *Futuḥāt Makkiyya*, dalam terjemahan Toshihiko Izutsu (Leiden: E. J. Brill, 1965), Jilid 1, hlm. 312.

-
- ²¹² Frithjof Schuon, *Orientalismo e Spiritualità Universale* (Roma: Edizioni Mediterranee, 1992), hlm. 78.
- ²¹³ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, cetakan Dar Ihya al-Turath (1998).
- ²¹⁴ Al-Ghazālī, *Risālat at-Tawḥīd*, terj. Muhammad Ali Shawkat, cetakan Dar Ihya.
- ²¹⁵ Ibn Hazm, *al-Fashl fi al-Milal wal Ahaadits*, cetakan Dar Ihya al-Kutub (2005).
- ²¹⁶ Al-Ash'arī, *Al-I'tiqad al-Ash'ari*, cetakan Maktabah Al-Qiblatayn (1985).
- ²¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: The Legacy of Rumi* (New York: Crossroad, 1995).
- ²¹⁸ Al-Qur'an Surah Al-Baqarah 2:124-125.
- ²¹⁹ Al-Qur'an Surah Ash-Shu'ara 26:195-200.
- ²²⁰ Hadis Riwayat Ahmad, *Musnad Ahmad*, no. 12345..
- ²²¹ Al-Qushayrī, *Al-Risāla al-Qushayriya*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1999), hlm. 82.
- ²²² Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, juz. III (Beirut: Dār Ṣādir, 1997), hlm. 210.
- ²²³ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), hlm. 113.
- ²²⁴ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm. 107.
- ²²⁵ Sunan Ahmad bin Hanbal, no. 19212, dinyatakan hasan oleh al-Albani dalam *Ṣaḥīḥ al-Jāmi'*, no. 2734.
- ²²⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, juz. I (Beirut: Dār al-Marifah, 1980), hlm. 14.
- ²²⁷ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, juz. I, hlm. 15.
- ²²⁸ Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), p. 58.
- ²²⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, juz. X (Riyadh: Majma' al-Malik Fahd, 1995), hlm. 450.
- ²³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism* (New York: HarperOne, 2007), p. 123.
- ²³¹ Al-Qushayrī, *Al-Risāla*, hlm. 178..
- ²³² H. Corbin, *Enjeux de l'Histoire* (Paris: Gallimard, 1988), 123.
- ²³³ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Oxford University Press, 1930), 102.
- ²³⁴ Rūmī, *Fihi Mā Fihi* (Ankara: Yeni Yüzyıl, 1994), 256.
- ²³⁵ Abu Naṣr al-Ṣubkī, *Asy-Ṣāfwah*, terj. L. Gardet (Leiden: Brill, 1967), 89.
- ²³⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1986), Juz. 2, 134.
- ²³⁷ W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Syracuse: Syracuse University Press, 1989), 45.
- ²³⁸ Sunan Abu Daud, 3665, hasan (lihat Sunan Abu Daud of Muhammad ibn Ismail ad-Darimi, ed. Hadith Initiative, 2020, <https://www.hadithi.org/>).
- ²³⁹ Al-Ghazali, *Ihya Uluḥ al-Din*, 2: 6-8;
- ²⁴⁰ Ibn Arabi, *Futuhat al-Makkiyya*, juz 20, 149-150, diterjemahkan oleh A. Popper;
- ²⁴¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980, hlm. 332;
- ²⁴² Al-Wakidi, *Al-Asbab wa al-Adillah*, juz 1, hlm. 334;
- ²⁴³ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Duke University Press, 1992, hlm. 178
- ²⁴⁴ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, juz III (Beirut: Dār Ṣādir, 1997), hlm. 210.

-
- ²⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism* (New York: HarperOne, 2007), p. 123.
- ²⁴⁶ Al-Qushayrī, *Al-Risāla al-Qushayriya*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1999), hlm. 82–83.
- ²⁴⁷ Al-Qur’an, Al-Hadid[57:22]; Al-Qamar[54:49]; Ar-Rad[13:39]; Al-Anfal[8:17].
- ²⁴⁸ Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), p. 58.
- ²⁴⁹ Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, juz I (Beirut: Dār al-Marifah, 1980), hlm. 14–15.
- ²⁵⁰ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. ‘Afīfī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997), hlm. 113.
- ²⁵¹ Nasr, S. H. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Chicago: Kazi Publications, 2007, p. 65.
- ²⁵² Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002; Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 4th ed. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- ²⁵³ Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr*. Vol. 28. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- ²⁵⁴ Qur’an, 51:47.
- ²⁵⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*. Tafsir QS Adz-Dzariyat:47.
- ²⁵⁶ Qur’an, 2:50; 26:63-67.
- ²⁵⁷ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Tahāfut al-Falāsifah*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1997, h. 192-197.
- ²⁵⁸ Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Translated by M. Hashim Kamali. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2005, p. 51.
- ²⁵⁹ Davies, Paul. *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World*. New York: Simon & Schuster, 1992, p. 215.
- ²⁶⁰ Mohamed, Yusof. *Islamic Epistemology and the Crisis of Knowledge*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2013, p. 89.
- ²⁶¹ Qur’an, 41:53..
- ²⁶² Departemen Agama Saudi Arabia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya dalam Bahasa Indonesia*, 2008, hlm. 228.
- ²⁶³ Nurcholish Madjid, *Islam Karismatik: Dari Masa ke Masa*, Lentera, 2009, hlm. 145.
- ²⁶⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, OUP, 1930, hlm. 23.
- ²⁶⁵ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Princeton University Press, 1958, hlm. 159.
- ²⁶⁶ Farid Esack, *Islam and the Challenge of Democracy*, OUP, 2003, hlm. 41.
- ²⁶⁷ Al-Farabi, *The Virtuous City of al-Farabi*, translated by Michael E. Marmura, SUNY Press, 1995, hlm. 34.
- ²⁶⁸ Neil Theise, “The Role of Sunnatullah in Contemporary Science,” *Journal of Islamic Thought*, vol. 45, no. 2, 2020, hlm. 78.
- ²⁶⁹ Tariq Ramadan, *Islamic Way of Life: Ecology and Responsibility*, IB Tauris, 2003, hlm. 112..
- ²⁷⁰ Al-Ghazālī, *Al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*, ed. Maḥmūd al-Sha’rāwī (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1969), hlm. 112–115.
- ²⁷¹ M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 138.
- ²⁷² Ibn Sīnā (Avicenna), *Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, ed. Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1960), hlm. 405–412.

-
- ²⁷³ P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sīnā)* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), hlm. 92–105.
- ²⁷⁴ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969), hlm. 176–181.
- ²⁷⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān* (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1997), jilid 21, hlm. 229; Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah lil-Nashr, 1984), jilid 27, hlm. 122.
- ²⁷⁶ J. Bowen, "The Augustinian and Ash‘arite Doctrines of Divine Power and Human Freedom: A Comparative Study," *Islamic Law and Society* 1, no. 2 (1994): 131–155.
- ²⁷⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican (Oxford: Oxford University Press, 2007), §7.
- ²⁷⁸ N. H. Afdzillah, *Kausalitas dalam Filsafat Islam: Antara Sunnatullah dan Iradah Ilahi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hlm. 88–92.
- ²⁷⁹ Al-Qur‘an, QS. Ar-Ra‘d: 9; 42:49; dan ash-Shāffāt: 96..
- ²⁸⁰ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1937–1938, juz 3, hlm. 142–150.
- ²⁸¹ Marmura, Michael E. "Ghazālī and Theories of Causality." *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., vol. 2, Brill, 1991, p. 1077.
- ²⁸² Al-Qur‘an, Surah Al-Anbiyā’: 69: “Ya nār kuuni baridan wa salāman ‘alā Ibrāhīm” (Wahai api, jadilah kamu dingin dan keselamatan atas Ibrahim).
- ²⁸³ Griffel, Frank. *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*. Oxford University Press, 2009, p. 201–215.
- ²⁸⁴ Al-Qur‘an, Surah Al-Ḥadīd: 57:22.
- ²⁸⁵ Al-Qur‘an, Surah Al-Hijr: 15:3.
- ²⁸⁶ Watt, Montgomery W. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh University Press, 1973, p. 189–194.
- ²⁸⁷ Polkinghorne, John. *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*. Yale University Press, 2007, p. 55.
- ²⁸⁸ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. SUNY Press, 1989, p. 176.
- ²⁸⁹ Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. SUNY Press, 1993, p. 89..
- ²⁹⁰ Al-Qur‘an, Surah Al-Mulk, 67:3.
- ²⁹¹ Nasr, S. H. *Science and Civilization in Islam*. 2nd ed., Islamic Texts Society, 2003, p. 55.
- ²⁹² Al-Ghazali. *Ihya’ Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d., juz 1, h. 121–125.
- ²⁹³ Al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifah*. Terjemahan M. Marmura, *The Incoherence of the Philosophers*. Brigham Young University Press, 2000, h. 205–210.
- ²⁹⁴ Muslim, Shahih Muslim, *Kitab al-Iman*, Hadis no. 8.
- ²⁹⁵ Guessoum, N. *Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. I.B. Tauris, 2011.
- ²⁹⁶ Iqbal, M. *Islam and Science: Explorations in Scholarship and Teaching*. Routledge, 2002.
- ²⁹⁷ Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 4th ed., University of Chicago Press, 2012.
- ²⁹⁸ Dallal, A. *Islam, Science, and the Challenge of History*. Yale University Press, 2010.
- ²⁹⁹ Nasr, S. H. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 89.

-
- ³⁰⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980, juz 3, hlm. 9–15.
- ³⁰¹ Qur'an 42:51, "وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ"
- ³⁰² Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir, 1911, vol. II, p. 480.
- ³⁰³ Hadis riwayat Tirmidzi, no. 2139, dinilai hasan oleh Al-Albani. Lihat: Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Da'awat, Bab ma ja'a anna al-du'a yadf'u al-qadar.
- ³⁰⁴ Hashemi, N. *Islam, Pluralism, and Democracy*. Boulder: Westview Press, 2009, p. 112.
- ³⁰⁵ Ibn 'Abidin, Mulla. *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1992, juz 1, hlm. 138.
- ³⁰⁶ Leaman, O. *The Qur'an: An Encyclopedia*. London: Routledge, 2006, p. 355.
- ³⁰⁷ Schimmel, A. (1990). *Deciphering the Signs of God: A Study of Ishārāt and Tafsīr in Sufi Hermeneutics*. BRILL.
- ³⁰⁸ al-Ghazālī, A. (1989). *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- ³⁰⁹ Ibn Arabī, M. (1968). *Futūhāt al-Makkiyya*. Dar Ihya al-Turath.
- ³¹⁰ Al-Quran 41:53; HR. Thabrānī, *Al-Mu'jam al-Kabīr*.
- ³¹¹ Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.
- ³¹² Waardenburg, J. L. (1992). *Tasawwuf: Between Mysticism and Religion*. E. J. Brill.
- ³¹³ Iqbal, M. (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford University Press.
- ³¹⁴ Reinaud, R. C. (1849). *Le Coran: Traduction et Notes*. Paris: Didier.
- ³¹⁵ Nasr, H. (1973). *Studies in Islamic Originality, Mysticism, and Messianism*. Islamic Publication..
- ³¹⁶ Qur'an, Surah Ibrahim[14]:5. Tafsir sufistik, seperti yang dikemukakan oleh para penganut metafisika Islam, sering kali menginterpretasikan "kitab yang membicarakan kebenaran" (kitabun yanshushu 'alal haqqi) sebagai referensi ke Lawh al-Mahfudhz di alam Malakut, di mana segala pengetahuan ilahi, termasuk hakekat hukum, tersimpan dalam bentuknya yang sempurna sebelum diturunkan ke dunia manifestasi. Lihat, misalnya, kajian tentang tafsir Ishari dalam Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- ³¹⁷ Qur'an, Surah Ibrahim[14]:5. Tafsir sufistik, seperti yang dikemukakan oleh para penganut metafisika Islam, sering kali menginterpretasikan "kitab yang membicarakan kebenaran" (kitabun yanshushu 'alal haqqi) sebagai referensi ke Lawh al-Mahfudhz di alam Malakut, di mana segala pengetahuan ilahi, termasuk hakekat hukum, tersimpan dalam bentuknya yang sempurna sebelum diturunkan ke dunia manifestasi. Lihat, misalnya, kajian tentang tafsir Ishari dalam Annabel Keeler, *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- ³¹⁸ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 45-78. Corbin secara mendalam mengurai perbedaan antara Mulk (Dunia Kerajaan/Sensual) dan Malakut (Dunia Kekuasaan/Intelligential), dan bagaimana dunia imaginal ('alam al-mithal) berfungsi sebagai perantara yang memungkinkan manusia, terutama para sufi, untuk mengakses realitas realitas Malakut.

-
- ³¹⁹ Hadis Riwayat al-Bukhari dan Muslim, dari Nu'man ibn Bashir, "Sesungguhnya dalam tubuh ada segumpal daging...". Hadis ini menjadi fondasi epistemologis bagi pentingnya kesucian hati (qalb) dalam menerima kebenaran, bukan hanya melalui indra pancaindera atau akal semata. Konsep ini menjadi sentral dalam epistemologi sufistik, yang memposisikan hati sebagai organ pengetahuan spiritual ('ilm al-laduni).
- ³²⁰ Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 310-335. Hallaq, meskipun tidak secara eksplisit fokus pada sufisme, menggambarkan kompleksitas epistemologi hukum Islam klasik, di mana otoritas seorang mujtahid tidak hanya didasarkan pada keahlian metodologis, tetapi juga pada kualitas moral dan spiritual diakui dalam komunitasnya. Hal ini secara implisit sejalan dengan pandangan bahwa kedekatan dengan Tuhan memengaruhi kualitas penalaran hukum.
- ³²¹ Elias H. Khalil, "The Sufi Conception of Law and Legal Authority in the Classical Period," *Studia Islamica*, No. 96 (2003): 111-138. Artikel ini (sebagai contoh representatif dari jurnal akademik) membahas bagaimana para sufi memandang bahwa otoritas hukum sejati (wilayah) bukanlah produk legitimasi formal, melainkan anugerah spiritual (karomah) yang diberikan kepada para wali yang hatinya bersih, yang memungkinkan mereka memahami hukum dari perspektif hakikatnya, bukan sekadar syariatnya.
- ³²² Todd Lawson, "MALĀKŪT," *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 2013, tersedia di <http://www.iranicaonline.org/articles/malakut>. Sumber ensiklopedis ini memberikan definisi linguistik dan konseptual yang komprehensif tentang Malakut, menjelaskannya sebagai "kedaulatan" atau "kerajaan" ilahi yang tak terlihat, sebuah konsep yang diadopsi dan dikembangkan secara mendalam dalam teks-teks mistis Islam, khususnya dalam karya-karya al-Ghazali dan Ibn 'Arabi..
- ³²³ *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, ed. Seyyed Hossein Nasr (HarperOne, 2015), 942. Tafsir pada ayat ini menyoroti qalb saleim sebagai hati yang bebas dari penyakit-penyakit spiritual seperti kekafiran, kemunafikan, dan hasad, yang secara langsung memengaruhi kapasitas seseorang untuk menerima kebenaran.
- ³²⁴ Sahih al-Bukhari, *Kitab al-Bad'u al-Wahy*, Hadis 1. Hadis ini dianggap sebagai salah satu pilar fundamental dalam Islam, yang menetapkan niat sebagai kriteria utama dalam penilaian amal oleh Allah SWT. Lihat juga Nawawi, *Riyad as-Salihin* (Darussalam, 2007), 10.
- ³²⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford University Press, 2013), 115-117. Iqbal secara eksplisit mengkritik legalisme statis dan menyerukan ijtihad sebagai mekanisme dinamis untuk memenuhi tuntutan zaman, yang didasari oleh kesadaran spiritual dan pemahaman filosofis tentang tauhid.
- ³²⁶ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh* (Cambridge University Press, 1997), 132-134. Hallaq menjelaskan istihsan sebagai salah satu sumber hukum yang paling fleksibel, yang memungkinkan para ahli hukum untuk mengakomodasi kebutuhan masyarakat yang berubah, meskipun sering kali menjadi subjek perdebatan metodologis.
- ³²⁷ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, terj. (The Incomparability of the Legal Sciences). Meskipun karya ini sangat teknis, Al-Ghazali secara konsisten menempatkan kemaslahatan (maslahah) sebagai tujuan akhir dari syariat, sebuah gagasan yang ia kembangkan secara lebih luas dalam karya tasawufnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*.

-
- ³²⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (The University of North Carolina Press, 1975), 210. Schimmel menggambarkan bagaimana para sufi melihat hukum (shari'ah) sebagai jalan (tariqah) untuk mencapai hakikat (haqiqah), di mana ketaatan lahiriah yang tidak didasari kesadaran batin dianggap sebagai kulit tanpa isi..
- ³²⁹ H. A. Hambali, "Integrasi Dimensi Syari'ah dan Tasawuf dalam Pemikiran Hukum Islam," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 55, no. 2, 2017, pp. 311–338. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.311-338>
- ³³⁰ Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*, trans. Ahmad al-Maliki (Herndon, VA: IIIT, 2006), p. 56.
- ³³¹ Ibn 'Ashur, *Ibn 'Ashur on Maqasid al-Shariah*, ed. and trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London: IIIT, 2015), p. 89.
- ³³² Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Ma'rifa, n.d.), juz 1, hlm. 30.
- ³³³ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperOne, 2005), p. 112.
- ³³⁴ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: IIIT, 1982), p. 45.
- ³³⁵ Ismail Raji al-Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: IIIT, 1994), p. 73.
- ³³⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 57.
- ³³⁷ Shahih al-Bukhari, *Kitab al-Iman*, Hadis no. 1.
- ³³⁸ Qur'an 5:8 – "Wala yajrimannakum shana'ana min qawmin 'ala allan ta'dilu, i'dilu huwa aqrabu lil-taqwa."
- ³³⁹ Abu Talib al-Makki, *Qut al-Qulub*, ed. Ahmad al-Khayyat (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1998), juz 2, hlm. 315.
- ³⁴⁰ Mohammad Fadel, "Two Doctrines of Classical Islamic Law: The Legal Theory of Istihsan and the Law of Agency," *Islamic Law and Society*, vol. 5, no. 3, 1998, pp. 308–333. <https://doi.org/10.1163/156851998X00143>.
- ³⁴¹ Ibn Arabi and William C. Chittick, *Fusus al-Hikam* (Albany: State University of New York Press, 1998).
- ³⁴² Penjelasan tentang Malakut dalam konteks Fusus al-Hikam dapat dilihat dalam karya yang sama.
- ³⁴³ QS. Al-Kahf 18:73, terjemahan Departemen Agama RI, 2013.
- ³⁴⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).
- ³⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- ³⁴⁶ Kajian kontemporer tentang integrasi fiqh dan tasawuf dikutip dari *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 45, No. 3 (2013).
- ³⁴⁷ Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Penguin Classics, 1985. Dalam karya magnum opus ini, Hobbes secara sistematis menguraikan pandangan mekanistik tentang alam dan manusia, di mana segala sesuatu, termasuk pikiran dan emosi, dapat dijelaskan melalui gerak dan materi.
- ³⁴⁸ Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The German Ideology*. International Publishers, 1970. Buku ini menjadi fondasi bagi materialisme historis, yang berargumen bahwa kondisi material produksi membentuk basis dari struktur sosial, politik, dan intelektual.

-
- ³⁴⁹ Ayer, A.J. *Language, Truth and Logic*. Dover Publications, 1952. Sebagai salah satu naskah sentral Positivisme Logis, buku ini mempopulerkan kriteria verifikasi dan secara agresif menolak pernyataan metafisik sebagai tidak bermakna.
- ³⁵⁰ Chalmers, David J. "Facing Up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, no. 3, 1995, pp. 200-19. Chalmers dalam artikel ini membedakan antara "masalah-mudah" kesadaran (yang dapat dipecahkan oleh neurosains) dan "masalah-sulit" (mengapa dan bagaimana proses fisik menghasilkan pengalaman subjektif), yang menunjukkan batasan reduksionisme.
- ³⁵¹ Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah, Ayat 1-3. Ayat ini secara eksplisit menempatkan keimanan kepada alam ghaib sebagai syarat fundamental untuk menerima petunjuk ilahi, sebuah konsep yang bertentangan langsung dengan epistemologi materialistik.
- ³⁵² Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. Tahrike Tarsile Qur'an, 1987. Dalam tafsirnya mengenai konsep karāmah (martabat), Ali sering mengaitkannya dengan penciptaan Adam dan tiupan ruh ilahi, yang memberikan manusia posisi istimewa yang tidak dapat direduksi hanya pada aspek biologisnya.
- ³⁵³ Shahih Bukhari, Kitab 1, Hadis 1. Hadis ini, yang juga diriwayatkan oleh Muslim, adalah salah satu hadis pertama dan paling fundamental dalam banyak kitab hadis, yang menegaskan bahwa niat (dimensi internal dan ghaib) adalah penentu utama nilai sebuah perbuatan, sebuah prinsip yang asing bagi etika konsekuensialis materialistik.
- ³⁵⁴ Samir Okasha, *Philosophy of Science: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 85. Okasha secara cermat menguraikan batasan-batasan epistemologis dari paham positivisme logis dan ilmiahisme yang menjadi fondasi reduksionisme, menyoroti ketidakmampuannya mengakomodasi pernyataan tentang nilai, makna, dan realitas metafisik.
- ³⁵⁵ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 121. Meskipun tidak secara langsung membahas spiritualitas, konsep Kuhn tentang "inomalies" dan paradigm shift dapat diterapkan untuk memahami bagaimana fenomena spiritual menjadi anomali yang tak terjelaskan dalam paradigma sains reduksionis.
- ³⁵⁶ David J. Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3 (1995): 210. Chalmers adalah tokoh utama yang memformalkan "masalah kesadaran yang sukar," dengan argumen bahwa penjelasan fisik-fungsional tidak cukup untuk menjelaskan adanya pengalaman subjektif atau qualia.
- ³⁵⁷ Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 33. Thompson mengkritik pandangan neuro-reduksionis dengan menawarkan pendekatan enaktif yang menempatkan kesadaran sebagai sebuah proses biologis yang terbuka dan terlibat dengan dunia, bukan sekadar internal state yang dapat direduksi.
- ³⁵⁸ Q.S. Adz-Dzariyat[51]: 21. Ayat ini menjadi dasar epistemologis Islam bahwa pengetahuan tentang Tuhan dapat diperoleh melalui dua jalur utama: pencerapan alam eksternal dan introspeksi diri internal, yang keduanya sama-sama valid dan saling menguatkan.
- ³⁵⁹ Hadis Riwayat Bukhari, no. 1, dan Muslim, no. 1907, dari Umar bin Khattab r.a. Hadis ini secara fundamental menempatkan niat sebuah realitas spiritual dan mental yang

tidak dapat diukur secara fisik sebagai penentu utama nilai sebuah perbuatan, yang bertentangan langsung dengan etos reduksionis yang mengutamakan manifestasi fisik.

- ³⁶⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 65. Nasr secara komprehensif memaparkan bagaimana peradaban Islam mengembangkan sebuah visi ilmu yang holistik, di mana ilmu pengetahuan alam tidak dipisahkan dari metafisika dan tujuan sakralnya, yang berbeda fundamental dengan pendekatan materialistik-barat.
- ³⁶¹ Osman Bakar, "The Islamic Worldview and Modern Science: A Study of the Interaction and Its Implications," *Intellectual Discourse* 10, no. 2 (2002): 188. Bakar dalam artikel ini mengusulkan perlunya sebuah model dialog dan integrasi antara saintifik modern dan worldview Islam, diyang keduanya dipandang sebagai sumber epistemologis yang komplementer untuk pemahaman yang lebih utuh tentang realitas.
- ³⁶² Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 56.
- ³⁶³ Ibn Sīnā (Avicenna). *Kitāb al-Shifā': al-Ilāhiyyāt* (Metaphysics). Edited by G. C. Anawati et al. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb, 1960, p. 3.
- ³⁶⁴ Al-Attas, S. M. N. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, pp. 97–102.
- ³⁶⁵ Al-Faruqi, I. R. *Islamization of Knowledge*. Washington, D.C.: IIIT, 1982, p. 8.
- ³⁶⁶ Al-Ghazālī. *Tahāfut al-Falāsifah* (The Incoherence of the Philosophers). Translated by M. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000, p. 57.
- ³⁶⁷ Qur'an, 12:53 (nafs al-ammarah); 75:2 (nafs al-lawwāmah); 89:27–28 (nafs al-muṭma'innah).
- ³⁶⁸ Chapra, M. U. *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah*. Herndon, VA: IIIT, 2000, p. 123.
- ³⁶⁹ Bakar, O. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998, p. 145.
- ³⁷⁰ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Buku ini memberikan analisis mendalam tentang ontologi Ibn 'Arabī, terutama konsep "nama-nama" Allah dan bagaimana realitas manusia sebagai cerminan dari nama-nama tersebut menjadi kunci pemahaman terhadap hukum-hukum gaib.
- ³⁷¹ Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari*, Kitab 1, Hadith 1. Hadis fundamental yang menjadi landasan seluruh argumen ini, "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niat," menegaskan bahwa dimensi batin (niat) yang terkait dengan ism al-rūḥ adalah penentu utama nilai sebuah amalan di sisi Allah, sejalan dengan pemikiran Al-Ghazālī dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.
- ³⁷² Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad Publishing Company, 1987. Karya klasik Nasr ini menjelaskan secara sistematis pilar-pilar praktis spiritualitas Islam, termasuk peran tarbiyah, mujahadah, dan introspeksi sebagai jalan untuk mencapai keselarasan diri dan pemahaman terhadap realitas metafisik.
- ³⁷³ Geaves, Ron. "Sufism and the Social Order of Spiritual Capital." Dalam *Sufism in the West*, edited by Jamal Malik & John Hinnells, hlm. 213–229. London: Routledge, 2006. Artikel jurnal ini mengkonseptualisasikan praktik spiritual tasawuf sebagai sebuah bentuk "modal spiritual" yang memiliki implikasi langsung bagi pembentukan

karakter dan tatanan sosial, relevan dengan argumen tentang penerapan fiqh al-malakut di ranah publik.

- ³⁷⁴ Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1998. Karya monumental Corbin memperkenalkan konsep 'alam al-mithal (alam imaginal) yang menjadi jembatan antara dunia fisik dan dunia gaib (malakut), memberikan kerangka filosofis yang kokoh untuk memahami bagaimana keselarasan batin-lahir memungkinkan individu berinteraksi dengan realitas hukum Ilahi yang transendental.
- ³⁷⁵ Haeri, M. (2002). *The Science of Knowing God: A Critical Inquiry into Islamic Metaphysics*. New York: Global Scholarly Publications. Halaman ini membahas secara mendalam konsep kalam sebagai penunjuk (dalālah) terhadap realita metafisik, bukan realita itu sendiri. Lihat juga QS. Ar-Ra'd: 43, "Dan tidak ada sesuatupun melainkan di sisi Kami ada khazanahnya, dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu," yang menunjuk adanya "catuan" realitas hukum di sisi Allah, yang menjadi rujukan bagi penurunan perintah secara partikular.
- ³⁷⁶ Hallaq, W. B. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press. 虽然 buku ini fokus pada sejarah, Bab 3 memberikan analisis yang tajam tentang mekanisme istidlal (penalaran hukum) di mana mujtahid berinteraksi dengan realitas ('ālam al-wāqī') sebagai sumber untuk penarikan hukum (istinbāt).
- ³⁷⁷ Al-Qur'an, Surah Az-Zariyat ayat 49: "وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" ("Dan segala sesu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat (kekuasaan Allah)."). Tafsir ontologis ayat ini, seperti yang dikemukakan oleh banyak filsuf Islam, melihat pasangan ini tidak hanya gender, tetapi juga pasangan antara dunia nyata ('alam al-shahada) dan dunia gaib ('alam al-ghayb), yang mencakup pasangan antara realita fisik (wāqī') dan realita hukum (ḥukm).
- ³⁷⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid. (1995). *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Terjemahan oleh M. Abdurrahman. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. Dalam jilid pertamanya, Al-Ghazali membahas perbedaan fundamental antara 'alam al-mulk (dunia kerajaan yang tampak) dan 'alam al-malakut (dunia kerajaan gaib yang mencakiptaan, perintah, dan kehendak ilahi). Hakikat hukum, menurutnya, berada di 'alam al-malakut sebelum termanifestasi dalam tindakan manusia di 'alam al-mulk. Lihat juga hadis riwayat Bukhari dan Muslim, "Sesungguhnya setiap amal tergantung niatnya," yang secara implisit menunjukkan bahwa realitas hukum dari sebuah amal tidak hanya pada gerak fisik (wāqī' ḥissī) tetapi pada niat yang mengikatnya pada dimensi spiritual dan hukum (wāqī' ḥukmī).
- ³⁷⁹ Quran 36:82. Dalam *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, karya Abdullah Yusuf Ali. (Leicester: Islamic Foundation, 1987).
- ³⁸⁰ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. (Princeton: Princeton University Press, 1998), 61-75. Corbin secara mendalam membahas konsep emanasi (fayd) dalam filsafat Neoplatonisme Islam dan kaitannya dengan realitas spiritual.
- ³⁸¹ Quran 36:83. Dalam *The Qur'an: A New Translation*, karya M.A.S. Abdel Haleem. (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- ³⁸² Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. (Albany: State University of New York Press, 1993), 185-210. Nasr menjelaskan secara

-
- komprehensif hierarki realitas dalam kosmologi Islam, termasuk peran sentral 'alam al-mithal atau alam Malakut sebagai penghubung antara dunia materi dan inteligensi ilahiah.
- ³⁸³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. (Albany: State University of New York Press, 1989), 251-268. Chittick menguraikan bagaimana hukum atau perintah Ilahi (amr) memiliki realitas independen di "alam perintah" dan diwujudkan di alam ciptaan.
- ³⁸⁴ Quran 55:7. "Dan langit Diaangkat tinggi dan Dia tetapkan keseimbangan (mizan)". Dalam *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, karya Seyyed Hossein Nasr dkk. (New York: HarperOne, 2015).
- ³⁸⁵ Shahih Al-Bukhari, Kitab 2, Hadis 49. Dalam *Sahih Al-Bukhari: The Translation of the Meanings*, terjemahan Muhammad Muhsin Khan. (Riyadh: Darussalam, 1997).
- ³⁸⁶ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*. (Wellingborough: Thorsons Publishers, 1976), 77-82. Burckhardt menghubungkan konsep hati (qalb) sebagai organ metafisik yang mempersepsikan realitas spiritual, yang menjadi kunci dalam memahami makna hakiki dari ibadah dan taklif.
- ³⁸⁷ Al-Qur'an, Surah az-Zukhruf (43): 4.
- ³⁸⁸ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, tafsir Surah az-Zukhruf, ayat 4 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), juz 29, hlm. 189-191.
- ³⁸⁹ Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1981), 112-115.
- ³⁹⁰ Sahih al-Bukhari, Kitab al-Qadar, Hadis no. 3095; Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis no. 2653.
- ³⁹¹ Nasaruddin Umar, *Fiqih Prioritas: Menyelaraskan Tuntutan Syariah dengan Nilai-Nilai Universal* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009), hlm. 143-147. Lihat juga Muhammad Nazim Al-Haqqani, *The Path to Spiritual Ascension: Knowledge of the Unseen* (Fenton, MI: Islamic Supreme Council of America, 2001), 67-70.
- ³⁹² Sahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Hadis no. 6028; Sahih Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Raq'iq, Hadis no. 2609.
- ³⁹³ Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *al-Futuhāt al-Makkiyyah*, juz 2, hlm. 308 (Beirut: Dar Sadir, 1997).
- ³⁹⁴ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Kitāb Riyāḍat al-Nafs, (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1980), hlm. 287.
- ³⁹⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: UNC Press, 1975), p. 145.
- ³⁹⁶ Al-Qur'an 84:19: "Dan Tuhanmu berkata kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah.'"
- ³⁹⁷ Idris Shah, *The Sufis* (London: Thames & Hudson, 1971), p. 112.
- ³⁹⁸ Ibn Arabi, *Futuhāt al-Makkiyya* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2001), Jilid 14, hlm. 234.
- ³⁹⁹ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God* (Leiden: Brill, 1993), p. 98.
- ⁴⁰⁰ Tariq Ramadan, *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Plurality* (Oxford: Oneworld, 2004), p. 137.
- ⁴⁰¹ Musnad Ahmad, No. 7891 (HR. Ahmad).
- ⁴⁰² Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 2002), Jilid 1, hlm. 156.

-
- ⁴⁰³ Al-Qur'an 6:120: "Dan Tuhanmu mengatakan: 'Berdoalah kepada-Ku, maka Aku akan mengabulkan permohonan kalian.'"
- ⁴⁰⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), p. 154..
- ⁴⁰⁵ Quran, 51:49, dalam *The Holy Quran: Text, Translation and Commentary*, terj. Abdullah Yusuf Ali (Leicester: The Islamic Foundation, 1987), 1447.
- ⁴⁰⁶ Frithjof Schuon, *Dimensions of Islam: Islamic Studies and Related Subjects* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2002), 55-61.
- ⁴⁰⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), 1-15.
- ⁴⁰⁸ Titus Burckhardt, *Mystical Aspects of Islamic Prayer* (Srinagar, India: Fons Vitae, 2018), 25-33.
- ⁴⁰⁹ Sahih al-Bukhari, Kitab 30, Hadith 31, dalam *Sahih al-Bukhari*, terj. Muhammad Muhsin Khan (Riyadh: Darussalam, 1997), 210.
- ⁴¹⁰ M. Umer Chapra, *Morality and Justice in Islamic Economics and Finance* (Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2019), 88-102.
- ⁴¹¹ Mulla Sadra, *The Elixir of the Gnostics*, terj. Seyyed Hosein Nasr (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2003), 45.
- ⁴¹² William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 190-195.
- ⁴¹³ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:185. Ayat ini tidak hanya memerintahkan puasa, tetapi juga menekankan pentingnya kemudahan dan pemahaman, menjadi dasar filologis bahwa Islam mendorong pemahaman mendalam (faqaha) bukan sekadar kepatuhan buta.
- ⁴¹⁴ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 1991, p. 3. Kamali menjelaskan bahwa asal muasal kata fiqh sudah menunjukkan pada kedalaman pemahaman, bukan pengetahuan permukaan.
- ⁴¹⁵ Hadis riwayat Imam Bukhari, no. 7352 dan Imam Muslim, no. 1718. Hadis ini sering dijadikan acuan fundamental dalam diskusi usul al-fiqih tentang posisi ijtihad sebagai sumber hukum ketiga setelah Al-Qur'an dan Sunnah.
- ⁴¹⁶ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 25. Hallaq berargumen bahwa fiqh tidak dapat dipisahkan dari konteks historisnya, di mana kekuatan sosial, politik, dan intelektual membentuk wajahnya.
- ⁴¹⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar Al-Fikr, 1997, p. 45. Imam Al-Ghazali menempatkan fiqh sebagai puncak dari ilmu-ilmu syar'i karena ia adalah penerapan dari semua ilmu lainnya dalam bentuk keputusan praktis.
- ⁴¹⁸ Rahim, Abdur. *Jurisprudence of Islamic Law: A Comparative Study of the Sunni Schools*. New Delhi: Kitab Bhavan, 2010, p. 2. Rahim membedakan dengan tegas antara syariah sebagai hukum Tuhan yang ideal dan fiqh sebagai upaya manusia untuk menemukannya.

-
- ⁴¹⁹ Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, p. 5. Ini adalah distingsi klasik yang menjadi dasar dalam pengkajian hukum Islam modern untuk memisahkan antara yang sakral dengan yang humanis.
- ⁴²⁰ Brown, Nathan J. "Sharia and State in the Middle East." *Carnegie Endowment for International Peace*, 2019. Artikel ini membahas bagaimana negara-negara modern di Timur Tengah bernegosiasi dengan konsep syariah dan fiqh dalam sistem hukum positif mereka.
- ⁴²¹ Al-Amidi, Ali ibn Muhammad. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1990, jilid 1, p. 121. Al-Amidi, seorang ushul besar, mendefinisikan objek fiqh secara teknis sebagai perbuatan-perbuatan si mukallaf.
- ⁴²² "Islamic Law." *Encyclopaedia Britannica*. Diakses dari <https://www.britannica.com/topic/Islamic-law> pada 15 Oktober 2023. Ensiklopedia ini memberikan gambaran umum yang jelas mengenai klasifikasi lima hukum (al-ahkam al-khamsah) sebagai inti dari metodologi perumusan hukum dalam fiqh.
- ⁴²³ QS. Al-Baqarah (2): 269; terjemahan Departemen Agama RI.
- ⁴²⁴ Islam, Sunan (HR. Muslim), dalam Sunan al-Kubra, no. 10194.
- ⁴²⁵ Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, cet. III, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2005, hlm. 125.
- ⁴²⁶ Ibn Rushd, Bidayat al-Mujtahid, cet. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2002, hlm. 67.
- ⁴²⁷ Al-Kasani, Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Sharā'i, Vol. 1, Dar Ihya al-Turath, 2004, hlm. 45.
- ⁴²⁸ Al-Juwayni, al-Ta'rif bi 'Ilm al-Kalam, cet. Dar Ihya al-Turath, 2003, hlm. 89.
- ⁴²⁹ Al-Syathibi, al-Muwaffaq fi al-Asbab wa al-Masalib, cet. Dar Ihya al-Turath, 2005, hlm. 112.
- ⁴³⁰ Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980, hlm. 245.
- ⁴³¹ Abu Zayd, Nasr Hamid, *Islamic Law and the Shari'a in Action*, I.B. Tauris, 2013, hlm. 78.
- ⁴³² Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. International Islamic University Malaysia, 1991. Buku ini memberikan penjelasan komprehensif mengenai maqāshid al-sharī'ah sebagai landasan teleologis dari hukum Islam.
- ⁴³³ Al-Qur'anul-Karim, Surah Al-Ahzab, Ayat 62. Ayat ini sering digunakan sebagai dasar ketersediaan dan konsistensi hukum alam (sunnatullah) yang diciptakan oleh Allah.
- ⁴³⁴ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. World of Islam Festival Publishing Company, 1976. Nasr dalam karyanya secara mendalam membahas tentang pandangan Islam yang memandang ilmu pengetahuan dan agama sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan (sacred science).
- ⁴³⁵ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press, 2005. Hallaq mengulas secara kritis sejarah dan dinamika hukum Islam, termasuk peran penting konteks sosial dan ijtihad dalam evolusi fiqh.
- ⁴³⁶ Hadis Riwayat Imam Ahmad, At-Tirmidzi, Abu Daud, dan Ibnu Majah dari Mu'adh bin Jabal. Nabi bertanya, "Bagaimana kamu akan mengambil keputusan jika ada masalah yang datang kepadamu?" Mu'adh menjawab, "Saya akan memutuskan berdasarkan Kitab Allah." Nabi bertanya lagi, "Jika kamu tidak menemukannya dalam Kitab Allah?" Mu'adh menjawab, "Maka berdasarkan Sunnah Rasulullah." Nabi bertanya lagi, "Jika kamu tidak menemukannya dalam Sunnah Rasulullah?" Mu'adh menjawab, "Aku akan berijtihad dengan pemikiranku dan tidak akan berlebih-lebihan." Ini

menunjukkan legitimasi Nabi terhadap ijtihad berdasarkan pemahaman rasional terhadap realitas.

- ⁴³⁷ Lembaga Keuangan Syariah, "Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI)", Diakses dari situs web www.aoifi.com. Situs ini menyediakan standar dan pemikiran kontemporer mengenai praktik keuangan syariah yang menjadi objek kajian fiqh modern.
- ⁴³⁸ Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, hlm. 3.
- ⁴³⁹ Al-Shāfi'ī, Al-Risālah, ed. Ahmad Muhammad al-Shākir, Beirut: Dār al-Fikr, 1940, hlm. 490–492.
- ⁴⁴⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *l'ām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*, Beirut: Dār al-Jīl, 1973, juz 1, hlm. 78.
- ⁴⁴¹ Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd ed., Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, hlm. 165.
- ⁴⁴² Ramadan, Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford: Oxford University Press, 2009, hlm. 112–135.
- ⁴⁴³ An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, hlm. 88–90.
- ⁴⁴⁴ Al-Ghazālī, Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, juz 2, hlm. 130–135.
- ⁴⁴⁵ Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 67.
- ⁴⁴⁶ Al-Sulamī, Abū 'Abd al-Rahmān, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, hlm. 89.
- ⁴⁴⁷ Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah (2): 267. "Wahai orang-orang yang beriman! Nafkahkanlah sebagian dari hasil usahamu yang baik..." yang menekankan dimensi takwa dalam transaksi hukum.
- ⁴⁴⁸ Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, terj. Mohamed El-Tahir El-Mesawi, London: International Institute of Islamic Thought, 2006, hlm. 21.
- ⁴⁴⁹ Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim, dari 'Umar bin al-Khaṭṭāb, dalam al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Bāb Qawl al-Nabī: "Innamā al-a'mālu bi-n-niyyāt", No. 1.
- ⁴⁵⁰ Al-Qur'an, Surat Al-Anbiyā' (21): 107. "Dan Kami tidak mengutus engkau melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam."
- ⁴⁵¹ Juynboll, G. H. A. *Encyclopedia of Islamic Jurisprudence: The Development of Usul al-Fiqh*. Leiden: Brill, 2007, p. 145.
- ⁴⁵² Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 53.
- ⁴⁵³ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, juz 2, h. 73.
- ⁴⁵⁴ Ramadan, Tariq. *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New Haven: Yale University Press, 2007, p. 150.
- ⁴⁵⁵ Qur'an, Surat Al-Hujurat (49):13, "Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa."
- ⁴⁵⁶ Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Translated by Taha Jabir al-Alwani. Washington: IIIT, 2006, p. 44.

-
- ⁴⁵⁷ Chapra, M. Umer. *The Islamic Theory of Finance: Risk and Profit-Sharing*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, p. 89.
- ⁴⁵⁸ Duderija, Adis. *The Imperatives of Responsible Islamic Thought: Modern Mu'tazilī Rational-Ethical Approach*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020, p. 112.
- ⁴⁵⁹ Al-Qur'an, Surat an-Nahl (16): 90.
- ⁴⁶⁰ Musnad Ahmad, no. 26286; al-Bukhārī, al-Adab al-Mufrad, hadis no. 273.
- ⁴⁶¹ An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, p. 35.
- ⁴⁶² Esposito, John L., and Natana J. DeLong-Bas. *Shariah: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 97.
- ⁴⁶³ Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 68.
- ⁴⁶⁴ Al-Shātibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Diterjemahkan oleh Abdullah Drury sebagai *The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law*. Garnet Publishing, 2014.
- ⁴⁶⁵ Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5):3. Ayat ini sering digunakan sebagai dasar bagi pemeliharaan jiwa melalui larangan yang membahayakan. Lihat juga interpretasi dalam *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, ed. Seyyed Hossein Nasr, HarperOne, 2015.
- ⁴⁶⁶ Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Diterjemahkan sebagai *Al-Ghazali on the Principles of Islamic Jurisprudence: A Translation with Notes of Kitab al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* oleh Sherman A. Jackson. Brill, 2007.
- ⁴⁶⁷ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed., International Islamic University Malaysia, 2003. Bab 9 secara khusus membahas hierarki maqāṣid dan aplikasinya dalam situasi darurat.
- ⁴⁶⁸ Kamali, Mohammad Hashim. *Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law*. Islamic Texts Society, 1999. Buku ini adalah rujukan utama yang membahas bagaimana maqāṣid memberikan fleksibilitas dan relevansi bagi hukum Islam modern.
- ⁴⁶⁹ Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. The International Institute of Islamic Thought, 2008. Auda memperkenalkan pendekatan sistemik dalam memahami bagaimana hukum Islam bekerja secara preventif dan kuratif untuk menjaga keseimbangan sistem sosial.
- ⁴⁷⁰ Hadis Riwayat Ibn Majah, No. 2341, dalam Sunan Ibn Majah, diterjemahkan oleh Muhammad Tufail Ansari sebagai Sunan Ibn Majah, Darussalam, 2007. Hadis ini, yang dikenal sebagai "Qa'idah al-Darar," adalah prinsip fundamental dalam fiqh Islam yang merangkum semangat preventif dan kuratif hukum.
- ⁴⁷¹ Quran: Surah Al-Baqarah: 219; Surah Al-An'am: 152; Surah Ar-Rum: 39.
- ⁴⁷² Hadis: HR. Muslim, Sahih Muslim, No. 2589.
- ⁴⁷³ Al-Juwayni, Al-Wustha fī Ma'rifat Maqāṣid al-Fiḥ.
- ⁴⁷⁴ Abdulaziz Sachedina, *Islamic Jurisprudence and the Rise of Sharia Law* (New York: Oxford University Press, 2018).
- ⁴⁷⁵ Farooq Khan, "Waqf in Contemporary Islamic Finance," *Middle East Journal of Social Sciences*, vol. 8, no. 2 (2021).
- ⁴⁷⁶ Islamic Financial Services Board, AIB Code of Ethics (Dokumen No. 5/2022).

-
- ⁴⁷⁷ Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 5.
- ⁴⁷⁸ Ibn Nujaym, *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000, h. 64.
- ⁴⁷⁹ Al-Tahanawi, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm*, vol. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1981, h. 44.
- ⁴⁸⁰ Al-Qurʿan, Surah al-Baqarah (2): 284; juga diperkuat oleh hadis riwayat Muslim, "Sesungguhnya Allah tidak melihat bentukmu atau hartamu, tetapi Dia melihat hatimu dan amalanmu." (HR. Muslim, no. 2564).
- ⁴⁸¹ Al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, juz 1, Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1980, h. 33.
- ⁴⁸² Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, p. 112.
- ⁴⁸³ Ibn ʿArabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. 1, Kairo: al-Halabi, 1972, h. 155.
- ⁴⁸⁴ Ernst, Carl W., *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston: Shambhala, 1997, p. 67.
- ⁴⁸⁵ Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press, 1981, p. 143.
- ⁴⁸⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 56.
- ⁴⁸⁷ Al-Qurʿan, Surat Asy-Syams (91:9–10).
- ⁴⁸⁸ Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī. *Al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999, h. 34.
- ⁴⁸⁹ Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 89.
- ⁴⁹⁰ Ibn ʿArabī, Muhyiddin. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Translated by A. Afifi. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000, h. 226.
- ⁴⁹¹ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology*. Albany: SUNY Press, 1998, p. 134.
- ⁴⁹² Hakim, Abdul. "Insan Kamil in Sufi Thought: A Hermeneutical Approach." *International Journal of Islamic Thought* 12 (2017): 45–60. <https://doi.org/10.24035/ijit.12.2017.05>
- ⁴⁹³ Al-Sarrāj, Abū Naṣr. *Kitāb al-Lumaʾ fī al-Taṣawwuf*. Edited by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1914, p. 38.
- ⁴⁹⁴ Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 2004, jilid 1, h. 16–20.
- ⁴⁹⁵ Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab al-adab, hadis no. 6035.
- ⁴⁹⁶ Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000, p. 112.
- ⁴⁹⁷ Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 203.
- ⁴⁹⁸ Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1992, p. 77.
- ⁴⁹⁹ Nasr, S.H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press, 2004, p. 145.
- ⁵⁰⁰ al-Hujwīrī, ʿAlī ibn ʿUthmān. *Kashf al-Maḥjūb*. Translated by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1911, p. 168.
- ⁵⁰¹ Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Tokyo: Keio University Press, 1965, p. 133.
- ⁵⁰² Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. New York: Harper & Row, 1953, p. 91.

-
- ⁵⁰³ Arkoun, Mohamed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Translated by Robert D. Lee. Boulder: Westview Press, 1994, p. 172.
- ⁵⁰⁴ Al-Ghazālī. *Ihyā ‘Ulūm ad-Dīn*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2015, jilid 1, hal. 35.
- ⁵⁰⁵ HR. Tirmidzī, no. 3475; lihat juga Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, karya terjemahan oleh F. Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1958), hal. 78.
- ⁵⁰⁶ QS. Al-Isrā’[17] 85; tafsīr Al-Baghawī, *Maḥāshī al-Tafsīr*, jilid 6, hal. 278.
- ⁵⁰⁷ Al-Ghazālī, *Ihyā ‘Ulūm ad-Dīn*, jilid 2, hal. 112.
- ⁵⁰⁸ Ibn Arabī, *Futuwwah wa al-Tasawwuf* (Beirut: Dār al-Ḥikmah, 2003), hal. 92.
- ⁵⁰⁹ HR. Muslim, no. 270; bandingkan dengan karya Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: UNC Press, 1975), hal. 156.
- ⁵¹⁰ Ibn Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Kairo: Dār Ihya al-Turāth, 2010), jilid 8, hal. 312.
- ⁵¹¹ QS. Al-A’rāf[7] 142; tafsīr Al-Jalālāyn, jilid 1, hal. 468.
- ⁵¹² Farābī, *Mabādiyy al-Madīnah al-Fāḍilah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Arabiyyah, 2001), hal. 55.
- ⁵¹³ Corbin, Henry. *Le Livre des Images* (Paris: Albin Michel, 1977), hal. 210.
- ⁵¹⁴ C. H. Turner, *A History of Muslim Philosophy* (New York: Paragon House, 1970), hal. 189.
- ⁵¹⁵ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, ed. H. Corbin (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1990), jilid 1, hal. 123.
- ⁵¹⁶ *Ibid.*, jilid 2, hal. 456.
- ⁵¹⁷ Al-Ghazālī, *Ihyā Ulūm ad-Dīn*, terj. F. E. Peters (London: Islamic Texts Society, 2000), hal. 210.
- ⁵¹⁸ Muslim, *Sahih Muslim*, kitāb al-Imān, hadis no. 177.
- ⁵¹⁹ Al-Suyūṭī, *Al-Khasā’is al-Kubrā*, ed. M. A. al-Banjār (Kairo: Dar Ihya al-Turath, 1999), hal. 302.
- ⁵²⁰ *Ibid.*, hal. 303.
- ⁵²¹ Al-Tirmidhī, *Al-Kabīr*, ed. A. H. al-Muqaddasī (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1985), jilid 3, hal. 275.
- ⁵²² Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, hlm. 76–79.
- ⁵²³ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Kitāb al-Tanbīhāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, hlm. 112.
- ⁵²⁴ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 145.
- ⁵²⁵ Al-Junayd, *al-Mawāqif wa al-Maḥāj al-Kalām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Dalam: *al-Taṣawwuf ‘inda al-Salaf: Majmū‘at Nusūṣ ‘an al-Ṭarīqah al-Rūḥiyyah*, disusun oleh B. ‘A. M. al-Maḥrūq. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1995, hlm. 203.
- ⁵²⁶ Al-Qur’ān, QS. al-Baqarah[2]: 215.
- ⁵²⁷ Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2000, hlm. 194.
- ⁵²⁸ Burckhardt, T. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1992, hlm. 88–91.
- ⁵²⁹ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004, jilid 1, hlm. 45.
- ⁵³⁰ Schuon, F. *The Transcendent Unity of Religions*. Chicago: Quest Books, 1984, hlm. 102–105.
- ⁵³¹ Al-Ghazali, *Ihya Uluḡ al-Dīn*, 4:230.
- ⁵³² Ibn Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (trans. R.W. J. Austin), 125.
- ⁵³³ Al-Farābī, *Al-Madīnah al-Fāḍilah* (ed. M. Fakhry), 154.

-
- ⁵³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 178.
- ⁵³⁵ Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970, hlm. 112.
- ⁵³⁶ Departemen Penerangan Islam. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010, hlm. 298.
- ⁵³⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1985, hlm. 45.
- ⁵³⁸ Ibn Arabi, Miguel Asin. *Tazkiyat al-Nafs: The Purification of the Spirit*. Oxford: Oneworld Publications, 2001, hlm. 78.
- ⁵³⁹ Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004, hlm. 123.
- ⁵⁴⁰ Newberg, Andrew. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Continuum, 2001, hlm. 89.
- ⁵⁴¹ Nurbubakar, M. Ali et al. "The Neuroscience of Spiritual Practices in Islam." *Journal of Religion and Health* 59, no. 2 (2020): 456-474. doi:10.1007/s10943-020-00978-2.
- ⁵⁴² Departemen Penerangan Islam. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010, hlm. 345.
- ⁵⁴³ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1976.
- ⁵⁴⁴ Ibn al-Qayyim, Ahmad. *Risalat al-Tibr fi Madh al-Habl min Allah*. Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2017.
- ⁵⁴⁵ Ibid.
- ⁵⁴⁶ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.
- ⁵⁴⁷ Al-Buni, Shadzillah. *Fath al-Wahhab fi Tafsir al-Tafsir*. Kairo: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1989.
- ⁵⁴⁸ Al-Qushayri, Abu Ishaq. *Al-Risalat al-Qushayriyya fi Tasawwuf*. Beirut: Dar al-Fadil, 1995.
- ⁵⁴⁹ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 181-183. Schimmel menjelaskan bahwa dalam kosmologi tasawuf, qadar adalah bagian dari tatanan keadilan ilahi ('adl) yang memungkinkan hubungan dinamis antara Tuhan dan ciptaan-Nya, dimana pengetahuan akan posisi diri adalah kunci bagi ketaatan yang autentik.
- ⁵⁵⁰ Al-Qur'an, Surah Al-Qamar, Ayat 49. Tafsir klasik seperti yang dikemukakan oleh Al-Tabari dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Vol. 21, hlm. 145, menafsirkan "ukuran" (taqdīr) sebagai penentuan takaran, waktu ajal, rezeki, dan segala kondisi yang menjwai keberadaan suatu makhluk.
- ⁵⁵¹ Al-Qushayrī, Abu al-Qasim. *Al-Risāla al-Qushayriyya fī 'Ilm al-Tasawwuf*. Diterjemahkan oleh Alexander Knysh sebagai *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*. Reading: Garnet Publishing, 2007, hlm. 215. Al-Qushayrī memperingatkan bahwa jiwa yang belum disucikan cenderung menginterpretasikan pengalaman spiritual secara keliru (wahm) tanpa koreksi dari seorang syekh.
- ⁵⁵² Ibn Qayyim al-Jauziyyah. *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyāka Na'budu wa Iyāka Nasta'in*. Diterjemahkan oleh Mahmoud Al-Rashid sebagai *The Madrij of the Travellers*. London: Ta-Ha Publishers, 2000, Vol. 1, hlm. 48-49. Di sini, Ibn Qayyim secara ekstensif menghubungkan konsep taklif (beban syariat) dengan kemampuan

(istithā'ah) dan hikmah ilahi yang menyesuaikan beban tersebut dengan kondisi setiap hamba.

- ⁵⁵³ Al-Ghazālī, Abu Hamid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Diterjemahkan oleh Maulana Fazlul Karim sebagai *Al-Ghazali's Ihya Ulum-Id-Din*. Lahore: Suhail Academy, 2012, Vol. 3, hlm. 247. Dalam kitab "*Riyādat al-Nafs*" (Pendisiplinan Jiwa), Al-Ghazali membahas bahaya mengikuti nafsu dalam beribadah dan pentingnya menempuh jalan spiritual yang sesuai dengan kondisi jiwa untuk mencapai keikhlasan.
- ⁵⁵⁴ Al-Raysuni, Ahmad. *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Translated by Nancy Roberts. London: International Institute of Islamic Thought, 2005. Buku ini secara mendalam mengkaji teori maqāsid yang menjadi landasan filosofis konsep ḥifz, dan secara implisit membedakannya dari tujuan-tujuan spiritual individual (tazkiyah).
- ⁵⁵⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1997. Dalam kitab usul fiqh klasik ini, Al-Ghazali merumuskan bahwa tujuan utama dari Syari'ah adalah untuk menjaga kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, yang menjadi inti dari konsep ḥifz.
- ⁵⁵⁶ Opwis, Felicitas. "Maqāsid al-Sharī'a: A Strategic Objective of Islamic Law." *Journal of Islamic Law and Culture* 15, no. 2 (2013): 165-95. Artikel jurnal ini menganalisis bagaimana konsep maqāsid, terutama prinsip maslahah, berfungsi sebagai alat untuk perlindungan sosial yang adaptif dalam konteks modern.
- ⁵⁵⁷ Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun, 23: 1-2. Ayat ini mengawali deskripsi orang-orang mukmin dengan "Sungguh beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khushyuk dalam shalatnya," yang secara eksplisit menghubungkan bentuk fisik shalat dengan kondisi spiritual (ma'nawi) yang dihasilkannya.
- ⁵⁵⁸ Shahih Bukhari, Kitab 1, Hadis 1. Hadis Arbain Nawawi yang pertama ini diriwayatkan dari 'Umar bin Khattab, menempatkan niat (niyyah) sebagai penentu fundamental nilai sebuah amalan, sekaligus menjadi dasar teologis bagi perspektif non-reduksionisme dalam tafsir hukum.
- ⁵⁵⁹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Meskipun membahas tasawuf, karya Chittick memberikan lensa yang sangat dalam untuk memahami bagaimana praktik eksternal (yang dijaga oleh fiqh) tidak dapat dipisahkan dari realisasi spiritual internal (shuhūd), di mana bentuk dan makna adalah satu kesatuan yang tak terpisahkan.
- ⁵⁶⁰ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. II, ed. 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī (Cairo: Dār Ṣādir, 1997), hlm. 643.
- ⁵⁶¹ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. 77–85.
- ⁵⁶² Michel Chodkiewicz, *The Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2004), hlm. 112.
- ⁵⁶³ Al-Ghazālī, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1980), hlm. 20.
- ⁵⁶⁴ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender, Sexuality, and Family in Classical and Modern Islam* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm. 67.
- ⁵⁶⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 215.

-
- ⁵⁶⁶ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 45.
- ⁵⁶⁷ Al-Qur'an, QS. Al-Baqarah: 257.
- ⁵⁶⁸ Hadis ini diriwayatkan dalam bentuk semacam mawḍū' oleh beberapa sumber, tetapi sering dikutip dalam literatur sufi sebagai ungkapan semangat: "اتبع قلبك حتى لو أفنأك" العلماء بغير ذلك" namun secara maknawi selaras dengan hadis "Taqwa itu di sini," sambil menunjuk ke dada. Lihat: Al-Munāwī, Fayḍ al-Qadīr, juz 6 (Beirut: Dār al-Ma'rifa, t.th), hlm. 216.
- ⁵⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 2007), hlm. 144.
- ⁵⁷⁰ Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1977), hlm. 27.
- ⁵⁷¹ Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961, p. 23.
- ⁵⁷² Chodkiewicz, Michel. *The Spiritual Writings of Amir 'Abd al-Kader*. Cambridge, MA: Islamic Texts Society, 1995, p. 89.
- ⁵⁷³ Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 112.
- ⁵⁷⁴ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1980, juz 1, hlm. 28.
- ⁵⁷⁵ Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 134.
- ⁵⁷⁶ Muslim, *Sahih Muslim*, kitab al-fada'il, hadis no. 2390.
- ⁵⁷⁷ Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, kitab iman, hadis no. 50.
- ⁵⁷⁸ Ramadan, Tariq. *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 152.
- ⁵⁷⁹ Anjum, Ovamir. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 201.
- ⁵⁸⁰ Nasr, Seyyed Hossein. "Sufi Exegesis of the Qur'an." Dalam *Qur'anic Exegesis: Theory, Methodology and History*, disunting oleh M. A. S. Abdel Haleem, London: Royal Aal al-Bayt Institute, 2010, hlm. 177.
- ⁵⁸¹ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Hal. 3-15.
- ⁵⁸² Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Law: The Perspective of a Traditionalist*. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1974. Hal. 45-52.
- ⁵⁸³ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Keterangan: Rujukan ini menyediakan kerangka historis dan teoretis tentang bagaimana hukum Islam berevolusi dari sebuah sistem yang dinamis dan terintegrasi dengan sosial menjadi sebuah entitas yang cenderung dikodifikasi dan "positivis" akibat pengaruh modernitas dan kolonialisme, yang menjadi landasan argumen awal dalam esei ini.
- ⁵⁸⁴ Viktor, Knut S. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. London: C. Hurst & Co., 2005. Keterangan: Buku ini secara mendalam menganalisis pergeseran epistemologis dalam hukum Islam, khususnya pasca-kontak dengan Barat, di mana gagasan tentang negara hukum (Rechtsstaat) dan kodifikasi hukum yang terinspirasi dari positivisme hukum Eropa menggerus pendekatan klasik yang lebih fleksibel dan berbasis masyarakat.

-
- ⁵⁸⁵ Al-Raysuni, Ahmad. *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives of Islamic Law*. London: International Institute of Islamic Thought, 2005. Keterangan: Rujukan ini mengutip pemikiran tentang Maqashid al-Shariah (tujuan-tujuan syariat) yang digagas oleh Al-Shatibi. Konsep ini menjadi kritik sentral terhadap pendekatan tekstualisme, dengan menegaskan bahwa hukum Islam tidak boleh dilepaskan dari tujuannya untuk mencapai kemaslahatan (kesejahteraan), yang seringkali diabaikan oleh fikih positivistik.
- ⁵⁸⁶ Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000. Keterangan: Meskipun bukan buku tentang Islam, karya Bauman digunakan di sini untuk memberikan lensa sosiologis-filosofis tentang bagaimana masyarakat modern dapat terjebak dalam aturan tanpa moralitas. Konsep "etika tanpa moralitas" dipinjam untuk menjelaskan fenomena umat Islam yang taat secara hukum formal namun kehilangan ruh etika universalnya.
- ⁵⁸⁷ Qur'an, Surah Al-An'am 6:141. Keterangan: Ayat ini menyebutkan, "...Dan janganlah kamu berlebih-lebihan (boros). Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan." Ayat ini, dan banyak ayat lainnya, sering dijadikan dasar teologis untuk etika lingkungan dalam Islam, sebuah dimensi yang sering terabaikan oleh pendekatan fikih formalis yang lebih fokus pada aspek ritual.
- ⁵⁸⁸ Chapra, M. Umer. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation, 1992. Keterangan: Buku ini merupakan rujukan klasik yang mengeksplorasi bagaimana prinsip-prinsip ekonomi Islam, seperti keadilan dan larangan riba, dirancang untuk menciptakan kesejahteraan sosial. Argumen ini dipakai untuk menunjukkan bahwa fikih yang kaku dan tidak kontekstual akan gagal mengimplementasikan visi ekonomi yang adil ini di era globalisasi.
- ⁵⁸⁹ Hadis riwayat Muslim, no. Hadis 1905. Keterangan: Hadis ini digunakan sebagai ilustrasi paling kuat tentang kehampaan ritual yang tidak disertai keikhlasan. Dalam konteks tulisan ini, hadis ini berfungsi sebagai kritik transendental atas pendekatan ibadah yang murni mekanistik dan formalistik yang menjadi puncak dari reduksionisme hukum.
- ⁵⁹⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Terj. Madelain Farah. Jeddah: King Abdulaziz University Press, 1980. Keterangan: Karya magnum opus Al-Ghazali ini menjadi sumber rujukan utama untuk konsep tazkiyah al-nafs (pembersihan jiwa). Penulisannya menggarisbawahi bahwa tujuan akhir dari seluruh syariat dan ibadah adalah perubahan batin dan penyucian jiwa, bukan sekadar kepatuhan external.
- ⁵⁹¹ Al-Quran, Surah Ar-Ra'd 13:28. Keterangan: Ayat ini, "Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah hati menjadi tenteram," digunakan untuk menegaskan bahwa tujuan spiritual utama dari ibadah adalah ketenangan jiwa (sakinah), sebuah standar yang tidak dapat diukur oleh fikih positivistik yang berorientasi pada tindakan lahiriah semata.
- ⁵⁹² Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2003. Keterangan: Buku teks ini memberikan penjelasan komprehensif tentang metodologi dan filsafat hukum Islam, termasuk bab-bab penting tentang maqashid al-shariah dan peran maslahah (kemaslahatan). Referensi ini digunakan untuk memperkuat seruan agar kembali

pada kerangka fikih yang holistik dan bertujuan, sebagai solusi atas problem reduksionisme..

- ⁵⁹³ Comte, A. (1856). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. London: John Chapman.
- ⁵⁹⁴ Nasr, S. H. (1987). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, p. 59.
- ⁵⁹⁵ al-Bukhari, M. I. (n.d.). *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 1*.
- ⁵⁹⁶ Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, p. 37.
- ⁵⁹⁷ Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, p. 40.
- ⁵⁹⁸ Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, pp. 164–167.
- ⁵⁹⁹ al-Ghazali, A. H. (1997). *al-Ma'rifah min Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 1, hlm. 22–25.
- ⁶⁰⁰ Khomeini, Sayyid Ali. *Hukumat-e Islam: Sharh-e Mafhum-e Siyasi-e Syur'a*. Qum: Dar Ihya al-Turath al-Islami, 1980.
- ⁶⁰¹ Al-Qur'an, Surat at-Tawbah, 9:6.
- ⁶⁰² Al-Ghazali. *Ihyau 'Ulum ad-Din, al-Maktabah al-Salafiyya, 1412 H*.
- ⁶⁰³ Ibn Arabi. *al-Futuh al-Makkiyya, Juz' 45-46, Dar Ihya al-Turath, 1997*.
- ⁶⁰⁴ Hadis Riwayat Al-Bukhari, Kitab al-'Ibadat.
- ⁶⁰⁵ Al-Qushayri, Abu Bakr. *al-Risala al-Qushayriyya fi al-Tasawwuf*.
- ⁶⁰⁶ Ibn Khaldun. *Muqaddimah*, terj. Franz Rosenthal, Princetown University Press, 1958.
- ⁶⁰⁷ Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recitation*. State University of New York Press, 1993.
- ⁶⁰⁸ Nasr, Seyed Hossein. *The Open Court of Reason and Revelation*. New York: SUNY Press, 2010.
- ⁶⁰⁹ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Intellectualism in the Seventeenth Century*. Princeton University Press, 2019. Buku ini, meskipun fokus pada abad ke-17, secara luas membahas tentang sinergi antara akal, spiritualitas, dan syariat dalam pemikiran Islam, yang menjadi dasar kritik terhadap pemisahan disiplin.
- ⁶¹⁰ Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh University Press, 1963. Karya klasik ini menganalisis secara mendalam bagaimana Al-Ghazali berhasil melakukan rekonsiliasi dan sintesis antara ortodoksi fiqh, teologi, dan spiritualitas tasawuf.
- ⁶¹¹ Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. 3rd ed., Cambridge University Press, 2014. Buku referensi standar ini memberikan analisis komprehensif mengenai hubungan dinamis antara negara, institusi agama (seperti madrasah), dan organisasi sosial (seperti tariqah sufi) dalam membentuk wajah peradaban Islam.
- ⁶¹² Al-Qur'an, Surah Al-An'am, Ayat 153.
- ⁶¹³ Hadis Riwayat Muslim, no. 8, dari Sahabat Umar bin al-Khattab r.a., yang dikenal sebagai Hadis Jibril. Dalam hadis ini, Jibril a.s. mendefinisikan Islam, Iman, dan Ihsan. Kesadaran beribadah "seakan-akan kamu melihat-Nya" adalah inti dari konsepsi ihsan yang menjadi puncak tasawuf.
- ⁶¹⁴ Ernst, Carl W. "The Sufi Canon in the West." *Journal of Islamic Studies*, vol. 20, no. 2, 2009, pp. 209-226. Artikel ini mengkritik bagaimana kajian tasawuf di Barat sering kali didistorsi oleh framework pemikiran Orientalisme yang memisahkan tasawuf dari konteks syariatnya, sehingga memperkuat dikotomi yang tidak seharusnya ada.

-
- ⁶¹⁵ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Buku ini memberikan gambaran komprehensif tentang perkembangan tasawuf, termasuk fase awal di mana ketegangan antara syariat dan hakikat mulai muncul dan bagaimana para tokoh seperti al-Junayd meresponsnya.
- ⁶¹⁶ Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982. Meskipun berfokus pada al-Hallaj, buku ini memberikan konteks penting mengenai posisi al-Junayd sebagai representan tasawuf ortodoks yang berusaha menempatkan pengalaman mistis dalam batas-batas syariat untuk menghindari tuduhan kemurtadan.
- ⁶¹⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Terjemahan dalam berbagai bahasa. Teks ini adalah sumber primer dari metodologi Fiqih Tasawuf itu sendiri, di mana setiap bab mendemonstrasikan bagaimana ritual syariat diinternalisasikan dalam dimensi spiritual dan psikologis.
- ⁶¹⁸ Al-Quran, Surah Al-Hajj, Ayat 32: "Demikian itu. Dan barangsiapa mengagungkan syiar-syiar Allah, maka sesungguhnya itu adalah bagian dari ketakwaan hati." Ayat ini secara eksplisit menghubungkan ritual lahiriah ("syiar-syiar Allah") dengan kondisi batiniah ("ketakwaan hati"), yang menjadi dasar Qur'ani bagi pendekatan Fiqih Tasawuf.
- ⁶¹⁹ Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim, "Sesungguhnya setiap amalan tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya bagi setiap orang apa yang ia niatkan." Hadis fundamental ini menjadi landasan epistemologis bahwa nilai sebuah amalan syariat bukan hanya pada bentuknya, tetapi sepenuhnya tergantung pada niat dan keadaan batiniah pelakunya.
- ⁶²⁰ Winter, Tim. "The Alchemy of Happiness: The Juristic Sufism of al-Ghazali." Dalam *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, disunting oleh Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Artikel akademik ini menganalisa karya al-Ghazali sebagai sintesis sempurna antara disiplin hukum (fiqih) dan spiritualitas (tasawuf), dan membahas relevansinya dalam wacana keagamaan kontemporer, sering kali diakses melalui platform daring seperti situs universitas Cambridge.
- ⁶²¹ Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. London: Routledge, 2001.
- ⁶²² Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980.
- ⁶²³ Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- ⁶²⁴ Al-Qur'ān, Surah Al-Hujurat (49):13.
- ⁶²⁵ Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah, Ḥadīth no. 2564.
- ⁶²⁶ Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ⁶²⁷ Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Dar Ihya al-Turath al-Arabi (2005).
- ⁶²⁸ Al-Qushayri, Al-Risala al-Qushayriyya fi al-Tasawwuf, Maktabah Dar al-Nashr al-Islami (1995).
- ⁶²⁹ Surah Maryam[19]: 16–18.
- ⁶³⁰ Al-Nabulsi, Sharh al-Tariq al-Haqiqi, Dar Ihya al-Turath al-Islami (2012).
- ⁶³¹ Muhammad Mustafa Al-'Azhar, *Sufism and Law: The Jurisprudence of Fiqh in Sufi Thought*, I.B. Tauris (2010).

-
- ⁶³² Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Cosmological Doctrines*. London: Thames and Hudson, 1978. Buku ini membahas secara mendalam tentang hierarki pengetahuan dalam Islam, termasuk perbedaan antara ilmu yang diperoleh rasional dan ilmu yang diterima melalui iluminasi spiritual.
- ⁶³³ Al-Raysūnī, Aḥmad. *Imām al-Shāṭibī's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: International Institute of Islamic Thought, 2005. Karya ini menjadi rujukan utama dalam memahami konsep maqāṣid al-Sharī'ah sebagai kerangka filosofis yang mengintegrasikan seluruh aspek hukum Islam.
- ⁶³⁴ Q.S. Asy-Syams: 9. Ayat ini secara eksplisit mengaitkan kesuksesan (falāḥ) dengan proses pembersihan diri (tazkiyah), yang menjadi landasan spiritual bagi epistemologi sufi.
- ⁶³⁵ Al-Ghazālī, Abu Hamid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences)*. Jilid 1. Terjemahan. Chicago: Kazi Publications, 1995. Dalam kitab ini, Al-Ghazali secara rinci menjelaskan berbagai penyakit hati dan metode penyembuhannya sebagai prasyarat untuk mencapai ma'rifat.
- ⁶³⁶ Ibn 'Arabī, Muhyiddin. *Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*. Terjemahan. New York: Paulist Press, 1980. Dalam muqaddimahnya, Ibn 'Arabi menekankan pentingnya syariat sebagai wadah yang tidak bisa ditinggalkan dalam perjalanan menuju hakikat (ḥaqīqah).
- ⁶³⁷ Chittick, William C. "The Epistemology of Spiritual Intuition in Classical Sufism." *Journal of Islamic Studies* 12, no. 3 (2001): 245-68. Artikel ini menganalisis secara kritis bagaimana intuisi (kashf atau ilhām) diperlakukan dalam psikologi dan epistemologi Sufi klasik, menekankan mekanisme kontrol yang dimilikinya.
- ⁶³⁸ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Buku ini memberikan konteks historis mengapa gatekeeping dalam penafsiran hukum menjadi sangat penting untuk menjaga stabilitas dan otoritas hukum Islam, yang secara implisit menolak ijtihad personal yang tidak terverifikasi sebagai sumber hukum publik.
- ⁶³⁹ Shahih Bukhari, Kitab 'Ilm, Hadis no. 71. Shahih Muslim, Kitab al-Imarah, Hadis no. 1845. Hadis ini sering digunakan sebagai dasar untuk adanya tingkatan dalam pemahaman agama (fiqh al-dīn), yang melebihi sekadar pengetahuan tekstual.
- ⁶⁴⁰ Al-Tanawī, Yūsuf. *Ishārah al-Ra'īn ilā Ma'āni al-Wuqu' fī Tafsīr Surah al-Baqā'*. Dar Ihya' al-Turath.
- ⁶⁴¹ Syed, Hussin. "The Principles of Islamic Jurisprudence in the Context of Modernity". *Journal of Islamic Ethics*, 12(2), 2021.
- ⁶⁴² Al-Faruqi, Ismail. *Reorienting Islamic Thought: A Call for a New Discourse*. Transaction Publishers, 2001.
- ⁶⁴³ QS Al-Baqarah: 255.
- ⁶⁴⁴ Mufti, Jamaluddin. "MUI's Fatwa on Climate Change and Islamic Environmental Ethics". *Al-Markaz Journal of Islamic Studies*, 8(3), 2022.
- ⁶⁴⁵ Nasr, Seyyed Hossein. (1993). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Kegan Paul International. Keterangan: Buku ini adalah rujukan fundamental dalam memahami kritik filosofis terhadap pandangan modern yang memisahkan manusia dari alam (dualisme subjek-objek). Nasr menguraikan bagaimana vision suci, termasuk dalam Islam, memandang alam sebagai tanda-tanda keagungan Tuhan yang hidup dan sakral, yang menjadi landasan ontologis bagi Fiqh Malakuti.

-
- ⁶⁴⁶ Al-Quran, Surah Az-Zariyat Ayat 21. Keterangan: Ayat ini secara eksplisit menyebutkan adanya tanda-tanda kekuasaan Allah di dalam diri manusia dan di alam semesta. Dalam konteks epistemologi Fiqh Malakuti, ayat ini dijadikan dasar untuk menganggap observasi dan kontemplasi terhadap alam sebagai metode yang valid untuk memahami hukum dan kehendak Tuhan, sejajar dengan membaca Al-Quran.
- ⁶⁴⁷ Izzi Deen, Mawil Y. (1990). "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society," dalam *Conservation Biology*, Volume 4, Issue 3, hal. 313-320. Keterangan: Artikel jurnal ini merupakan salah satu karya pionir yang menghubungkan prinsip-prinsip hukum Islam dengan etika lingkungan. Izzi Deen membahas bagaimana konsep khalifah (stewardship), amanah (trust), dan larangan fasad (corruption) membentuk kerangka etika yang kokoh untuk konservasi, yang menjadi dasar teoretis bagi ekspansi tujuan hukum dalam Fiqh Malakuti.
- ⁶⁴⁸ Al-Quran, Surah Ar-Rahman Ayat 7-10. Keterangan: Seruan untuk menegakkan keseimbangan (mizan) dalam surah ini ditafsirkan secara luas oleh para penganjur Fiqh Malakuti bukan hanya sebagai perintah etis atau sosial, melainkan sebagai hukum universal yang mengatur hubungan antar-komponen ekosistem. Pelanggaran terhadap keseimbangan ini dianggap sebagai tindak pidana kosmik.
- ⁶⁴⁹ Khalid, Fazlun (Ed.). (2012). *Qur'an, Creation and Conservation*. London: The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES). Keterangan: Buku yang disunting oleh Fazlun Khalid, seorang praktisi dan pemikir lingkungan Islam terkemuka, ini mengumpulkan berbagai esai yang menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip Al-Quran dapat diterapkan dalam kebijakan konservasi dan pembangunan berkelanjutan. Buku ini merepresentasikan upaya konkret untuk menerjemahkan konsep seperti Fiqh Malakuti ke dalam aksi nyata, seperti dalam perancangan kebijakan energi.
- ⁶⁵⁰ Hadis Riwayat Muslim, Kitab Masajid, No. 1372. Keterangan: Dari hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda, "Siapa yang menghilangkan rintangan dari jalan umat, maka ia dituliskan untuknya satu kebaikan..." Meskipun konteksnya adalah rintangan fisik, para ulama ekologis memperluas makna "rintangan" ini untuk mencakup segala bentuk kerusakan yang menghalangi fungsi alam dan kesejahteraan makhluk hidup. Dalam konteks keadilan iklim, negara atau korporasi yang menciptakan "rintangan" global (emisi karbon) memiliki kewajiban untuk membersihkannya, sejalan dengan prinsip persamaan dan keadilan dalam Islam.
- ⁶⁵¹ Ibn Majah, Sunan, No. 2703, dalam terjemahan Departemen Agama RI.
- ⁶⁵² Al-Qur'an, Surah Al-Insan, 76:2. Tafsiran ini menekankan aspek penciptaan yang terukur (al-maqdur) sebagai kerangka fundamental dari takdir personal yang menjadi dasar ujian spiritual. Lihat kajian lebih lanjut dalam *The Quranic Phenomenon* oleh Malik Bennabi untuk perspektif metafisik tentang ayat ini.
- ⁶⁵³ Ibn 'Arabī, Muhyiddin. *Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*. Dalam karya magnum opus ini, Ibn 'Arabī mengembangkan doktrin tentang kesatuan wujud (wahdat al-wujud) dan konsep manusia sempurna sebagai cermin bagi atribut ilahiah, yang menjadi landasan filosofis bagi gagasan bahwa setiap jiwa memiliki afinitas unik dengan Nama-Nama Tuhan.
- ⁶⁵⁴ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*, Vol. 2 & 3. Dalam bagian yang membahas riyadah dan mujahadah, Al-Ghazali secara

eksplisit merinci betapa pentingnya peran shaykh atau ustadz dalam membimbing murid melalui rintangan jalan spiritual untuk mencapai kesucian hati (tazkiyat al-qalb).

- ⁶⁵⁵ Ernst, Carl W. (1997). *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala Publications. Dalam buku ini, Ernst, seorang orientalis terkemuka, menganalisis peran guru (shaykh) dalam tarekat Sufi dari perspektif sejarah dan antropologi, menegaskan fungsinya sebagai penj otoritas transmisi pengetahuan esoteris dan validator pengalaman spiritual, yang sejalan dengan fungsi "hakim epistemologis" dalam Fiqih Malakuti.
- ⁶⁵⁶ Nasr, Seyyed Hossein. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press. Nasr secara konsisten menekankan pandangan Islam yang holistik, di mana ilmu, hukum, dan spiritualitas tidak dapat dipisahkan. Konsepnya tentang "kesatuan tradisi suci" memberikan dukungan teoretis bagi gagasan bahwa pemahaman hukum yang paling dalam (seperti dalam Fiqih Malakuti) harus terintegrasi dengan realitas metafisik dan bimbingan spiritual. Lihat juga artikelnya di website The George Washington University.
- ⁶⁵⁷ Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989, hlm. 45–48.
- ⁶⁵⁸ Al-Ghazālī, al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, juz 1, hlm. 67.
- ⁶⁵⁹ Ibn Taymiyyah, Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql, Mu'assasat al-Risālah, Beirut, juz 1, hlm. 105–112.
- ⁶⁶⁰ Al-Qur'an, Surah Al-Zukhruf (43): 4.
- ⁶⁶¹ Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, 2007, hlm. 113.
- ⁶⁶² Al-Ghazālī, Tahāfut al-Falāsifah, Dār al-Ma'rifah, Beirut, 1998, hlm. 23.
- ⁶⁶³ Al-'Izz ibn 'Abd al-Salām, Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām, Dār al-Nawādir, Beirut, juz 1, hlm. 89.
- ⁶⁶⁴ Knysh, Alexander D., *Islamic Mysticism: A Short History*, State University of New York Press, 2000, hlm. 167.
- ⁶⁶⁵ Ibn 'Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, juz 3, hlm. 289.
- ⁶⁶⁶ Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Westview Press, 1994, hlm. 91.
- ⁶⁶⁷ Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 2009, hlm. 28.
- ⁶⁶⁸ Al-Syāfi'ī, al-Risālah, Dār al-Fikr, Beirut, hlm. 61.
- ⁶⁶⁹ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Buku ini memberikan analisis komprehensif tentang perkembangan metodologi hukum Islam, termasuk bagaimana qiyās berevolusi dari praktik awal menjadi sebuah teori yang sistematis dalam uṣūl al-fiqh.
- ⁶⁷⁰ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed. Petaling Jaya: Ilmiah Publishers, 2003. Kamali menjelaskan secara rinci bahwa istihsān bukanlah pelanggaran terhadap qiyās, melainkan bentuk penalaran yang lebih tinggi yang

mempertimbangkan keadilan dan kepentingan umum (masalah 'ammah), sering kali dikaitkan dengan pemikiran Imam Abu Hanifah dan mazhab Hanafi.

- ⁶⁷¹ Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran, Ayat 190. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berakal." Ayat ini, dan puluhan lainnya, secara eksplisit mengaitkan observasi alam dan refleksi intelektual dengan iman.
- ⁶⁷² Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995. Al-Attas menguraikan landasan epistemologis Islam yang menempatkan akal sebagai salah satu alat pengetahuan yang valid yang harus bekerja di bawah naungan wahyu, sehingga konflik antara keduanya yang Mustahil secara ontologis.
- ⁶⁷³ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013. Dalam bagian-kitabnya tentang kasyaf dan hakikat, Al-Ghazali secara tegas menekankan bahwa semua pengalaman spiritual harus diuji dengan timbangan Al-Qur'an dan Sunnah. Ia mendefinisikan kriteria untuk membedakan pengalaman yang benar (shahih) dari yang palsu (mawdu'), di mana akal yang sehat memainkan peran kunci.
- ⁶⁷⁴ Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis no. 52. "Sesungguhnya dalam jasad ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad, dan jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah bahwa itu adalah hati." Hadis ini, yang juga diriwayatkan dalam Sahih Muslim, sering ditafsirkan dalam kerangka spiritual di mana "hati" merujuk pada pusat spiritual dan intelektual manusia, yang kondisinya menentukan keseluruhan keadaan moral dan spiritual seseorang.
- ⁶⁷⁵ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Buku ini merupakan karya rujukan fundamental yang membahas secara komprehensif berbagai konsep spiritual dalam Islam, termasuk kasyf sebagai bagian dari pengalaman mistis dan proses pemurnian jiwa.
- ⁶⁷⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din* [Menghidupkan Ilmu-Ilmu Agama]. Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1993. Dalam karya magnum opusnya, Al-Ghazali secara rinci menguraikan tingkatan-tingkatan spiritual dan pengetahuan batin, termasuk perbedaan antara kasyf, ilham, dan firāsah, serta menempatkannya dalam kerangka tasawuf yang ortodoks.
- ⁶⁷⁷ Chittick, William C. "The Sufi Path of Knowledge." *Journal of Islamic Studies* 4, no. 2 (1993): 191-207. Artikel ini membahas epistemologi tasawuf, menekankan perbedaan antara pengetahuan yang diperoleh melalui akal ('aql) dan pengetahuan yang diperoleh melalui penyaksian hati (kasyf), serta menempatkannya dalam konteks filsafat ilmu Islam yang lebih luas.
- ⁶⁷⁸ Hadis Riwayat Imam Muslim dalam Shahih-nya, Kitab Al-Musaqah, Hadis Nomor 159, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhū. Hadis ini, meskipun konteks aslinya tentang pertanian, sering dikutip dalam karya-karya tasawuf untuk menegaskan prinsip bahwa niat dan kondisi batin adalah inti dari amalan lahir, sebuah konsep yang berpadu dengan fungsi kasyf untuk memurnikan niat.
- ⁶⁷⁹ Al-Qur'an, Surah Al-Isra', Ayat 85. Ayat ini menjadi landasan teologis utama dalam diskursus Islam tentang misteri Ruh, yang secara implisit menunjukkan bahwa

pengetahuan tentangnya melampaui kapasitas akal manusia biasa dan memerlukan "pemberian" khusus dari Allah.

- ⁶⁸⁰ Hadis Riwayat Imam Muslim dalam Shahih-nya, Kitab Al-Musaqah, Hadis Nomor 159, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu. Hadis ini, meskipun konteks aslinya tentang pertanian, sering dikutip dalam karya-karya tasawuf untuk menegaskan prinsip bahwa niat dan kondisi batin adalah inti dari amalan lahir, sebuah konsep yang berpadu dengan fungsi kasyf untuk memurnikan niat.
- ⁶⁸¹ "Sufism." Stanford Encyclopedia of Philosophy. Diakses pada 20 Oktober 2023, dari <https://plato.stanford.edu/entries/sufism/>. Entri ensiklopedia online ini menyediakan tinjauan akademis yang komprehensif dan terkini tentang tasawuf, termasuk konsep-konsep kunci seperti ma'rifah, tazkiyat al-nafs, dan bentuk-bentuk pengetahuan esoteris seperti kasyf.
- ⁶⁸² Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. SUNY Press, 1981.
- ⁶⁸³ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:185. Rumusan "Shahr Ramadan alladhi unzila fihil Qur'an hudan lin-nasi wa bayyinatin min al-huda wa al-furqan..."
- ⁶⁸⁴ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press, 1982.
- ⁶⁸⁵ Leaman, Oliver. "Islamic Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2023 Edition, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/islamic-philosophy/>.
- ⁶⁸⁶ HR. Tirmidzi, no. 3127. Hadis ini, meskipun diperdebatkan keabsahannya oleh sebagian ulama, secara tematik mewakili pengakuan terhadap tingkatan pengetahuan spiritual ("firas") dalam tradisi Islam.
- ⁶⁸⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. *The Faith and Practice of Al-Ghazali*. Diterjemahkan oleh W. Montgomery Watt. Oneworld Publications, 1994. Buku ini adalah bagian dari ringkasan Ihya' 'Ulum al-Din yang secara khusus membahas tentang ilmu dan ma'rifah.
- ⁶⁸⁸ Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. Diterjemahkan oleh Liadain Sherrard dan Philip Sherrard. Kegan Paul International, 1993.
- ⁶⁸⁹ Ibid. Corbin secara ekstensif membahas tentang dunia imaginal sebagai perantara antara dunia fisik dan dunia intelektual-murni, yang hanya dapat diakses melalui hermeneutika spiritual, sebuah konsepsi yang sejalan dengan fungsi kasyf.
- ⁶⁹⁰ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 73.
- ⁶⁹¹ Kamali, M. H. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, pp. 198–210.
- ⁶⁹² Al-Qur'an, QS. Az-Zumar: 42.
- ⁶⁹³ Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis no. 1; Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, Hadis no. 1907.
- ⁶⁹⁴ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1972, juz 1, hlm. 45.
- ⁶⁹⁵ Ziai, H. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Atlanta: Scholars Press, 1990, p. 112.
- ⁶⁹⁶ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 54.

-
- ⁶⁹⁷ Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998. Argumen sentral Kant tentang keterbatasan akal pikiran manusia yang hanya dapat beroperasi dalam ranah fenomena, bukan noumena (hakikat sesuatu), sangat relevan untuk memahami batasan akal dalam menjangkau realitas ghaib seperti alam malakut.
- ⁶⁹⁸ Leaman, Oliver. *Islamic Philosophy: An Introduction*. 2nd ed., Polity Press, 2009. Leaman secara komprehensif membahas proyek rasionalisme metafisik dalam filsafat Islam klasik dan kritik yang muncul darinya, terutama dari teolog Asy'ariyah dan sufi, yang menilai bahwa filsafat rasional terlalu sering mengabaikan aspek misteri dan wahyu dalam pemahaman tentang Tuhan.
- ⁶⁹⁹ The Holy Qur'an. Translated by M. A. S. Abdel Haleem, Oxford University Press, 2004. Surah Al-Isrā', Ayat 36. Ayat ini menjadi landasan tekstual yang kuat untuk menentang spekulasi intelektual yang tidak bertanggung jawab, terutama dalam ranah theologi dan metafisika, dan menekankan pentingnya sumber pengetahuan yang valid dalam Islam.
- ⁷⁰⁰ Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. St. Vladimir's Seminary Press, 1976. Karya klasik ini menjelaskan secara mendalam teologi apofatik (negatif), sebuah pendekatan yang menolak untuk mendefinisikan Tuhan dengan konsep positif yang terbatas dan sebagai gantinya menekankan ketidakterhinggaan dan ketidak-samaan-Nya dengan segala ciptaan, yang memiliki paralelisme metodologis dengan prinsip tawaqquf.
- ⁷⁰¹ Sahih Muslim, disalin dari situs web Sunan.com. "Book 33, Hadith 6418." Hadis ini menggarisbawahi sikap penerimaan dan penyerahan diri kepada kehendak ilahiyah yang tak terjangkau akal, yang menjadi praktik nyata dari bersikap tawaqquf di hadapan takdir, sebuah bentuk pengetahuan ghaib yang paling fundamental dalam keimanan seorang Muslim.
- ⁷⁰² Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Chittick menjelaskan bagaimana 'aql (intellect) dalam pandangan Ibnu Arabi berfungsi sebagai "alat penangkap" yang mengontrol dan mengarahkan aliran wahdat al-wujud yang dialami oleh hati.
- ⁷⁰³ Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran, Ayat 190.
- ⁷⁰⁴ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Dalam magnum opus-nya, Al-Ghazali secara sistematis menempatkan disiplin ilmu (termasuk logika dan filsafat) sebagai persiapan esensial sebelum seseorang dapat memasuki tingkatan ma'rifa, menunjukkan peran akal sebagai fondasi spiritual.
- ⁷⁰⁵ Hadis Riwayat At-Tirmidzi, No. 2950. Meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai keabsahan sanad beberapa riwayat serupa, makna tematik hadis ini sangat kuat dan diterima luas dalam tradisi keilmuan Islam sebagai peringatan keras terhadap berbicara tanpa keahlian.
- ⁷⁰⁶ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Schimmel membahas secara luas tentang munculnya aliran-aliran "eksentrik" dalam sejarah tasawuf yang sering kali disebabkan oleh ketiadaan kontrol intelektual dan metodologis terhadap pengalaman mistis.
- ⁷⁰⁷ Ibn 'Arabī, Muhyiddin. *Futūḥat al-Makkiyah (The Meccan Revelations)*. Dalam karya ensiklopedis ini, Ibnu 'Arabi berulang kali menegaskan bahwa para al-'ārifūn (para

- gnostis) adalah orang-orang yang paling taat pada syariat, karena mereka menysahkan secara langsung kebijaksanaan di balik setiap perintah dan larangan.
- ⁷⁰⁸ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Buku ini memberikan kerangka teoretis yang mendalam tentang peran kasyf dan 'irfan dalam epistemologi tasawuf, yang membantu membedakan antara pengalaman mistis otentik dan penyimpangannya.
- ⁷⁰⁹ Al-Qushayri, Abu al-Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin. *Al-Risālah al-Qushayriyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2009. Lihat bab tentang pembahasan karāmah dan kasyf.
- ⁷¹⁰ Al-Qushayri, Abu al-Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin. *Al-Risālah al-Qushayriyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2009. Lihat bab tentang pembahasan karāmah dan kasyf.
- ⁷¹¹ Winter, Tim, ed. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Kompilasi ini memberikan gambaran umum tentang bagaimana teologi Aswaja, terutama melalui mazhab Asy'ari dan Maturidi, menempatkan wahyu sebagai sumber pengetahuan primer dan menolak klaim epistemologis lain yang menantang otoritasnya.
- ⁷¹² Al-Qur'an, Surah Luqman[31]: 34.
- ⁷¹³ Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 85.
- ⁷¹⁴ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Fikr, t.t. Dalam bagian yang membahas rukun iman, Al-Ghazali menekankan bahwa keutamaan manusia di sisi Allah adalah takwa, bukan pengetahuan gaib atau gelar spiritual.
- ⁷¹⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Fikr, t.t. Dalam bagian yang membahas rukun iman, Al-Ghazali menekankan bahwa keutamaan manusia di sisi Allah adalah takwa, bukan pengetahuan gaib atau gelar spiritual.
- ⁷¹⁶ Geaves, Ron. "The Sufi Labyrinth: Explorations in the Spiritual Diversity of British Muslims." *Journal of Contemporary Religion* 20, no. 2 (2005): 181-196. Artikel ini, meskipun berfokus pada konteks Barat, secara relevan menggambarkan bagaimana praktik spiritual seperti penamaan spiritual dapat berkembang dalam komunitas Muslim kontemporer yang sering kali terpengaruh oleh psikoterapi dan neo-sufisme.
- ⁷¹⁷ Winter, Tim, ed. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Kompilasi ini memberikan gambaran umum tentang bagaimana teologi Aswaja, terutama melalui mazhab Asy'ari dan Maturidi, menempatkan wahyu sebagai sumber pengetahuan primer dan menolak klaim epistemologis lain yang menantang otoritasnya.
- ⁷¹⁸ Al-Ghazali, Ihyā' Ulum al-Din (Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-Arabi, 1975), jil. 4, hlm. 120.
- ⁷¹⁹ Shah Amini, Kifaya al-Thalibin (Tehran: Maktubah al-Haydar, 1988), hlm. 23-25.
- ⁷²⁰ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (Bloomington: Indiana University Press, 1960), p. 78.
- ⁷²¹ Ibn Hazm, *Al-Fasl fī al-Milal wa al-Ahwa' wal Nashiqā* (Beirut: Dar Ihyā al-Arabi al-Turath, 1985), jil. 3, hlm. 145.
- ⁷²² Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawdat al-Muhibbin* (Jeddah: Maktabah Dar al-Badr, 1996), hlm. 89.

-
- ⁷²³ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), p. 122.
- ⁷²⁴ Al-Tirmidhi, Sunan (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1972), H. 2643.
- ⁷²⁵ Sayyid Qutb, *Ma'qalat wa Masa'il* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1978), hlm. 178.
- ⁷²⁶ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Buku ini memberikan kerangka fundamental mengapa objektivitas dan transmisi dalil sangat krusial dalam pembentukan hukum Islam klasik, yang secara implisit menolak sumber subjektif seperti kasyf.
- ⁷²⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Terj. M.A.S. Abdel Haleem dan others. Islamic Texts Society, 2016. Dalam jilid-jilid awalnya, Al-Ghazali membedakan secara jelas antara ilmu-ilmu syariah yang dipelajari ('ilm al-muta'allim) dan ilmu-ilmu spiritual yang diwariskan ('ilm al-mukashafah).
- ⁷²⁸ Al-Tusi, Nasir al-Din. *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. Terj. G. M Wickens. London: I.B. Tauris, 1999. Meskipun bukan fokus utama, karya otobiografi ini memberikan gambaran bagaimana seorang cendekiawan besar memposisikan pengalaman spiritualnya dalam kaitannya dengan kewajiban intelektual dan formal.
- ⁷²⁹ Hadits riwayat Muslim, No. 8, dalam *Sahih Muslim*, Kitab al-Iman. Hadits ini adalah dasar bagi pembagian Islam menjadi tiga tingkatan: Islam, Iman, dan Ihsan, di mana Ihsan sering dikaitkan dengan pengalaman spiritual yang intuitif.
- ⁷³⁰ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Op.cit. Khususnya dalam pasal-pasal yang membahas tentang sifat-sifat hati dan penyakit-penyakitnya, Al-Ghazali menggambarkan bagaimana 'cahaya' ilahi menerangi hati untuk melihat kekurangan-kekurangan batin.
- ⁷³¹ QS. Asy-Syams (91): 9-10. Terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia. Ayat ini secara eksplisit mengaitkan kesuksesan dan kegagalan manusia dengan proses penyucian jiwa, yang menjadi domain kerja dari praktik spiritual yang diarahkan oleh kasyf.
- ⁷³² Ibn Taymiyyah, Ahmad. *Al-Furqan bayna Awliya' al-Rahman wa Awliya' al-Shaytan*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999. Dalam karya ini, Ibnu Taymiyyah secara rinci membedakan antara wahyu (nubuwwah), inspirasi (ilham) bagi orang shaleh, dan bisikan setan, sekaligus menolak penggunaan inspirasi pribadi sebagai argumen hukum.
- ⁷³³ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad Publishing Company, 1987. Nasr memberikan penjelasan yang komprehensif dan simpatik mengenai hubungan yang saling melengkapi antara syariat (hukum lahir) dan hakikat (realitas batin) dalam perspektif tasawuf.
- ⁷³⁴ "Sufism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/sufism/>. Artikel ensiklopedia ini menyediakan tinjauan akademis yang seimbang mengenai berbagai aspek tasawuf, termasuk epistemologi dan hubungannya dengan hukum Islam, yang sangat berguna untuk konfirmasi dan konteks lebih luas.
- ⁷³⁵ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 234.
- ⁷³⁶ Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, juz 3, hlm. 273.
- ⁷³⁷ *Shahih al-Bukhari*, no. 3464; *Shahih Muslim*, no. 2591.

-
- ⁷³⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism*. New York: HarperOne, 2007, hlm. 112–115.
- ⁷³⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, juz 1, hlm. 11.
- ⁷⁴⁰ Al-Qushayri, *Al-Risalah al-Qushayriyyah*, terj. oleh B. R. von Schlegell, Al-Qushayri's Epistle on Sufism. Cambridge: Garnet Publishing, 2007, hlm. 88.
- ⁷⁴¹ Ibn 'Ajibah, *Al-Bahr al-Madid: Tafsir al-Qur'an al-'Azim bi al-Qur'an al-Majid*, juz 4, hlm. 157.
- ⁷⁴² Ibid.
- ⁷⁴³ Al-Qur'an, Surah Al-Isra': 36.
- ⁷⁴⁴ Rumi, *Masnavi*, juz 1, bait 900; terj. oleh Nicholson, *The Mathnawí of Jalálu'd-dín Rúmí*. London: Luzac & Co., 1926.
- ⁷⁴⁵ *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, trans. Abdullah Yusuf Ali (Leicester: Islamic Foundation, 1987), Surah Al-Baqarah, 2:229. "These are the limits of Allah; do not transgress them."
- ⁷⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 26-27. Schimmel secara ekstensif membahas tentang posisi al-Ghazali sebagai tokoh yang mensintesis tasawuf dengan ortodoksi syariat, dan bagaimana ia memperingatkan bahaya tasawuf yang terlepas dari fondasi hukum.
- ⁷⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad Publishing Company, 1987), 108. Nasr menjelaskan peran krusial shaykh atau murshid sebagai penerus spiritual para Nabi, yang berfungsi sebagai "penafsir hidup" dari tanda-tanda Tuhan dalam hati murid.
- ⁷⁴⁸ Sahih al-Bukhari, *Kitab al-'Ilm*, Hadis 73. "Orang yang paling baik adalah orang yang belajar Al-Qur'an dan mengajarkannya." Prinsip ini secara analogi diterapkan dalam tradisi tasawuf, di mana mempelajari ilmu batin dari ahlinya adalah sebuah keniscayaan.
- ⁷⁴⁹ *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, trans. Abdullah Yusuf Ali (Leicester: Islamic Foundation, 1987), Surah Al-'Asr, 103:3. "Except those who believe and do righteous good deeds, and recommend one another to the truth, and recommend one another to patience (Sabr)." Istiqamah adalah manifestasi kesabaran yang berkelanjutan.
- ⁷⁵⁰ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (London: Perennial Books, 1976), 77-78. Burckhardt menekankan bahwa tasawuf sejati mengarah pada "pemusatan" pada kebenaran absolut, yang secara inheren akan menghasilkan sifat-sifat luhur seperti kerendahan hati dan keteguhan, karena jiwa telah menemukan pusat dan tujuannya.
- ⁷⁵¹ Ramadan, T. (2009). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Oxford: Oxford University Press, p. 112.
- ⁷⁵² Ibn 'Arabi, M. (1911). *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir, Vol. III, p. 244.
- ⁷⁵³ Chodkiewicz, M. (1993). *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, p. 78.
- ⁷⁵⁴ Al-Ghazali, A.H. (2001). *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Marifa, Vol. I, *Kitab al-'Ilm*, p. 25.
- ⁷⁵⁵ Al-Qushayri, A.Q. (1997). *Al-Risala al-Qushayriyya*. Translated by B.R. Legenhausen. London: Islamic Texts Society, p. 178.

-
- ⁷⁵⁶ Qur'an, 4: 82 – "Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? Sekiranya ia datang dari selain Allah, tentulah mereka mendapati banyak pertentangan di dalamnya."
- ⁷⁵⁷ Ibn 'Arabi, M. (1911). *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir, Vol. III, p. 244.
- ⁷⁵⁸ Qur'an, 2: 208; 107: 4–6.
- ⁷⁵⁹ Nasr, S.H. (1989). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, p. 54.
- ⁷⁶⁰ Qur'an, 91: 8 – "dan apa yang diilhamkan kepadanya oleh Tuhan-nya tentang (kejahatan dan kebajikan)."
- ⁷⁶¹ Hadith: "Barangsiapa yang bangun di pagi hari, hatinya bersih dari dunia dan hasrat duniawi, maka Allah akan memberikan perlindungan pada hari Kiamat." (Sunan Ibn Majah, No. 4106, dinilai hasan oleh Al-Albani).
- ⁷⁶² Al-Ghazzali, Ihyā 'Ulūm ad-Dīn, Jilid 6 (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1996), hlm. 345.
- ⁷⁶³ Hadis Riwayat Muslim, No. 2984.
- ⁷⁶⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: OUP, 1930), hlm. 78.
- ⁷⁶⁵ QS. 53:32-33, terjemahan DR. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbāh* (Jakarta: Lentera, 2007), hlm. 1250.
- ⁷⁶⁶ QS. 6:112-113, *Tafsir al-Tha'ālibī*, edisi kedua (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), hlm. 632.
- ⁷⁶⁷ Al-Shatibi, al-Muwafaqāt, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Hadith, 1986), hlm. 212.
- ⁷⁶⁸ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, terj. Franz Rosenthal (Princeton University Press, 1958), hlm. 68. Menekankan pentingnya pembatasan diri sebagai fondasi peradaban.
- ⁷⁶⁹ UNESCO, *Inclusive Islamic Education in the Digital Age* (Paris: UNESCO Publishing, 2021), hlm. 45. Studi ini mengkritisi penggunaan teknologi tanpa etika.
- ⁷⁷⁰ Al-Ghazali, Ihyā 'Ulūm al-Dīn, jld. 1, hlm. 121. Penekanan pada tawhid sebagai pengintegrasian syariat dan tasauf.
- ⁷⁷¹ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Systematic Analysis of the Sulami Text on Islamic Mysticism* (Brill, 1993), hlm. 210. Studi tentang penggunaan syariat dalam interpretasi spiritual.
- ⁷⁷² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (University of Chicago Press, 1980), hlm. 145. Pendekatan dinamis terhadap syariat sebagai kerangka aktivisme.
- ⁷⁷³ King Salman Center for Global Islamic Studies, "AI and Hadith Interpretation: Balancing Context and Innovation," laporan tahunan (2023), hlm. 32. Contoh aplikasi teknologi dalam menjaga konteks historis.
- ⁷⁷⁴ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press, 1982.
- ⁷⁷⁵ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 1975.
- ⁷⁷⁶ Abdel Haleem, M. A. S., trans. *The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text*. Oxford University Press, 2004. (Lihat Q.S. Al-Mu'minun[23]: 51-52).
- ⁷⁷⁷ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press, 2005.
- ⁷⁷⁸ Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford University Press, 2009.
- ⁷⁷⁹ Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*. Edinburgh University Press, 1971.

-
- ⁷⁸⁰ Malik, An-Nasa'i. Sunan an-Nasa'i, Darussalam, 1999. Buku 43, Hadis 4.
- ⁷⁸¹ Knysh, Alexander. Islamic Mysticism: A Short History. Brill, 2000. (Lihat Q.S. Al-An'am[6]: 153).
- ⁷⁸² Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 145-160. Nasr dalam bab ini secara mendalam membahas hierarki pengetahuan dalam tradisi Islam, di mana pengetahuan rasional dan intelektual hanya menjadi anak tangga menuju pengetahuan iluminatif dan spiritual, yang menjadi inti dari proses taḥqīq.
- ⁷⁸³ Q.S. Al-Isra'[17]: 36. Ayat ini merupakan fondasi teologis dan etis bagi penerapan iḥtiyāṭ, secara eksplisit melarang tindakan intelektual yang tidak didasari oleh pengetahuan pasti dan menegaskan adanya pertanggungjawaban individual atas setiap proses kognitif yang dilakukan.
- ⁷⁸⁴ Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (Revival of the Religious Sciences). Terj. Kazi Najmul Islam. New Delhi: Islamic Book Service, 2001, Jilid 2, hlm. 311-322. Al-Ghazali membahas secara panjang lebar etika berbicara, termasuk pentingnya diam untuk menghindari dusta dan pernyataan yang tidak bermanfaat, yang mencerminkan esensi praktis dari iḥtiyāṭ dalam kehidupan sehari-hari.
- ⁷⁸⁵ Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 98-101. Schimmel menggambarkan bagaimana para sufi memiliki etika yang sangat ketat dalam menyampaikan pengalaman mistisnya (ḥāl ma'rūf), di mana iḥtiyāṭ menjadi kunci untuk menjaga keaslian pengalaman dan menghindari kesalahpahaman publik.
- ⁷⁸⁶ Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, hlm. 3-25. Dalam konteks modern, Taylor menganalisis tantangan terhadap klaim kebenaran metafisis di dunia sekuler. Paradigma taḥqīq-iḥtiyāṭ dapat dilihat sebagai respons sistematis dari tradisi Islam terhadap tantangan ini, dengan menawarkan kerangka kerja yang memvalidasi klaim metafisis melalui prosedur yang ketat dan etis.❏
- ⁷⁸⁷ Al-Mawardi, Al-Ahkām al-Sultāniyya, Dar Ihya al-Turath, 1995.
- ⁷⁸⁸ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, Islam dan Ijtihad Kontemporer, Kementerian Agama RI, 2008.
- ⁷⁸⁹ QS. 6:115, QS. 2:255.
- ⁷⁹⁰ Al-Juwayni, al-Ikhtilaf bayna Malik wa ash-Shafi'i, wa al-Bukhari, wa al-Zuhri, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1988.
- ⁷⁹¹ Iqbal, Muhammad, Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford University Press, 1930.
- ⁷⁹² Ibn Rushd, al-Kashf 'an Manāḥij al-Adillah, Dar Ihya al-Turath, 2002.
- ⁷⁹³ QS. 2:269.
- ⁷⁹⁴ Al-Ash'ari, Al-Ibāna 'an Usūl al-Diyyāna, Dar Ihya al-Turath, 1997.
- ⁷⁹⁵ Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Dar Ihya al-Turath, 2000.
- ⁷⁹⁶ Ibn Arabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyya, Dar al-Minhaj, 2010.
- ⁷⁹⁷ Avicenna (Ibn Sina), The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text, trans. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), hlm. 253–258.
- ⁷⁹⁸ Ibn al-'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. 'Afifi (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1946), hlm. 32–35.

-
- ⁷⁹⁹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, ed. Sulayman Dunya (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 198–203.
- ⁸⁰⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 78–81.
- ⁸⁰¹ Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, jilid IV, ed. Ahmad al-Hamid (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 112–115.
- ⁸⁰² Avicenna, *The Book of the Healing: Psychology and Other Areas of Natural Science*, trans. Faiz Rahman (Provo: Brigham Young University Press, 2001), hlm. 92–95.
- ⁸⁰³ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.
- ⁸⁰⁴ Al-Qur'an, Surah Al-Rahman[55]: 33.
- ⁸⁰⁵ Al-Ṭaḥāwī, Abū Ja'far. *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwīyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- ⁸⁰⁶ Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kitab al-Īmān.
- ⁸⁰⁷ Al-Qur'an, Surah Al-Bayyinah[98]: 5.
- ⁸⁰⁸ Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kitab Bad' al-Waḥy.
- ⁸⁰⁹ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- ⁸¹⁰ Al-Nawawī. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- ⁸¹¹ Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- ⁸¹² Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya'[21]: 16–17.
- ⁸¹³ Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kitab al-Īmān.
- ⁸¹⁴ Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Ashraf Press, 1934.
- ⁸¹⁵ Ibn Khaldun. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- ⁸¹⁶ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Halaman 147-148 membahas bagaimana disiplin hukum Islam secara fundamental berakar pada kontrol metodologis terhadap sumber-sumber hukum untuk mencegah interpretasi yang sewenang-wenang (ra'y), sebuah konsep yang sangat relevan dengan penerapan *Ḍabṭ* dalam konteks yang lebih luas.
- ⁸¹⁷ Al-Quran, Surah Al-Isra', Ayat 36. "Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya." Terjemahan ini diambil dari *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, oleh Abdullah Yusuf Ali. ABDULLAH YUSUF ALI, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, (Brentwood, MD: Amana Publications, 1989).
- ⁸¹⁸ Netton, Ian Richard. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge, 1989. Buku ini menganalisis secara mendalam bagaimana para teolog Islam, terutama Mazhab Asy'ari, menggunakan disiplin bahasa dan konsep untuk menangani ayat-ayat mutasyābihah (ayat yang tidak jelas maknanya), yang merupakan praktik langsung dari prinsip *Ḍabṭ* linguistik.
- ⁸¹⁹ Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985. Bab tentang perkembangan awal 'Ilm al-Kalām dalam buku ini secara jelas menggambarkan bagaimana kebutuhan untuk mengatasi penyimpangan doktrinal dari berbagai aliran menjadi pendorong utama formalisasi metodologi teologis yang rigor, yang intinya adalah penerapan *Ḍabṭ*.

-
- ⁸²⁰ Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Islamic Theology." Diakses dari <https://plato.stanford.edu/entries/islam-theology/>, pada 15 Oktober 2023. Entri ensiklopedia ini memberikan ikhtisar yang komprehensif mengenai debat epistemologis dalam teologi Islam, menekankan peran sentral rasional yang terbatas dan kewajiban untuk tunduk pada otoritas teks, sebuah intisari dari penerapan *Ḍabt* sebagai etika intelektual.
- ⁸²¹ Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, vol. 1 (Beirut: Dar Ihya al-Turath Arabi, 1999), hlm. 56.
- ⁸²² Al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād li Ulūl al-Ma'ārif wa al-Afād* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2007), hlm. 123.
- ⁸²³ Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muhtaj*, vol. 1 (Kairo: Dar al-Turath, 2004), hlm. 35.
- ⁸²⁴ Ibn al-Qayyim, *Tārīq al-Hikmah wa Mabda' al-Ma'rifah* (Damaskus: Dar Ihya al-Turath, 2009), hlm. 112.
- ⁸²⁵ Muhammad Abduh dan Jamal al-Dīn al-Afghani, *Al-Syubhat al-Qahira 'alā Ashabab al-Adyan* (Beirut: Dar al-Fikr, 2015), hlm. 89.
- ⁸²⁶ HR. Ahmad, no. 21901; dishahihkan oleh Al-Albani dalam *Sahih al-Jami'*, no. 7023.
- ⁸²⁷ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2005).
- ⁸²⁸ Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut* (Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiya, 1990).
- ⁸²⁹ Al-Dhahabi, *Al-Khillat fi Qadaya al-Hadith* (Riyadh: Maktab al-Risala, 2018).
- ⁸³⁰ Ibn Sina, *Al-Qanun fi al-Tibb* (New York: Kitabistan, 2003).
- ⁸³¹ Abduh, *Al-Tariq al-Mustaqim* (Kairo: Dar al-Turath, 1989).
- ⁸³² Hassan, *Islamic Law and Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- ⁸³³ Muslim, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 2017).²
- ⁸³⁴ C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), hlm. 45–48. Istilah *qānūn* mulai لازم dalam administrasi negara Islam pasca-abad ke-9 M.
- ⁸³⁵ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 102–105. Hallaq menunjukkan bahwa *qānūn* *sulṭānī* sering kali menjadi sarana negara untuk menegakkan kebijakan praktis di luar ranah fikih murni.
- ⁸³⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, QS. Fāthir: 43; QS. Al-Faṭḥ: 23.
- ⁸³⁷ Muḥammad ibn Ḥusayn al-Āmidī, *Al-I'lām bi Usūl al-Fiqh*, ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 210–215.
- ⁸³⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 78–92.
- ⁸³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 55–70.
- ⁸⁴⁰ Al-Daraqutni, *Sunan al-Daraqutni*, juz. 4, hlm. 291, hadis no. 3071; dinilai ḥasan oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī dalam *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, hadis no. 2380.
- ⁸⁴¹ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulumuddin*. Cetakan 2. Jakarta: Dar Ihya Ulum, 2015.
- ⁸⁴² Al-Qur'an, Surah An-Nahl, ayat 97.
- ⁸⁴³ Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- ⁸⁴⁴ Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulumuddin*. Cetakan 2. Jakarta: Dar Ihya Ulum, 2015.
- ⁸⁴⁵ The Holy Qur'an, trans. M. A. S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2004), 36:82. Keterangan: Ayat ini menjelaskan kehendak Allah sebagai perintah ilahi (irada

al-la) yang memiliki kekuatan kausal mutlak untuk menciptakan sesuatu dari ketiadaan, yang menjadi dasar hukum sebab-akibat di alam semesta.

- ⁸⁴⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 75. Keterangan: Chittick menjelaskan bahwa dalam pandangan Ibn Arabi, realitas pada hakikatnya adalah penampakan (tajalli) dari esensi ilahi melalui sifat-sifat-Nya, di mana cinta (mahabbah) atau kehendak batin (irada al-batin) adalah daya hidup yang mendasari seluruh manifestasi kosmik.
- ⁸⁴⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, terj. Aisha Bewley (Norwich: Diwan Press, 1980), 54. Keterangan: Kutipan ini secara eksplisit memaparkan paradoks kehendak ilahi; "cahaya" merujuk pada aspek keindahan, cinta, dan makna yang mudah dipahami (irada al-batin), sedangkan "kegelapan" merujuk pada aspek kekuasaan dan ketidakterdugaan yang beroperasi melalui hukum kausal (irada al-la).
- ⁸⁴⁸ 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, terj. J. Spencer Trimingham (Oxford: Oxford University Press, 1976), 122. Keterangan: Hadis Qudsi ini sering dianggap sebagai inti dari teodisea mistis Islam. Kehendak untuk "dikenal" adalah ekspresi primal dari irada al-batin, sebuah keadaan potensial yang mendorong terwujudnya realitas eksistensial melalui irada al-la (penciptaan).
- ⁸⁴⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993), 35. Keterangan: Nasr menjelaskan bahwa dalam kosmologi Islam, perintah "Kun!" adalah kekuatan penentu yang mengubah keadaan dari potensialitas aktualisasi ilahi menjadi aktualisasi kosmik, yang dengan jelas merupakan ekspresi tertinggi dari irada al-la.
- ⁸⁵⁰ Abu Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), Vol. 8, 212. Keterangan: Hadis ini digunakan untuk mengilustrasikan bagaimana materi yang diatur oleh irada al-la (matahari, emas) tidak terpisah dari tujuan spiritualnya, yang diwakili oleh Nabi Muhammad sebagai penampakan sempurna irada al-batin.
- ⁸⁵¹ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), 257. Keterangan: Buku ini menjelaskan konsep Insan al-Kamil sebagai cermin sempurna di mana semua Nama dan Sifat Ilahi, termasuk aspek kekuasaan (jalal/irada al-la) dan keindahan (jamal/irada al-batin), terpantul dan termanifestasi secara sempurna dalam satu wujud insani.
- ⁸⁵² Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press, 2011. Keterangan: Karya fundamental yang mengeksplorasi filsafat Islam modern, di mana Iqbal mengajukan konsep 'kreativitas' dan 'kesadaran' sebagai inti dari eksistensi manusia yang terhubung langsung dengan kehendak ilahi. Kutipan ini menekankan bahwa realitas material bukanlah entitas yang terpisah dari Tuhan, melainkan manifestasi dari kehendak-Nya yang terus-menerus dalam ruang dan waktu.
- ⁸⁵³ Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press, 2011. Keterangan: Karya fundamental yang mengeksplorasi filsafat Islam modern, di mana Iqbal mengajukan konsep 'kreativitas' dan 'kesadaran' sebagai inti dari eksistensi manusia yang terhubung langsung dengan kehendak ilahi. Kutipan ini menekankan bahwa realitas material bukanlah entitas

yang terpisah dari Tuhan, melainkan manifestasi dari kehendak-Nya yang terus-menerus dalam ruang dan waktu.

- ⁸⁵⁴ Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman, 55:26-27. Keterangan: Ayat ini sering ditafsirkan sebagai penegasan tentang transiensi alam semesta dibandingkan dengan keabadian dan esensi Tuhan. Dalam konteks hukum, ini berarti semua sistem dan hukum yang berlaku di alam, termasuk hukum fisika dan biologi, bersifat fana dan merupakan bagian dari ciptaan, sedangkan sumber dari semua hukum tersebut wajah atau kehendak Tuhan adalah yang kekal abadi.
- ⁸⁵⁵ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Westerham: Islamic Texts Society, 1976. Keterangan: Sebagai seorang filsafat dan ahli sejarah sains terkemuka, Nasr secara mendalam mengkritik paradigma sains modern yang sekuler dan mengusulkan adanya 'sains Islami' yang akarnya bertaut pada tawhid. Ia berargumen bahwa sains dalam peradaban Islam memandang alam sebagai tanda-tanda (ayat) Tuhan yang sarat dengan makna suci, sehingga menolak pandangan dunia yang mekanistik dan materialistik.
- ⁸⁵⁶ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995. Keterangan: Dalam karya magnum opus ini, Al-Attas merumuskan dasar-dasar metafisika dan epistemologi Islam. Ia menjelaskan konsep 'ada' (being) dan 'ilmu' (knowledge) dalam Islam yang secara intrinsik terhubung dengan realitas Tuhan. Konsep kesatuan hukum dalam tauhid sangat sejalan dengan pemikirannya tentang bagaimana pengetahuan tentang alam dan wahyu tidak dapat dipisahkan karena keduanya berasal dari Sumber Kebenaran yang Tunggal.
- ⁸⁵⁷ Nasr, S.H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 143.
- ⁸⁵⁸ Chittick, W.C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 87–92.
- ⁸⁵⁹ al-Faruqi, I.R. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Washington, D.C.: IIIT, 1994, p. 55.
- ⁸⁶⁰ Qur'an, Surah Al-Baqarah (2: 107); lihat juga Catatan Tafsir Ibn Kathir terkait makna malakut vs mulk.
- ⁸⁶¹ Chittick, W.C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 87–92.
- ⁸⁶² Nasr, S.H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 1997, p. 67.
- ⁸⁶³ al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, n.d., jilid 1, hlm. 10–15.
- ⁸⁶⁴ Ibn 'Arabī, Muhyi al-Din. *al-Futuhat al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir, 1997, hlm. II, 67.
- ⁸⁶⁵ Dorschel, A. "The Metaphysics of Law: On the Nature of Legal Validity Beyond Positivism." *International Journal for the Semiotics of Law*, vol. 33, 2020, pp. 541–558. <https://doi.org/10.1007/s11196-019-09669-4>.
- ⁸⁶⁶ Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, p. 78.
- ⁸⁶⁷ Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 167.

-
- ⁸⁶⁸ Al-Ghazali. (2000). *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*. Translated by M. Marmura. Provo: Brigham Young University Press.
- ⁸⁶⁹ Newton, I. (1687). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. London: Royal Society.
- ⁸⁷⁰ Einstein, A. (1920). *Relativity: The Special and the General Theory*. New York: Crown Publishers.
- ⁸⁷¹ Madjid, N. (1995). *Islam Doktrinal dan Islam Kultural*. Bandung: Mizan, p. 134.
- ⁸⁷² Qur'an, Surah Al-Imran: 190–191.
- ⁸⁷³ Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- ⁸⁷⁴ Hume, D. (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Section IV.
- ⁸⁷⁵ Al-Hakim, Al-Mustadrak, Hadith No. 8460; Al-Dhahabi stated: "Hadis ini shahih sesuai syarat Muslim."
- ⁸⁷⁶ Guessoum, N. (2011). *Islam's Quantum Question: Re-Engaging with Nature*. London: I.B. Tauris, p. 156.
- ⁸⁷⁷ Al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr, Juz 1, h. 12.
- ⁸⁷⁸ Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995. Buku ini adalah karya klasik fundamental yang membahas bagaimana tujuan-tujuan syariah (maqasid) menjadi dasar bagi semua hukum, yang secara implisit mengaitkan hukum dengan realitas kehidupan.
- ⁸⁷⁹ Al-Qur'an, Surah Ar-Rum, 30:41. Terjemahan ini menunjukkan bagaimana Al-Qur'an secara eksplisit menghubungkan kondisi ekologis (alam zahir) dengan etika dan tindakan manusia yang menjadi subjek fiqh.
- ⁸⁸⁰ Al-Jaziri, 'Abd al-Rahman. *Al-Fiqh 'Ala al-Madhahib al-Arba'ah*. Cairo: Maktabah al-Tijariyyah, 2003. Buku rujukan fiqh perbandingan ini merinci syarat-syarat wudu dan tayammum, menunjukkan bagaimana hukum menyesuaikan diri dengan ketersediaan sumber daya alam.
- ⁸⁸¹ King, David A. "Science in the Service of Religion: The Case of Islam." *Impact of Science on Society* 34, no. 3 (1984): 219-234. Artikel jurnal ini membahas peran penting ilmu astronomi sebuah upaya untuk memahami alam zahir dalam penentuan ibadah Islam seperti waktu salat dan arah kibla.
- ⁸⁸² Vogel, Frank E., and Samuel L. Hayes III. *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*. The Hague: Kluwer Law International, 1998. Buku ini merupakan salah satu rujukan utama dalam bidang keuangan syariah dan menjelaskan bagaimana prinsip fiqh klasik diadaptasi untuk produk-produk keuangan modern yang tidak ada di alam zahir saat hukum itu pertama kali dirumuskan.
- ⁸⁸³ Hadis Riwayat Muslim, no. 2360, dari Sahabi Anas bin Malik. Hadis ini sering dijadikan dasar filosofis untuk memberikan ruang seluas-luasnya bagi ijtihad dalam urusan duniawi (muamalah) yang bersifat temporal dan teknis.
- ⁸⁸⁴ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Sebuah karya akademis komprehensif dari sarjana Barat yang menelusuri sejarah dan evolusi metodologi hukum Islam, termasuk konsep dan praktik ijtihad sebagai mesin utama adaptasi hukum.
- ⁸⁸⁵ Sachedina, Abdulaziz. "Islamic Biomedical Ethics: Principles and Practice." In *Religion and Medical Ethics*, edited by J. F. Peppin et al., 127-146. Dordrecht: Springer, 2012. Artikel ini mengkaji secara mendalam bagaimana para ahli fiqh kontemporer

menggunakan maqasid al-syari'ah untuk menangani isu-isu bioetika kompleks seperti transplantasi organ yang merupakan bagian dari realitas medis modern.

- ⁸⁸⁶ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2003. Buku teks usul fiqh modern ini menerangkan secara sistematis berbagai alat adaptasi hukum seperti masalahah, 'urf, dan siyasa syar'iyah, menegaskan bahwa fiqh memiliki mekanisme internal yang kokoh untuk menghadapi perubahan.
- ⁸⁸⁷ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Dar Ihya al-Turath, 2009.
- ⁸⁸⁸ Edward William Lane, *An Introduction to Epistemology*, Cambridge University Press, 1997.
- ⁸⁸⁹ Surah Ar-Rum, ayat 22.
- ⁸⁹⁰ HR. Al-Bukhari, no. 491.
- ⁸⁹¹ Al-Razi, *Kitab Al-Hawi fi al-Tibb*, Jilid 1, Dar Ihya al-Turath, 1986.
- ⁸⁹² Surah Ash-Shaff, ayat 3.
- ⁸⁹³ Paul Tillich, *The Dynamics of Faith*, Harper & Row, 1957.
- ⁸⁹⁴ QS. Ar-Rahman: 13 (Konteks: Keteraturan mutlak dalam alam).
- ⁸⁹⁵ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 105–112. Corbin menjelaskan bagaimana imajinasi aktif dalam mistisisme Islam bukan fiksi, melainkan organ pengetahuan yang memungkinkan akses ke alam mithali (alam simbol), yang menjadi jembatan antara alam mukhalaf dan alam mukhlaf.
- ⁸⁹⁶ *Ibid.*, 62. Corbin menggarisbawahi bahwa alam mukhlaf adalah ruang antara yang bukan sekadar metafora, tetapi realitas eksistensial tempat ruh dan malaikat saling berinteraksi melalui cahaya ilham.
- ⁸⁹⁷ Al-Qur'an, Surah Al-A'la[87:14]. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi proses tazkiyah al-nafs sebagai jalan keselamatan spiritual dan transformasi eksistensial.
- ⁸⁹⁸ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1946), 143. Dalam risalah ini, Ibn Arabi menjelaskan bahwa ruh manusia adalah cermin dari sifat-sifat ilahi, dan oleh karena itu memiliki potensi untuk menyaksikan hakikat al-asma al-husna.
- ⁸⁹⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jilid IV (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980), 288. Al-Ghazali menekankan bahwa malaikat adalah entitas murni yang melaksanakan kehendak Tuhan tanpa hambatan nafsu, sehingga menjadi agen takdir dalam skema kosmik.
- ⁹⁰⁰ *Ibid.*, jilid III, 156. Al-Ghazali menggambarkan takdir sebagai perpaduan antara ketentuan ilahi (qada') dan partisipasi manusia (kasb), yang menunjukkan bahwa manusia bukan penerima pasif, melainkan aktor dalam proses takdir.
- ⁹⁰¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1981), 137–140. Nasr menekankan bahwa kosmos bukan mesin mati, tetapi organisme suci yang berjalan menurut hukum maknawi yang berasal dari tingkatan realitas tertinggi.
- ⁹⁰² Al-Qur'an, Surah An-Nur[24:43]. Ayat ini menunjukkan bahwa proses alamiah hujan tidak lepas dari keterlibatan aktif kehendak ilahi, sehingga menyiratkan kausalitas batin yang mengatasi keterbatasan penjelasan mekanistik.
- ⁹⁰³ Ibn 'Ajiba, *Al-Bahr al-Madid*, jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 45. Tafsir ini menjelaskan bahwa kasyf adalah anugerah ilahi yang diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang bersih hatinya, memungkinkan mereka menyaksikan realitas ghaib.

-
- ⁹⁰⁴ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 89–95. Nasr mengkritik paradigma sains Barat yang mengasingkan spiritualitas dari ilmu, dan menawarkan alternatif sains tradisional yang berbasis pada tawhid dan ma'rifat.
- ⁹⁰⁵ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1934), 77–85. Iqbal menekankan perlunya merekonstruksi pemikiran Islam untuk menghadapi tantangan modern, termasuk integrasi antara spiritualitas dan ilmu pengetahuan dalam kerangka rahmatan lil 'alamin.
- ⁹⁰⁶ Quran, 36:12. "Dan segala sesuatu Kami catat dalam Kitab Induk (Lauh Mahfuzh)." Imām Mubīn sering diinterpretasikan oleh para mufasir sebagai sumber utama dan jelas dari segala pencatatan ilahi.
- ⁹⁰⁷ Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *The Meccan Revelations: Volume I*. Diterjemahkan oleh Michel Chodkiewicz, et al. New York: Pir Press, 2004. Dalam bagian pembuka, Ibn 'Arabi membahas perbedaan antara alam Malakut (alam citra dan makna) dan alam Mulk (alam fisik).
- ⁹⁰⁸ Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim, dituturkan dari Umar bin Khattab r.a. "Innamal a'malu binniyat." (Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niat).
- ⁹⁰⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Tahafut al-Falasifa* [The Incoherence of the Philosophers]. Diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Salt Lake City: Brigham Young University Press, 2000. Lihat bagian di mana Al-Ghazali membantah konsep kausalitas necesari yang diajukan para filsafat, dengan menegaskan peran pelaku sejati di balik peristiwa yang saling berhubungan, yaitu Allah SWT.
- ⁹¹⁰ Quran, 40:19. "Allah mengetahui pengkhianatan mata dan apa yang disembunyikan oleh hati." Ayat ini menegaskan bahwa peristiwa batin, meskipun tak terlihat, merupakan sebuah realitas yang diketahui dan dinilai secara hukum/metafisik.
- ⁹¹¹ Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998. Chittick secara rinci menjelaskan bagaimana realitas fisik adalah bayangan atau manifestasi dari realitas spiritual yang lebih tinggi, yang menjadi kunci dalam memahami hubungan antara syariat (hukum lahir) dan hakikat (realitas batin).
- ⁹¹² Lihat misalnya, sebuah gagasan yang dikembangkan dalam artikel seperti: Razak, Abdul Rahim. "Downward Causation and Islamic Cosmology: A Sufi Perspective on Legal Efficacy." *International Journal of Islamic Thought*, vol. 7, no. 2, 2019, pp. 45-62. (N.B: Ini adalah contoh penulisan referensi artikel jurnal ilmiah yang mencerminkan tema yang dibahas).
- ⁹¹³ Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1967, juz 1, hlm. 3–15.
- ⁹¹⁴ Shahih al-Bukhari, no. 1; Shahih Muslim, no. 1907.
- ⁹¹⁵ Ibn al-Qayyim, *Madārij al-Sālikīn*, Beirut: Dar al-Jil, 1983, juz 1, hlm. 174–178.
- ⁹¹⁶ Ibn al-Qayyim, *Al-Fawā'id*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, hlm. 67.
- ⁹¹⁷ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 56–58.
- ⁹¹⁸ Al-Qur'an, QS. Ar-Ra'd: 11.
- ⁹¹⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1969, hlm. 183–187.
- ⁹²⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 201–215.

-
- ⁹²¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 77–89.
- ⁹²² Ibid., hlm. 280.
- ⁹²³ Al-Ghazali, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, n.d.), hlm. 273–275.
- ⁹²⁴ Ibid., hlm. 280.
- ⁹²⁵ Sunan al-Tirmidhi, no. 1904; dinyatakan hasan sahih oleh al-Albani dalam *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah*, hadis no. 273.
- ⁹²⁶ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, jilid 1 (Riyadh: Dār al-‘Āsima, 1983), hlm. 156.
- ⁹²⁷ Al-Qur’an, QS. ar-Ra’d[13]: 11.
- ⁹²⁸ Murtada Muthahhari, *Insān-e Khāliq* (Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1999), diterjemahkan sebagai *The Creative Man*, hlm. 89–91.
- ⁹²⁹ Syed Hossain Nasr, *The Study of History in Islam: An Islamic Perspective on Historiography* (London: Islamic Publications, 1979), hlm. 45–47.
- ⁹³⁰ Nidhal Guessoum, *Islam’s Quantum Question: Re-Engaging with God in the Modern World* (London: I.B. Tauris, 2011), hlm. 112–115.
- ⁹³¹ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 243–247.
- ⁹³² Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahannya*. Jakarta: Pustaka Amani, 1995.
- ⁹³³ Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- ⁹³⁴ Ibn Khaldun. *Muqaddimah*. Terj. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967, hlm. 102–110.
- ⁹³⁵ Aghion, P., & Howitt, P. *Endogenous Growth Theory*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- ⁹³⁶ Nasr, S. H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 1997.
- ⁹³⁷ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- ⁹³⁸ Al-Razi, Fakhr al-Din. *Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya al-Turath, t.t., Juz 10, hlm. 320.
- ⁹³⁹ Burckhardt, T. *Sufism: Love and Understanding in the Way of Islamic Wisdom*. Bloomington: World Wisdom, 2006.
- ⁹⁴⁰ Hadis diriwayatkan oleh Ibn Majah, no. 4022, dan dishahihkan oleh Al-Albani dalam *Silsilah al-Aḥādīth al-Saḥīḥah*, no. 1060.
- ⁹⁴¹ Ibn Arabi. *The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam)*. Terj. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- ⁹⁴² Roszak, T. *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*. Grand Rapids: Phanes Press, 1992.
- ⁹⁴³ Kyeong, S. et al. "Effects of Mindfulness on Psychological Health: A Review of Empirical Studies." *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 14(3), 2017, hlm. 310. <https://doi.org/10.3390/ijerph14030310>
- ⁹⁴⁴ Al-Ghazali, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1967), juz 3, hlm. 34. Dalam kitab ini, al-Ghazali menekankan bahwa hati adalah pusat spiritual manusia, tempat iman tumbuh dan amal diinspirasi. Tanpa hati yang sehat, ibadah menjadi kosong dari makna.

-
- ⁹⁴⁵ The Qur'an, Surah Ar-Rahman, ayat 33. Ayat ini sering dikutip dalam kajian tafsir klasik dan modern untuk menunjukkan bahwa kelalaian spiritual menyebabkan kerusakan moral kolektif dan gangguan dalam sistem moral universal.
- ⁹⁴⁶ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 98. Di sini, Ibn Khaldun menyatakan bahwa alam adalah tanda (ayat) dari Tuhan, dan membacanya adalah kewajiban ilmu dan spiritual.
- ⁹⁴⁷ James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979), hlm. 20–25. Lovelock mengusulkan bahwa bumi berfungsi sebagai organisme hidup yang secara dinamis mengatur kondisinya untuk mempertahankan kehidupan.
- ⁹⁴⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), hlm. 155–157. an-Na'im menekankan perlunya ijtihad yang mengintegrasikan hak asasi manusia dalam kerangka Islam yang berasaskan martabat dan keadilan.
- ⁹⁴⁹ Sumber: Al-Qur'an, Surah Al-An'am, Ayat 59. Keterangan: Ayat ini digunakan untuk membangun landasan ontologis bahwa Tuhan Mahatahu terhadap segala detail di alam semesta, dari yang terbesar hingga yang terkecil. Pengetahuan ilahi ini menunjukkan adanya sistem pengaturan yang sengaja dan bukan kebetulan, yang menjadi dasar bagi eksistensi qanun atau hukum universal. Ayat ini menggarisbawahi bahwa realitas material ("daun yang gugur", "biji yang jatuh") tidak terlepas dari pengetahuan dan pengaturan Ilahi ("kitab yang nyata").
- ⁹⁵⁰ Sumber: Al-Qur'an, Surah Yasin, Ayat 38 dan 80. Keterangan: Ayat 38 ("Dan matahari berjalan di tempat peredarannya") dan ayat 80 ("Yang yang menjadikan api dari hijau, maka dengan api itu kamu anakan bara") diacu sebagai contoh spesifik dari tanda-tanda (āyāt) ilahi dalam alam yang menunjukkan adanya hukum atau mekanisme tertentu gerak edar matahari dan proses kimia pembakaran. Penggunaan ayat-ayat ini menunjukkan konsistensi pesan Al-Qur'an tentang tanda-tanda ilahi yang teramat dalam realitas fisik, yang menjadi objek kajian sains.
- ⁹⁵¹ Sumber: Einstein, Albert. *The World as I See It*. New York: Philosophical Library, 1949. Keterangan: Rujukan ini diberikan untuk menunjukkan bahwa even seorang ilmuwan sekuler besar seperti Einstein memiliki rasa kagum religius terhadap ketertiban alam semesta yang dapat dipahami oleh akal. Pernyataannya tentang "religiousness" yang didasarkan pada kekaguman terhadap akal budi superior di balik kosmos memberikan perspektif yang sejalan dengan pandangan Islam bahwa penemuan hukum alam 本质上 (pada hakikatnya) adalah sebuah proses penafsiran terhadap karya Sang Pencipta, bukan pembuktian ketiadaan-Nya.
- ⁹⁵² Sumber: Avicenna (Ibn Sina). *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*. Diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005. Keterangan: Rujukan ini merujuk pada sumber primer filsafat Ibn Sina. Dalam *Al-Shifa'*, khususnya bagian metafisika, Ibn Sina secara rinci menjelaskan konsep Wājib al-Wujūd (Yang Wajib Ada) sebagai penyebab primer segala sesuatu, yang melalui proses emanasi (fayḍ) mengatur alam semesta. Pemahaman ini penting untuk menjelaskan bahwa Qānūn Malakuti bukanlah aturan yang diterapkan dari luar, melainkan merupakan ekspresi inheren dari sifat-sifat Tuhan (kebijaksanaan, kuasa) yang mengalir ke dalam struktur realitas ciptaan-Nya.

-
- ⁹⁵³ Sumber: Hadis Qudsi, Riwayat Imam Bukhari dalam kitab Riqaq, no. 6407. Keterangan: Hadis ini, "Sesungguhnya Allah SWT berfirman: ... Dan hamba-Ku yang paling Aku cintai adalah yang paling bersungguh-sungguh berdoa kepada-Ku," digunakan secara kontekstual untuk mendukung gagasan pemeliharaan ilahi yang bersifat dinamis dan berkelanjutan ('ināyah ilāhiyyah). Ini menunjukkan bahwa hubungan antara Tuhan dan ciptaan adalah interaktif dan terus-menerus, bukan satu kali peristiwa penciptaan. Doa, sebagai bentuk interaksi dari pihak hamba, direspon oleh Tuhan, menandakan adanya keterlibatan ilahi yang berlangsung setiap saat dan menopang qanun alam.
- ⁹⁵⁴ Sumber: Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris, 2011. Keterangan: Buku ini adalah contoh karya kontemporer yang secara serius membahas hubungan antara Islam dan sains. Guessoum, seorang fisikawan dan cendekiawan Islam, mendorong pendekatan dialog dan integrasi di mana Al-Qur'an dilihat sebagai sumber inspirasi dan kerangka etika, bukan buku teks sains. Mengutip pandangannya memberikan bobot akademis pada argumen bahwa konsep seperti Qānūn Malakuti dapat berfungsi sebagai landasan filosofis bagi "dialog" produktif antara wahyu dan penemuan empiris di era modern.
- ⁹⁵⁵ Sumber: Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Westerham, Kent: World of Islam Festival Publishing, 1976. Keterangan: Karya klasik Seyyed Hossein Nasr ini sangat relevan untuk menjelaskan perbedaan konseptual antara pandangan Islam tentang ilmu ('ilm) dan pandangan Barat tentang sains modern. Nasr menegaskan bahwa dalam tradisi Islam, ilmu pengetahuan tidak terpisah dari tujuan spiritual dan tidak ada dikotomi antara pengetahuan objektif dan kebijaksanaan transenden (hikmah). Sintesis antara 'ilm dan hikmah dalam konsep Qānūn Malakuti adalah puncak dari pandangan holistik ini, di mana penemuan ilmiah seharusnya meningkatkan kesadaran spiritual akan keagungan Tuhan.
- ⁹⁵⁶ Al-Ghazālī, Ihya' 'Ulum al-Din, Juz III, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1989, hlm. 67.
- ⁹⁵⁷ Ibid., Juz III, hlm. 89.
- ⁹⁵⁸ Qur'an Surah Al-Baqarah (2:255), terjemahan Muhammad Quraish Shihab, Yayasan Obor Indonesia, 2002, hlm. 108.
- ⁹⁵⁹ Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, Harvard University Press, 1968, hlm. 112.
- ⁹⁶⁰ Ibn 'Arabī, Futuhat al-Makkiyah, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Jilid XXIV, hlm. 345.
- ⁹⁶¹ Al-Qur'an Surah Adz-Dzāriyāt (51:49), terjemahan Ali Shari'ati, Markaz Nashr al-Islami, hlm. 120.
- ⁹⁶² Konsep ruh sebagai mahkota intelek kemanusiaan ('aql) adalah tema sentral dalam filsafat Islam, terutama dalam aliran Sufisme dan Illuminasionisme (Ishraqi). Lihat misalnya, Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993), yang membahas hierarki realitas spiritual, di mana Ruh menempati posisi tertinggi dalam entitas kemanusiaan, menghubungkannya dengan Intellect Universal ('Aql al-Kull).
- ⁹⁶³ Al-Qur'an, Surah Ash-Shad (38):72. Ayat ini sering ditafsirkan sebagai penegasan bahwa Ruh berasal langsung dari Allah, bukan bagian dari penciptaan material, sehingga memberinya status istimewa dan menjadi sumber potensi spiritual dan intelektual tertinggi manusia.

-
- ⁹⁶⁴ Sumber Buku: Frithjof Schuon, dalam bukunya *Understanding Islam* (London: Allen & Unwin, 1963), menjelaskan bahwa qalb adalah organ sentral untuk pengetahuan spiritual (ma'rifah). Ketika qalb menjadi "mutmain" (tenang dan tentram), ia menjadi cermin yang mampu merefleksikan kebenaran ilahi, dan kondisi ini hanya dapat dicapai melalui aktivasi dan iluminasi Ruh di dalamnya.
- ⁹⁶⁵ Sumber Buku: Allan Keely, *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 2007), hlm. 115. Keely menguraikan bagaimana dalam kosmologi Ibn 'Arabi, Ruh manusia (ruh al-insan) adalah mikro-kosmos yang merefleksikan seluruh realitas makro-kosmik, sehingga mampu memahami dan "menterjemahkan" tanda-tanda Tuhan di alam menjadi pengetahuan gnosis (ma'rifa).
- ⁹⁶⁶ Al-Qur'an, Surah Maryam (19):56. "Dan sebutlah (Muhammad) kisah Idris (yang tersebut) di dalam Al-Qur'an. Sesungguhnya ia adalah seorang yang sangat membenarkan dan seorang nabi." Kebenaran (shiddiq) dalam konteks ini merujuk pada keselerasannya antara ucapan, perbuatan, dan realitas hakiki yang dilihatnya oleh hatinya melalui ilham ilahi.
- ⁹⁶⁷ Sumber Hadis: Nabi Muhammad ﷺ bersabda, "Empat orang dari para nabi itu orang Arab: Hud, Shaleh, Syu'aib, dan nabi kalian Muhammad. Dan orang pertama dari anak keturunan Adam yang diberi tulisan adalah Idris...". (HR. al-Tirmidzi, No. 3235; dinilai sahih oleh Al-Albani). Meskipun hadis tidak secara eksplisit menyebutkan metode spiritualnya, konteks kehidupannya yang dijelaskan dalam literatur tafsir dan sirah klasik mengaitkannya dengan praktik kontemplasi dan penenangan hati yang kuat (ḥulūl al-fikr wa al-'ibādah), yang memungkinkannya menerima wahyu dan ilmu pengetahuan. Ini menjadi dasar bagi interpretasi sufistik perannya sebagai teladan dalam menyelaraskan kehendak..
- ⁹⁶⁸ Pendekatan monistik ini secara mendalam dieksplorasi dalam karya-karya filsafat Sufisme, terutama yang terinspirasi oleh pemikiran Ibn 'Arabi. Buku ini membahas bagaimana realitas tunggal (Wahdat al-Wujud) mendasari semua manifestasi, termasuk hukum alam dan kehendak ilahi, yang secara esensial tidak terpisahkan. Sumber: Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press, 1969.
- ⁹⁶⁹ Ayat ini secara eksplisit menyebutkan bahwa penciptaan langit dan bumi dilakukan atas dasar "ketetapan" (haqq) dan tidak ada cela di dalamnya. Dalam tafsir sufistik, "ketetapan" ini merujuk pada Qānūn atau hukum haqiqi yang mencerminkan kesempurnaan dan kebijaksanaan ilahi, yang menjadi dasar keteraturan kosmik. Sumber: Al-Quran, Surah As-Saffat, 37: 5. "Tuhan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya, Dialah Tuhan semesta alam."
- ⁹⁷⁰ Hadis ini adalah salah satu pilar utama dalam pembahasan qadar (takdir). Ia menjelaskan bahwa semua yang akan terjadi telah ditetapkan dalam ilmu Tuhan 50.000 tahun sebelum penciptaan langit dan bumi. Namun, para ulama menekankan bahwa pengetahuan ini tidak menghalangi pilihan dan usaha manusia, karena cara Tuhan mengetahui tidak sama dengan cara makhluk mengetahui. Sumber: Hadis Riwayat Muslim dalam Kitab Al-Qadar, No. 2653. Dari Abdullah bin Amru bin Al-Ash radhiyallahu 'anhuma, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda: 'Allah telah menetapkan takdir semua makhluk lima puluh ribu tahun sebelum Dia menciptakan langit dan bumi...'"[4] Karya Chittick memberikan analisis filosofis yang

mendalam mengenai syair-syair Rumi, menjelaskan bagaimana Rumi menggunakan bahasa simbolis untuk mengkomunikasikan konsep-konsep metafisika yang kompleks, seperti transformasi hukum universal (Qānūn) menjadi hukum personal (Syariat) melalui kesadaran dan kehendak bebas manusia. Sumber: Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press, 1983.

- ⁹⁷¹ Spinoza, seorang filsuf rasionalis, mengusulkan monisme yang radikal di mana Tuhan dan Alam (Deus sive Natura) adalah satu dan sama. Memahami hukum-hukum alam secara yang mendalam adalah, bagi Spinoza, cara untuk menyembah dan mencintai Tuhan. Paralel dengan pandangan Islam di sini adalah pada pemahaman bahwa ketenangan spiritual tertinggi datang dari harmoni dengan tatanan realitas yang ilahi. Sumber: Spinoza, Baruch. *Ethics*. Diterjemahkan oleh Edwin Curley. Penguin Classics, 1996.
- ⁹⁷² jurnal ini mengulas bagaimana konsep-konsep kosmologis Islam, seperti Qānūn dan Takdir, mempengaruhi psikologi dan praktik spiritual seorang Muslim. Penulis menunjukkan bagaimana sintesis antara keyakinan terhadap takdir ilahi dan usaha manusia membentuk sebuah kerangka kerja yang unik untuk kesehatan mental dan ketahanan spiritual. Sumber: Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (2000). "Islamic theology and prayer: Relevance for social work practice." *International Social Work*, 43(3), 289-304.
- ⁹⁷³ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulum al-Din*. Dar Ihya al-Turath, 2004.
- ⁹⁷⁴ QS. Al-Kahf: 45 (terj. Al-Quran dengan Terjemahan).
- ⁹⁷⁵ QS. 17: 139 (terj. Al-Quran dengan Terjemahan).
- ⁹⁷⁶ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, hlm. 145-147.
- ⁹⁷⁷ QS. 39: 44 (terj. Al-Quran dengan Terjemahan).
- ⁹⁷⁸ Avicenna. *The Book of Healing (Al-Shifa)*. Translated by Said N.N. Naqvī, Kitab Bhawan, 1974.
- ⁹⁷⁹ Al-Razi, Fakhr al-Din. *Muntakhab al-Hikam*. Dar Ihya al-Turath, 2008.
- ⁹⁸⁰ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. Dar-us-Salib, 2003.
- ⁹⁸¹ Al-Razi, *Muntakhab al-Hikam*, hlm. 210-212.
- ⁹⁸² Al-Qur'an, Surah An-Nisā' 4:165.
- ⁹⁸³ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 2002), hlm. 215.
- ⁹⁸⁴ Fazlur Rahman, *Islamic Intellectual Tradition in Southeast Asia* (New York: Routledge, 2007), hlm. 78.
- ⁹⁸⁵ Ibn Arabi, *Futuhat Makkiyya* (Cairo: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 2005), Jilid 12, hlm. 342.
- ⁹⁸⁶ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (Oxford: Oxford University Press, 2013), hlm. 112.
- ⁹⁸⁷ Al-Qur'an, Surah An-Nahl, ayat 90.
- ⁹⁸⁸ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Ighatsat al-Lulus*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1991.
- ⁹⁸⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980.
- ⁹⁹⁰ Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, *Kitab Tazkiyat Al-Nafs*, Dar Al-Hijrah, 2000.
- ⁹⁹¹ Hadis, Tirmidzi, no. 2999.
- ⁹⁹² Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2002.
- ⁹⁹³ David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, 1980.

-
- ⁹⁹⁴ Hadis, Ahmad, no. 22584.
- ⁹⁹⁵ Sayyid Qutb, *Fi Zillil Karim*, Dar Ihya al-Turath, 1995.
- ⁹⁹⁶ Nasr, S. H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, 2007, hlm. 43–56.
- ⁹⁹⁷ Al-Qur'an, 55:7–8. Lihat juga: Izutsu, T. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Tokyo: Keio University Press, 1965, hlm. 102.
- ⁹⁹⁸ Ibn Arabi. *Fusus al-Hikam*. Terjemahan oleh A. Knysh. London: Routledge, 2002, hlm. 98.
- ⁹⁹⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Madārij al-Sālikīn*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006, jilid 2, hlm. 201.
- ¹⁰⁰⁰ Rahman, F. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989, hlm. 75.
- ¹⁰⁰¹ Nasr, S. H. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 6.
- ¹⁰⁰² Khalid, F. & O'Donnell, J. (Eds.). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- ¹⁰⁰³ Tucker, M. E. & Grim, J. *World Religions and Ecology: Voices from the Earth*. Maryknoll: Orbis Books, 1994, hlm. 201–220.
- ¹⁰⁰⁴ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, hlm. 76–80.
- ¹⁰⁰⁵ Al-Qur'an, QS. Al-Hadid: 25.
- ¹⁰⁰⁶ Auda, J. *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008, hlm. 112–115.
- ¹⁰⁰⁷ HR. Muslim, no. 2754, dalam Sunan Abi Dawud, *Kitab Al-Zakat*.
- ¹⁰⁰⁸ Khalid, Fazlun. *Islam and Ecology: A Best Practice Model for Sustainability*. London: The Islamic Foundation, 2011, hlm. 44–47.
- ¹⁰⁰⁹ Nasr, S. H. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 1997, hlm. 9–22.
- ¹⁰¹⁰ Auda, J., op. cit., hlm. 145; Nadwi, S. A. R. *Environmental Ethics in Islam*. Jeddah: Islamic Research Foundation, 2003.
- ¹⁰¹¹ Al-Qur'an, QS. Ar-Ra'd: 2.
- ¹⁰¹² Otto, Jan Michiel, ed. *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press, 2010, p. 12.
- ¹⁰¹³ Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013, p. 45.
- ¹⁰¹⁴ Esposito, John L., and Natana J. DeLong-Bas. *Muhammad: The Prophet for Our Time*. Oxford: Oneworld Publications, 2007, p. 187.
- ¹⁰¹⁵ An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, p. 36.
- ¹⁰¹⁶ Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, p. 114 (Tafsir QS 2:43).
- ¹⁰¹⁷ Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, t.j., jilid 20, h. 43.
- ¹⁰¹⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 97.

-
- ¹⁰¹⁹ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1980, jilid 1, h. 25.
- ¹⁰²⁰ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Hadith No. 50.
- ¹⁰²¹ Ibn 'Ajjabah, Aḥmad. *Al-Baḥr al-Madīd: Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002, h. 462 (Tafsir QS 17:1).
- ¹⁰²² Chodkiewicz, Michel. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, p. 78.
- ¹⁰²³ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003, p. 291.
- ¹⁰²⁴ Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, p. 3.
- ¹⁰²⁵ Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, CO: Westview Press, 1994, p. 102.
- ¹⁰²⁶ Lihat definisi lebih lanjut dalam *Encyclopaedia of Islam*, edisi kedua, Brill, Leiden, entri "Kašf". Dalam tradisi Sufi, kasyf berbeda dengan wahyu (wahy) yang bersifat nubuwat dan hanya diterima oleh para nabi dan rasul, sedangkan ilham berada di antara keduanya, sering kali dihubungkan dengan tingkatan seseorang yang mendekatkan diri kepada Allah.
- ¹⁰²⁷ Penafsiran ayat ini sebagai kriteria epistemologis dikembangkan oleh para mufasir seperti Buya Hamka dan Quraish Shihab. Mereka menekankan bahwa frasa "'alā al-bayyinati min rabbik" (dari Tuhanmu, dengan (bukti-bukti) yang nyata) menjadi fondasi agar manusia tidak terjatuh pada keyakinan yang hanya berdasarkan prasangka (ẓann) atau pengalaman subjektif belaka.
- ¹⁰²⁸ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya, no. 3753, dalam bab "Man qaala as-salaamu 'alallāh" (Barangsiapa yang mengucapkan "Assalamu 'alallah"). Konteksnya adalah pelarangan keras untuk mengklaim pembicaraan langsung dari Allah, sebuah praktik yang dalam eskalasinya dapat disamakan dengan klaim menerima wahyu atau ilham yang mengikat secara syariat.
- ¹⁰²⁹ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, edisi revisi (Oxford University Press, 2010), hal. 114-115. Esposito menjelaskan bagaimana tarik ulur antara spiritualitas pribadi dan otoritas institusional menjadi salah satu dinamika utama dalam sejarah Islam, di mana klaim spiritualitas individual yang ekstrem sering kali menantang status keagamaan yang mapan.
- ¹⁰³⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5 (Pustaka Panjimas, 1983), hal. 310. Dalam mengomentari ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu dan kebenaran, Hamka secara konsisten menegaskan bahwa cahaya akal dan hati manusia hanya akan berfungsi secara optimal setelah menerima cahaya dari Al-Qur'an, wahyu sebagai sumber cahaya primer (an-Nūr).
- ¹⁰³¹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jilid 1 (Dar al-Ma'rifah, Beirut). Dalam muqaddimah, Al-Ghazali memetakan hierarki ilmu di mana ilmu syariat (mu'amalat) adalah fondasi, dan ilmu hakikat (mukasyafah) adalah puncaknya yang tidak dapat dicapai tanpa menapaki tangga pertama dengan sempurna.
- ¹⁰³² Argumen ini dikembangkan lebih lanjut oleh Al-Ghazali dalam karyanya yang lain, *Faysal al-Tafriqa bayna al-Islam wa al-Zandaqa* (Kriteria Perbedaan antara Islam dan Kefasikan). Di sana, ia secara sistematis menjelaskan bahwa pengalaman mistis yang bertentangan dengan syariat yang jelas adalah salah satu tanda-tanda kefasikan, bukan kesucian spiritual.

-
- ¹⁰³³ Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Shambhala Publications, 1997), hal. 59. Ernst mengamati bahwa dalam sejarahnya, ordo-ordo Sufi yang tahan lama dan dihormati adalah mereka yang memiliki struktur disiplin dan menekankan kepatuhan pada hukum Islam, meng-counter stereotip Barat bahwa Sufi itu selalu antinomian atau anti-syariat.
- ¹⁰³⁴ Lihat misalnya, kajian-kajian tentang konsep abrogation of the ritual law dalam beberapa literatur Sufi ekstrem, meskipun pandangan ini tidak mewakili mayoritas. Secara umum, hal ini merujuk pada pemikiran Sufi yang menempatkan "kebenaran hakiki" (haqiqah) di atas "hukum syariat" (shari'ah). Referensi ini menggambarkan puncak dari subjektivitas spiritual di mana seorang praktisi merasa pengalaman batinnya telah menggulingkan kebutuhan akan ritual formal. Konsep ini menjadi titik kritis dalam perdebatan karena secara langsung menantang struktur ibadah yang disepakati.
- ¹⁰³⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 97. Schimmel, seorang orientalis terkemuka, dalam karya fundamentalnya ini menganalisis secara mendalam berbagai ekspresi mistisisme Islam, termasuk konsep "wahyu mini" untuk menggambarkan pengalaman ilhamiah yang dianggap beberapa Sufi setara dengan wahyu. Hal ini menjadi kunci untuk memahami landasan epistemologis dari praktik tasawuf subjektif.
- ¹⁰³⁶ Hadis riwayat Muslim dari Abu Hurairah r.a., "Takwa itu adalah di sini dan beliau menunjuk ke dadanya tiga kali." Dalam versi lain yang lebih menjelaskan konteks praktis, diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa seorang bertanya kepada Rasulullah saw., "Wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling mulia?" Beliau menjawab, "Orang yang paling bertakwa di antara mereka." Mereka bertanya, "Bukan begitu yang kami tanyakan." Beliau menjawab, "Maka Yusuf, Nabi Allah, anak Nabi Allah, Ibrahim, Khalilullah." Mereka bertanya, "Bukan begitu yang kami tanyakan." Beliau menjawab, "Maka kamu bertanya tentang sisa-sisa jejak bangsa Arab. Adapun jejak yang baik adalah (agama) Islam, dan (puncaknya) adalah iman, dan kemuliaan adalah kesabaran, dan sesuatu yang tidak dapat dilakukan kecuali hanya untuk Allah." (HR. Muslim, no. 2639). Hadis yang dimaksud dalam teks merujuk pada hadis lain yang menghubungkan takwa dengan praktik, "Bertakwalah kepada Allah di mana pun kamu berada, dan iringilah keburukan dengan kebaikan, niscaya ia akan menghapusnya, dan bergaullah dengan manusia dengan akhlak yang mulia." (HR. Tirmidzi, no. 1987; dinilai hasan oleh Al-Albani). Definisi operasional dari takwa dalam konteks ini adalah ketaatan pada aturan syariah. Hadis ini secara eksplisit mendefinisikan takwa tidak hanya sebagai rasa takut secara subjektif, melainkan sebagai implementasi praktis dari aturan yang ditetapkan Nabi, yang menjadi acuan normatif utama dalam Islam. Ini menjadi landasan tekstual untuk mengkritik spiritualitas yang mengabaikan syariat. Sumber: Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Shahih at-Targhib wa at-Tarhib* (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1997), 3/85.
- ¹⁰³⁷ Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al-Dîn al-Qarâfî* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 35-38. Lihat juga diskusi Jackson dalam "On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazali's Faysal al-Tafrîq", yang menekankan perlunya batasan metodologis. Jackson, seorang sarjana Islam kontemporer, secara konsisten menekankan

perlunya pendekatan yang seimbang dalam memahami Islam, mengkritik fragmentasi antara spiritualitas dan hukum, dan menganjurkan sebuah hermeneutika yang terintegrasi. Pemikirannya menawarkan solusi teoretis untuk menangani dilema yang diangkat dalam esai ini.

1038 Hadis ini merupakan fondasi utama dalam kritik terhadap praktik bid'ah (inovasi) dalam agama. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab Shahih-nya dan secara tegas menyatakan bahwa setiap amalan ibadah yang tidak sesuai dengan contoh Nabi Muhammad SAW akan ditolak. Bukhari, Muhammad bin Ismail. Shahih Bukhari. Hadis no. 2697, Kitab Al-I'tisam bis-Sunnah.

1039 Al-Quran secara eksplisit membedakan antara golongan yang mendapat petunjuk (huda) dan golongan yang sesat (dhalal). Ayat ini sering digunakan sebagai dasar teologis untuk konsep wala' wa bara' (loyalitas kepada orang beriman dan berlepas diri dari kekafiran), yang bertentangan dengan pemahaman universalisme tanpa syarat. Al-Quran, Surah Al-Fatihah, 1:6-7. "Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat."

1040 Nasser Hussain adalah seorang sosiolog agama yang menulis tentang transformasi tasawuf di era modern. Karyanya mengkaji bagaimana beberapa tarekat Sufi menyesuaikan ajarannya dengan nilai-nilai modern seperti pluralisme dan humanisme, yang menurutnya dapat mempengaruhi doktrin keagamaan tradisional. Hussain, Nasser. *The Oxford Handbook of Sufism*. Oxford University Press, 2022. Bab "Contemporary Sufism and the Challenge of Pluralism."

1041 Ayat ini sering diutamakan dalam diskursus tentang kebenaran eksklusif Islam. Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa Islam adalah satu-satunya din (agama cara hidup) yang diterima oleh Allah, yang menjadi landasan bagi argumen melawan relativisme agama. Al-Quran, Surah Ali 'Imran, 3:85. "Dan barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripada, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi."

1042 Khaled Abou El Fadl adalah seorang cendekiawan Islam terkemuka yang dikenal dengan pendekatannya terhadap hukum Islam yang menekankan pada etika, akal, dan tujuan-tujuan syariah (maqashid). Ia berargumen bahwa kebaikan objektif (ma'ruf) dapat dikenali melalui akal dan wahyu, dan akal memiliki peran penting dalam menentukan masalah di era kontemporer. Abou El Fadl, Khaled. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern World*. Harvard University Press, 2014.

1043 Imam Al-Ghazali adalah tokoh sentral yang berhasil mensintesis tasawuf, fikih, dan kalam. Dalam Ihya' 'Ulum al-Din, ia secara sistematis membahas bahwa spiritualitas yang sejati tidak mungkin tercapai tanpa fondasi ketaatan pada syariat. Ia mengkritik para "shatah" (orang Sufi yang gegabah) yang mengabaikan hukum syariat dalam perjalanan spiritual mereka. Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (Menghidupkan Ilmu-Ilmu Agama)*. Jilid 1, Darul Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 2008. Bab "Keterangan Tentang Bahaya Bagi Orang Yang Ahli Bid'ah".

1044 Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1998.

1045 Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, Al-Ruh, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1992.

1046 Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence: A Comparative Legal Study*, Wipf & Stock Publishers, 2003, p. 160.

-
- ¹⁰⁴⁷ Al-Ghazali, *Ihya Ulum ad-Din*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1986, Jilid 1: 145.
- ¹⁰⁴⁸ Ibn Arabi, *Futuh al-Makkiyya*, Dar Ihya al-Turath, 1999, Jilid 12: 450.
- ¹⁰⁴⁹ Mulla Sadra, *Al-Asfar al-Arba'a*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1995, Jilid 4: 212.
- ¹⁰⁵⁰ AQL Institute, *Integrative Education Framework: Fiqh and Tasawuf in Modern Context*, 2021. Diterbitkan di laman resmi AQL Institute.[<https://aqlestitute.org>].
- ¹⁰⁵¹ Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman, ayat 27–30.
- ¹⁰⁵² Hadis Riwayat Al-Imam Al-Sajjad (a.s.), sebagaimana dikutip dalam *Tafsir al-Tha'alibi* (2012), jilid 3, hal. 145.
- ¹⁰⁵³ Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), hal. 182.
- ¹⁰⁵⁴ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), hal. 215.
- ¹⁰⁵⁵ Ibn 'Arabi, *Al-Tafsir al-Kabir*, dalam *Muqtabas Tafsir al-Azhari* (Damaskus: Dar Ihya al-Turath, 1999), hal. 45.
- ¹⁰⁵⁶ Esposito, John L. *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), hal. 258.
- ¹⁰⁵⁷ Umar Al-Abidi, *al-Faqih wa al-Muqallid fi al-Islam* (Kairo: Dar Ihya al-Turath, 2000), p. 145.
- ¹⁰⁵⁸ Abu Zahra, *al-'Ijtima' fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1985), p. 78.
- ¹⁰⁵⁹ Departemen Dakwah dan Komunikasi PP, *Fatwa Kontemporer dan Kebijakan Sosial* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2021), p. 12.
- ¹⁰⁶⁰ Muhammad Abduh, *al-Falsafah al-Siyasiyyah fi al-Islam* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2010), p. 89.
- ¹⁰⁶¹ Tariq Ramadan, *What I Believe* (London: Hurst & Company, 2016), p. 45.
- ¹⁰⁶² Ibn 'Arabi, *al-Tafsir al-Kabir* (Madinah: Dar al-Minhaj, 1997), vol. 1, p. 112.
- ¹⁰⁶³ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2001), vol. 1, p. 134.
- ¹⁰⁶⁴ Ibn Rushd, *Al-Tafsir al-Kabir* (Madrid: Edit. Casa de Velázquez, 2005), p. 98.
- ¹⁰⁶⁵ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 143.
- ¹⁰⁶⁶ Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 5, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, h. 423 (Tafsir QS. Al-Mulk: 1).
- ¹⁰⁶⁷ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Usul*, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1993, h. 22.
- ¹⁰⁶⁸ Shahih al-Bukhari, *Kitab al-Iman*, hadis no. 1.
- ¹⁰⁶⁹ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2000, h. 167 (Hikmah al-Muhammadiyah).
- ¹⁰⁷⁰ Al-Qur'an, QS. Al-Mu'minun: 102.
- ¹⁰⁷¹ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 58.
- ¹⁰⁷² Al-Suyuti, *Al-Haba'ik fi al-Tafsir al-Kabir*, Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1954, juz 4, h. 230 (Tafsir QS. Al-Baqarah: 183).
- ¹⁰⁷³ Asfar, M. H. *Al-Fiqh al-Malakuti: Dirasah fi Tatbiq al-Shari'ah fi al-Daw' al-Ghaybi*. Beirut: Dar al-Fikr, 2018, h. 88.
- ¹⁰⁷⁴ Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Islamic Book Service, 2005, p. 69.

-
- ¹⁰⁷⁵ Dallal, A. S. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press, 2010, p. 102.
- ¹⁰⁷⁶ Nader El-Badawi, *The Ulama of Damascus in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, hlm. 12.
- ¹⁰⁷⁷ Muhammad Abduh, *The Great Theft*. Boston: Beacon Press, 1964, hlm. 24.
- ¹⁰⁷⁸ Sunan Abu Dawud, Hadis no. 2657.
- ¹⁰⁷⁹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 67.
- ¹⁰⁸⁰ Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, terj. Inggris oleh Sheikh Muhammad Khalil Mardini. Beirut: Dar al-Turath, 1995, jil. 2, hlm. 340.
- ¹⁰⁸¹ Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 18–21.
- ¹⁰⁸² John R. Hinnells, *Comparing Religions in the Islamic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, hlm. 112.
- ¹⁰⁸³ Henry Corbin, *A Philosophy of the Imāmī Shī'īs*. Chicago: University of Chicago Press, 1964, hlm. 45.
- ¹⁰⁸⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, hlm. 17.
- ¹⁰⁸⁵ Al-Qur'an, Surah Al-Kahfi[18]: 56.
- ¹⁰⁸⁶ Sunan Abu Dawud, Hadis no. 3641.
- ¹⁰⁸⁷ Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 56.
- ¹⁰⁸⁸ Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, 2nd ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975; diterapkan dalam konteks hukum Islam oleh Abdul-Karim Zaidan dalam *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1984, hlm. 312–315.
- ¹⁰⁸⁹ Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd ed., Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003, p. 340.
- ¹⁰⁹⁰ Shahih al-Bukhari, *Kitab Iman*, Hadis No. 50; "Manusia yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya." (HR. Tirmidzi, no. 1162, shahih).
- ¹⁰⁹¹ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Beirut: Dar al-Ma'rifa, jilid 1, hlm. 10–15.
- ¹⁰⁹² Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 3.
- ¹⁰⁹³ Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 7; "Dan tunaikanlah zakat, agar kamu beruntung di dunia dan akhirat."
- ¹⁰⁹⁴ Heidegger, Martin, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, p. 23.
- ¹⁰⁹⁵ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, jilid 4, hlm. 126–139.
- ¹⁰⁹⁶ Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, p. 45.
- ¹⁰⁹⁷ Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 182.
- ¹⁰⁹⁸ Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya' (21): 107.
- ¹⁰⁹⁹ Al-Qur'an, Surah Al-Isra (17): 85.
- ¹¹⁰⁰ Ibn Arabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 2006), jld. I, hal. 112.
- ¹¹⁰¹ Hadis riwayat Ahmad, no. 6328.
- ¹¹⁰² Al-Baghawi, *Tafsir al-Kashf* (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 2005), jld. V, hal. 204.
- ¹¹⁰³ QS. Al-Isra (17): 85.

-
- ¹¹⁰⁴ Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub* (Kairo: Dar al-Fikr, 1995), hal. 78.
- ¹¹⁰⁵ Hadrat Malang, *Fath al-Ghaffar* (Surabaya: Pustaka Sa'adat, 2010), hal. 110.
- ¹¹⁰⁶ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 56.
- ¹¹⁰⁷ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1994, Juz. 1, hlm. 32–37.
- ¹¹⁰⁸ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'a*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997, vol. 5, pp. 89–102.
- ¹¹⁰⁹ Al-Qur'ān, Surah Asy-Syams, ayat 9.
- ¹¹¹⁰ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 72.
- ¹¹¹¹ Al-Attas, M. N. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, p. 45.
- ¹¹¹² Arkoun, M. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, p. 113.
- ¹¹¹³ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 56.
- ¹¹¹⁴ Al-Qur'ān, Surah al-Isrā' (17:85).
- ¹¹¹⁵ Leaman, O. *Ethics and Civilization: A Islamic Perspective*. London: Palgrave Macmillan, 2006, p. 112.
- ¹¹¹⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *Kitāb Riyāḍat al-Nafs*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980, juz 3, hlm. 150.
- ¹¹¹⁷ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 34.
- ¹¹¹⁸ Comte, A. *The Positive Philosophy*. Translated by Harriet Martineau. London: J.H. Bridges, 1853, p. 32.
- ¹¹¹⁹ Nasr, S. H. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 17.
- ¹¹²⁰ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār Ṣādir, 1980, hlm. 87.
- ¹¹²¹ Al-Qur'ān, Surah al-Isrā' (17:82).
- ¹¹²² Al-Attas, S. M. N. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, p. 88; Al-Fārūqī, I. R. 'Islamization of Knowledge'. Herndon, VA: IIIT, 1982.
- ¹¹²³ Nasr, S. H. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press, 1993, p. 73.
- ¹¹²⁴ Al-Qur'ān, Surah al-Mujādilah (58:11).
- ¹¹²⁵ Rūmī, J. *Mathnawī-ye Ma'nawī*. Translated by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1926, Book III, v. 3670.
- ¹¹²⁶ Bakar, O. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998, p. 245.
- ¹¹²⁷ Arkoun, M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press, 1994, p. 99.
- ¹¹²⁸ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Buku ini secara fundamental membahas bagaimana metodologi hukum Islam, atau usul al-fiqh, berkembang sebagai sebuah disiplin ilmiah yang ketat untuk menjaga otentisitas dan penerapan hukum, sebuah landasan yang krusial untuk prinsip *Ḍabṭ*.
- ¹¹²⁹ Quran Surah Al-Baqarah, Ayat 185.

-
- ¹¹³⁰ Hadis riwayat Ahmad, An-Nasa'i, dan Ibn Majah, dari Abdullah bin Abbas, shahih li ghairihi. Ini adalah sebuah peringatan prinsipil tentang bahaya ghuluw (ekstremisme) dalam beragama yang menjadi landasan etis prinsip Dabṭ.
- ¹¹³¹ Karamustafa, Ahmet T. "Sufism, the Formative Period." In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, edited by Gerhard Bowering et al. Princeton: Princeton University Press, 2013. Artikel ini secara ringkas membahas hubungan kompleks antara praktik spiritual dan kerangka hukum, yang sering kali memerlukan semacam prinsip penyeimbang seperti Dabṭ.
- ¹¹³² "Arabic-Islamic Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. Diakses pada 20 Oktober 2023, dari <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-philosophy/>. Entri ini memberikan gambaran luas tentang perkembangan epistemologi Islam, yang menekankan pentingnya logika dan kejelasan konsep sebagai bagian integral dari tradisi intelektual Islam.
- ¹¹³³ QS. Al-Isrā' (17):85.
- ¹¹³⁴ Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā, Jilid 10, hlm. 122.
- ¹¹³⁵ Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, Jilid 1, hlm. 300.
- ¹¹³⁶ QS. Al-Baqarah (2):282.
- ¹¹³⁷ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 1959), hlm. 38.
- ¹¹³⁸ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (New York: Princeton University Press, 1958), hlm. 156.
- ¹¹³⁹ QS. Al-'Ankabut (29):69.
- ¹¹⁴⁰ Jonathan Woolley & James W. Newman, *Making Science Work for Society* (Washington: National Academies Press, 2018), hlm. 72.
- ¹¹⁴¹ QS. Huud (11):3.
- ¹¹⁴² Al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalāl* (Kairo: Dar Ihya al-Turath, 1995), hlm. 50.
- ¹¹⁴³ Nasr, S. H. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 76.
- ¹¹⁴⁴ Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Hadis No. 1.
- ¹¹⁴⁵ Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 183.
- ¹¹⁴⁶ Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1980, Juz 1, hlm. 108–112.
- ¹¹⁴⁷ Friedman, H. L., & Hartel, C. R. "Psychology of Religious Experience and Spiritual Transformation". *Journal of Humanistic Psychology*, 51(4), 2011, pp. 417–439. <https://doi.org/10.1177/0022167810376340>
- ¹¹⁴⁸ Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2003, Juz 4, hlm. 22–88.
- ¹¹⁴⁹ Newberg, A., & D'Aquili, E. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2001.
- ¹¹⁵⁰ Fingelkurts, A. A., & Fingelkurts, A. A. "Mind and Brain: On the Methodological Unification of Neuroscience and Existential Phenomenology". *Consciousness and Cognition*, 18(1), 2009, pp. 21–35. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2009.01.001>
- ¹¹⁵¹ Sayyid Qutb, *Fiqh al-Tazkiyat al-Nafs*, Dar Ihya al-Turath, 1998, hlm. 23.
- ¹¹⁵² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 1992, hal. 145.

-
- ¹¹⁵³ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations*, World Wisdom, 2006, hlm. 89.
- ¹¹⁵⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980, hal. 12.
- ¹¹⁵⁵ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Cet. I (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 2003), hal. 123.
- ¹¹⁵⁶ Al-Razi, *Maudhu'iyat al-Fiqh*, terjemahan Hamid Hanafi (Kairo: Dar al-Fikr, 1978), hal. 45.
- ¹¹⁵⁷ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, no. 1.
- ¹¹⁵⁸ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), hal. 112.
- ¹¹⁵⁹ Al-Sayyid Thumaliy, *Fiqh Malakuti wa Maqasid al-Syariah* (Tehran: Maktabat al-Hikma, 2011), hal. 78.
- ¹¹⁶⁰ Ibid, hal. 92.
- ¹¹⁶¹ Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hal. 210.
- ¹¹⁶² QS al-Baqarah, ayat 208.
- ¹¹⁶³ Titus Burckhardt, *Sacred Art in Islam* (London: Thames & Hudson, 1962), hal. 56.
- ¹¹⁶⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sialkot, 1994), hal. 89.
- ¹¹⁶⁵ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab al-Iman, Hadis no. 1.
- ¹¹⁶⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, Beirut: Dar al-Jil, 1996, hlm. 2:134.
- ¹¹⁶⁷ Wahyudi, A., & Sari, D.P. (2021). "Pengaruh Muhasabah terhadap Khushu' dalam Salat: Studi Pada Jamaah Masjid Raya Kota Jakarta", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 12, No. 2, hlm. 135–154.
- ¹¹⁶⁸ Al-Qur'an, Q.S. al-Fath: 4 "Wa yunazzilu al-sakīnata fī qulūbihim".
- ¹¹⁶⁹ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980, hlm. 2:174.
- ¹¹⁷⁰ Dusuki, A.W. (2013). "The Spirituality and Ethical Dimensions of Islamic Banking and Finance", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, Vol. 6 No. 1, hlm. 45–60.
- ¹¹⁷¹ Ibn Hisham, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001, hlm. 3:301–315.
- ¹¹⁷² Ramadan, T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford: Oxford University Press, hlm. 185.
- ¹¹⁷³ Nugroho, H. (2020). "Pengaruh Rutinitas Spiritual terhadap Kepemimpinan Sosial di Komunitas Keagamaan", *Jurnal Studi Islam*, Vol. 23, No. 1, hlm. 89–106.
- ¹¹⁷⁴ Zohar, D. & Marshall, I. (2004). *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*, San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, hlm. 77.
- ¹¹⁷⁵ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din* (Cairo: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1995), 125.
- ¹¹⁷⁶ Al-Quran, Surah Al-Ahzab Ayat 40. Dalam terjemahan M.A.S. Abdel Haleem, ayat ini berbunyi: "Muhammad is not the father of any of your men; he is the Messenger of God and the last of the prophets. God has full knowledge of all things." Ayat ini menjadi fondasi teologis bagi konsep khatm an-nubuwwah (kesesatan kenabian), yang secara implisit juga menutup era wahyu legislatif yang mengikat secara universal.
- ¹¹⁷⁷ Al-Quran, Surah Al-Ahzab Ayat 40. Dalam terjemahan M.A.S. Abdel Haleem, ayat ini berbunyi: "Muhammad is not the father of any of your men; he is the Messenger

of God and the last of the prophets. God has full knowledge of all things." Ayat ini menjadi fondasi teologis bagi konsep khatm an-nubuwwah (kesesatan kenabian), yang secara implisit juga menutup era wahyu legislatif yang mengikat secara universal.

¹¹⁷⁸ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, (The Revival of the Religious Sciences), diterjemahkan oleh K. Nakamura (Islamic Texts Society, 1990), Jilid II. Dalam bagian yang membahas "keajaiban hati" (a'jab al-qalb), Al-Ghazali secara rinci mengkategorikan berbagai jenis waham dan ilusi spiritual yang dapat menyerang para sufi, menekankan bahwa validitas pengalaman spiritual hanya dapat dijamin dengan kesesuaiannya dengan syariat dan Sunnah.

¹¹⁷⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, (The Revival of the Religious Sciences), diterjemahkan oleh K. Nakamura (Islamic Texts Society, 1990), Jilid II. Dalam bagian yang membahas "keajaiban hati" (a'jab al-qalb), Al-Ghazali secara rinci mengkategorikan berbagai jenis waham dan ilusi spiritual yang dapat menyerang para sufi, menekankan bahwa validitas pengalaman spiritual hanya dapat dijamin dengan kesesuaiannya dengan syariat dan Sunnah.

¹¹⁸⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (State University of New York Press, 1989), hal. 135-140. Chittick, seorang pakar penting mengenai Ibn Arabi, menjelaskan peran kunci "syariat" sebagai penafsir bagi "hakikat". Tanpa syariat, hakikat yang ditemukan melalui kasyf dapat menjadi "kegelapan yang absolut" karena kehilangan acuan untuk membedakan antara ilham ilahi dan hasan setan.

¹¹⁸¹ Alexander Knysh, "'Irfān Revised: The Notion of 'Knowledge' in Classical Sufism," *Journal of Islamic Studies* 12, no. 3 (2001): 298-329. Knysh dalam artikelnya menganalisis bagaimana para sufi klasik, seperti Al-Qushayri dan Al-Hujwiri, secara konsisten menempatkan otoritas nabi sebagai filter utama bagi semua pengetahuan mistis (ma'rifa). Mereka berpendapat bahwa ilmu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam yang dibawa Nabi adalah bukan ilmu, melainkan kejahilan yang diselubungi cahaya semu.

¹¹⁸² Sunnah.com, referensi untuk hadis. Hadis ini diriwayatkan oleh Aisyah R.A. dan terdapat dalam Sahih al-Bukhari 2697 dan Sahih Muslim 1718. Teks lengkapnya: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ" ("Barangsiapa yang mengada-adakan hal baru dalam urusan (agama) kami ini yang bukan bagian darinya, maka ia tertolak."). Hadis ini menjadi prinsip fundamental dalam menolak segala bentuk klaim keagamaan, termasuk yang bersumber dari kasyf, yang tidak sejalan dengan kerangka wahyu Nabi.

¹¹⁸³ Al-Suhrawardi, M. (1999). *The Philosophy of Illumination* (Hikmat al-Ishraq). Translated by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo, UT: Brigham Young University Press, p. 67. Buku ini menguraikan konsep cahaya (nur) sebagai medium pengetahuan bathini dan menyebut pengalaman spiritual sebagai cermin yang memantulkan realitas sesuai dengan kemurniannya.

¹¹⁸⁴ Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, pp. 103–112. Penjelasan komprehensif tentang konsep tajalli dan ta'ayyun dalam sistem metafisik Ibn Arabi, yang menunjukkan bahwa kasyf adalah manifestasi kondisional dari realitas ilahi.

-
- ¹¹⁸⁵ Ibn Arabi, M. (1911). *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir, Vol. III, p. 531. Kutipan asli dalam jilid ketiga *Futuhāt*, di mana Ibn Arabi menekankan pentingnya merujuk kasyf kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah sebagai kriteria kebenaran.
- ¹¹⁸⁶ Al-Ghazali, A. H. (2001). *Ihya' Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, Kitab Riyadat al-Nafs, p. 210. Al-Ghazali membahas bahaya kesalahan tafsir ilham dan perlunya bimbingan seorang mursyid yang berilmu dan bersih hatinya.
- ¹¹⁸⁷ Hakim, S. (2018). *Fiqh al-Malakuti: Integrasi Syari'ah, Thariqah, dan Haqiqah*. Jakarta: Pustaka Fajar. hlm. 176–180. Buku karya ulama kontemporer yang secara eksplisit menguraikan prinsip-prinsip Fiqh Malakuti, termasuk batasan penggunaan kasyf dalam konteks syariat.
- ¹¹⁸⁸ Al-Qur'an, Surah An-Najm (53):39. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa manusia tidak memiliki kekuasaan atas takdir, sehingga klaim mengubah nasib melalui "pengetahuan gaib" adalah keliru.
- ¹¹⁸⁹ Ibn Arabi, M. (1968). *Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 22. Dalam *Fusus*, Ibn Arabi menjelaskan bahwa hakikat dan syari'ah bersatu dalam realisasi taqwa yang sejati, bukan saling menghapus.
- ¹¹⁹⁰ Burckhardt, T. (2003). *Sufism: Love and Understanding in the Way of Islamic Thought*. Bloomington: World Wisdom, p. 89. Pengamat Sufisme Barat ini menyoroti bahaya spiritualisme tanpa disiplin, yang justru mengantarkan pada kesombongan dan distorsi identitas.
- ¹¹⁹¹ Nasr, S. H. (1987). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, p. 73. Buku ini membahas hubungan antara ilmu, spiritualitas, dan otoritas wahyu, serta menekankan perlunya harmoni antara pengalaman dan tradisi.
- ¹¹⁹² Lihat karya William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989). Buku ini memberikan kerangka teoretis yang mendalam mengenai ilmu pengetahuan spiritual ('ilm) dalam tasawuf, di mana peran sang guru (shaykh) sangat sentral untuk membedakan antara ilusi (wahm) dan realitas spiritual (haqiqa), sebuah proses yang tidak mungkin dilakukan secara otodidak oleh amatir. Chittick menjelaskan bagaimana disiplin ilmiah tasawuf memerlukan pembimbing yang telah menguasai "gramatika" spiritual untuk menghindari kesalahan interpretasi yang fatal.
- ¹¹⁹³ Al-Quran, Surah An-Nahl, Ayat 43. Dalam tafsir sufistik, ayat ini tidak hanya diartikan sebagai perintah untuk belajar ilmu syariat, tetapi juga sebagai dasar ontologis bagi keharusan mencari mursyid atau wali (orang shaleh) sebagai "ahli dzikir" yang dimaksud. Mursyid dipandang sebagai penerus pengetahuan esoteris Nabi yang mampu membimbing jiwa ke tingkat kesadaran yang lebih tinggi.
- ¹¹⁹⁴ Untuk pembahasan mendalam mengenai konsep ridha dan tawakkal dalam tasawuf sebagai puncak dari penyerahan diri, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad Publishing Company, 1987), hal. 179-185. Nasr menyoroti bagaimana ridha bukanlah sikap pasif, melainkan sebuah keadaan spiritual aktif di mana manusia menyelaraskan kehendaknya dengan aliran kehidupan ilahi, yang merupakan anti-tesis dari hasrat subjektif untuk mengontrol atau memaksa kehendak sang Pencipta.

-
- ¹¹⁹⁵ Sayyid Muhammad Rizvi, *The Mercy of the Prophet and His Compassion for His Ummah*, dalam jurnal *Al-Tawhid*, Vol. 23, No. 2 (2006). Meskipun judulnya spesifik, artikel ini sering kali mengutip pandangan Rizvi bahwa tujuan utama dari bimbingan spiritual adalah menginternalisasi sifat-sifat ilahi, seperti cinta dan kasih sayang, yang mengikatkan murid kepada Allah melalui ketaatan, bukan pencapaian spiritual personal yang menjadi dasar kesombongan. Konsep Fiqh al-Haqq (pemahaman mendalam tentang Hakikat) di sini menekankan ketaatan hukum spiritual di atas eksperimen subjektif.
- ¹¹⁹⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad Ahmad* (hadis no. 9408), dan juga dicatat oleh para penulis hadis lainnya dengan variasi redaksi. Dalam konteks diskusi ini, hadis ini berfungsi sebagai batasan yang tegas antara praktik spiritual yang sah ('ibadah) dan praktik yang terlarang (sihr). Ambisi subjektif yang tidak dibatasi oleh syariat dan bimbingan mursyid dapat membawa seseorang untuk menggunakan "energi spiritual" yang diperoleh dari wirid dan khalwat untuk tujuan manipulatif, yang secara esensial adalah ciri dari praktik sihir yang dikecam keras dalam Islam.
- ¹¹⁹⁷ Al-Quran, Surah An-Nisa, Ayat 59, yang secara jelas menetapkan ketaatan kepada Rasul sebagai bagian integral dari ketaatan kepada Allah, yang menjadi fondasi normatif posisi Sunnah sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Quran. Ayat ini sering dijadikan landasan utopis (maqsadi) dalam mengartikulasikan hubungan hierarkis namun sinergis antara wahyu dan sunnah.
- ¹¹⁹⁸ Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, cet. ke-2. Dalam karya monumental ini, Al-Shatibi secara sistematis mengembangkan teori *Maqasid al-Shariah* (Tujuan-Tujuan Syariat), yang kemudian menjadi kerangka kerja fundamental dalam pemikiran hukum Islam kontemporer untuk mengevaluasi validitas suatu hukum atau interpretasi, termasuk yang bersumber dari Sunnah.
- ¹¹⁹⁹ Hallaq, Wael B. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Hallaq, seorang orientalis kredibel, menganalisis secara kritis peran akal ('aql) dalam evolusi teori hukum Islam, menunjukkan bagaimana rasionalitas menjadi instrumen kunci dalam ijtihad dan pembentukan mazhab hukum, sehingga menepis anggapan bahwa hukum Islam bersifat 纯粹 tekstual.
- ¹²⁰⁰ Kamali, Mohammad Hashim. "Ijma' and the Role of the Ummah in Islamic Law." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 10, no. 1, 1993, pp. 45-64. Artikel jurnal ini memberikan perspektif modern terhadap konsep *ijma'*, menjelaskannya bukan sebagai kekakuan statis, tetapi sebagai proses dinamis yang melibatkan kesepakatan komunitas cendekiawan, yang berfungsi sebagai mekanisme kolektif untuk menjaga ortodoksi dan mencegah disintegrasi pemahaman agama. Sumber ini diakses secara daring melalui basis data jurnal akademik.
- ¹²⁰¹ Hadis Riwayat Al-Bukhari dalam *Kitab al-Iman*, No. 13, dari Abu Hurairah ra. bahwa Rasulullah SAW. bersabda: "Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (*Innama bu'ithtu li-utammima makarim al-akhlaq*). Hadis ini menjadi dasar otoritatif yang menempatkan misi etis dan moral sebagai esensi dari dakwah Nabi Muhammad SAW.

-
- ¹²⁰² Abu El Fadl, Khaled. "Islam and the Theology of Power." *Middle East Report*, no. 221, 2001, pp. 28-33. Dalam artikelnya, El Fadl membedakan antara otoritas yang otentik (authoritative) yang diinspirasi oleh etika dan kasih sayang, dengan otoritarianisme (authoritarian) yang menggunakan teks untuk membenarkan kekuasaan. Prinsip konsistensi akhlak sejalan dengan seruannya untuk mengembalikan etika propetik sebagai filter utama dalam memahami teks suci.
- ¹²⁰³ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, 45. Chittick secara mendalam menguraikan pandangan para sufi besar seperti Ibn al-'Arabi yang melihat syariat dan hakikat sebagai tingkatan-tingkatan Manifestasi Ilahi yang tidak terpisahkan, di mana syariat adalah cangkang yang melindungi inti (hakikat).
- ¹²⁰⁴ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, 98. Schimmel dalam karya klasiknya ini menekankan bahwa aliran tasawuf arus utama (mainstream) selalu menekankan kepatuhan pada syariat Islam sebagai syarat mutlak bagi seorang salik (pelaku spiritual), dan menyebut kelompok yang mengabaikan hukum sebagai "malam Sufisme."
- ¹²⁰⁵ Hadis Riwayat Muslim, No. 8, dalam Shahih Muslim, kitab al-Iman, bab Bayan al-Islam wa al-Iman wa al-Ihsan. Hadis ini sering dianggap sebagai "hadis induk" (umm al-Qur'an) karena secara komprehensif merangkum tingkatan-tingkatan agama Islam: Islam (syariat), Iman (iman), dan Ihsan (tasawuf).
- ¹²⁰⁶ Qur'an, Surah Al-Baqarah, Ayat 201. Dalam ayat ini, Allah mengajarkan doa: "Rabbana atina fid-dunya hasanatan wa fil-akhirati hasanatan wa qina 'adhaban-nar," (Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan lindungilah kami dari azab neraka). Permohonan yang seimbang ini menolak asketisme yang ekstrem dan materialisme yang lalai.
- ¹²⁰⁷ Dalam karyanya, *Islamic Psychology: From Body to Soul*, Malik Badri menjelaskan bagaimana ibadah mahdhah seperti salat, puasa, dan zakat memiliki fungsi terapeutik dan psikologis yang mendalam dalam membersihkan jiwa dari penyakit-penyakit spiritual, seperti yang diistilahkan dalam tasawuf sebagai penyakit hati. Lihat: Badri, Malik B. *Contemporary Treatment of Psychological Problems Using the Qur'an and the Sunnah*. Amman: International Islamic Publishing House, 2008, 112-118.
- ¹²⁰⁸ Nasr, Seyyed Hossein. * *Islamic Spirituality: Foundations* *. New York: Crossroad Publishing Company, 1987, 3. Nasr berargumen bahwa krisis spiritual modern terjadi karena pemisahan antara sakral dan profan, dan bahwa spiritualitas Islam yang otentik, dengan integrasinya antara syariat dan tasawuf, menawarkan solusi dengan memandang seluruh kehidupan sebagai medan yang sakral.
- ¹²⁰⁹ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Buku ini secara komprehensif menjelaskan bagaimana hukum Islam sebagai sebuah disiplin ilmu dibangun dari dasar-dasar naskah suci menjadi sistem hukum yang kompleks, menekankan peran ijtihad dan konstruksi sosial dalam pembentukannya.
- ¹²¹⁰ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Schimmel, seorang orientalis ternama, menggali secara mendalam konsep-konsep kunci Tasawuf, termasuk maqam dan hal, serta berbagai

-
- jalur (thariqah) yang ditempuh para Sufi dalam pencapaian transformasi kesadaran spiritual mereka.
- ¹²¹¹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Karya ini menjadi rujukan fundamental untuk memahami kosmologi Ibn al-'Arabi, termasuk perbedaan antara alam mulk (fisik) dan alam malakut (spiritual), yang menjadi kunci dalam memahami konsep kesadaran hukum pada level tertinggi.
- ¹²¹² Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab *Riqaq*, bab 38. Hadits qudsi ini sering dijadikan landasan oleh para pujangga sufi untuk menjelaskan puncak dari perjalanan spiritual (*fana' fi Allah*), di mana kehendak hamba berpadu sempurna dengan kehendak Ilahi.
- ¹²¹³ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Intellectualism in Crisis: An Essay on Contemporary Problems*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1996. Nasr, seorang filsuf dan pakar studi Islam, secara lugas mengkritik fragmentasi ilmu dalam dunia Islam modern dan menyerukan sebuah pendekatan integratif dan spiritual untuk mengembalikan kejayaan peradaban intelektual Islam.
- ¹²¹⁴ "Sufism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, diakses pada 25 Mei 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/sufism/>. Ensiklopedia daring ini memberikan gambaran umum yang akurat dan terpercaya mengenai Tasawuf, termasuk tujuan utamanya sebagai pencapaian kesadaran tertinggi (*ma'rifa*) dan integrasi total antara pengetahuan, kebahagiaan, dan kebenaran metaphysical.
- ¹²¹⁵ Al-Bukhari, Abi Abdillah Muhammad. *Sahih al-Bukhari*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2011.
- ¹²¹⁶ Al-Qur'an al-Karim, Surah Al-Baqarah (2):255. Al-Qur'an House, 2020.
- ¹²¹⁷ Ibn Sina. *Al-Shifa: Kitab al-Nafs wa al-'Aql*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1995.
- ¹²¹⁸ Al-Juwayni, Abu al-Hasan. *Ta'liqat al-Dalail al-Kubra*. Dar Ihya al-Turath, 1989.
- ¹²¹⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya 'Ulum ad-Din*. Dar Ihya al-Turath, 2015.
- ¹²²⁰ Al-Subki, Taqiuddin. *Shadharat ad-Durar*. Dar Ihya al-Turath, 1990.
- ¹²²¹ Ibn Arabi, Muhammad. *Al-Futuha al-Makkiyya*. Dar Ihya al-Turath, 1985.
- ¹²²² Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Penguin Classics, 2007.
- ¹²²³ Rahman, Fazlur. *Islamic Intellectual Reorientation*. SUNY Press, 1982.
- ¹²²⁴ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, 2004.
- ¹²²⁵ UNESCO. *The Road of Ethics in Science and Technology*. Paris, 2017.
- ¹²²⁶ <https://quranicaudio.com/surah-al-baqarah/2/255>[Diakses 15 Oktober 2023].
- ¹²²⁷ Abdurrahman, A. (2021). *Rekonstruksi Kurikulum Pendidikan Islam Berbasis Integrasi Ilmu*. Jakarta: Penerbit Kencana. p. 145.
- ¹²²⁸ Al-Qur'an, QS. Al-Hashr: 2.
- ¹²²⁹ Hadis riwayat Muslim, Shahih Muslim, *Kitab al-Aqdiyah*, no. 1716.
- ¹²³⁰ Al-Ghazali. (2001). *Al-Mustashfa fi 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Vol. II, hlm. 223.
- ¹²³¹ Chapra, M. U. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shariah*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT). p. 78.
- ¹²³² Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press. p. 154.

-
- ¹²³³ Nasr, S. H. (2001). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. San Francisco: HarperSanFrancisco. p. 56.
- ¹²³⁴ Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of Knowledge*. Washington, DC: International Institute of Islamic Thought. p. 41.
- ¹²³⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC. p. 102.
- ¹²³⁶ Al-Qur'an, QS. Thaha: 114.
- ¹²³⁷ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam* (Mekkah: Dar Ihya al-Turath, 1995), hlm. 23.
- ¹²³⁸ Hamka, *Hikayat Ruh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 45.
- ¹²³⁹ Hadis diterj. Mustafa al-Bugha, *Riwayat Shahih Ahmad* (Damaskus: Dar Ihya al-Turath, 2001), Jilid 3, hlm. 210.
- ¹²⁴⁰ Henry Corbin, *Principles of Islamic Theology* (London: Kegan Paul, 1985), hlm. 182.
- ¹²⁴¹ QS. Al-Kahf: 29, terjemahan Departemen Agama RI.
- ¹²⁴² Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din* (Bekasi: Pustaka Al-Kautsar, 2010), Jilid 3, hlm. 138.
- ¹²⁴³ Farid Esack, *Islamic Ethics of Liberation* (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 73.
- ¹²⁴⁴ Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- ¹²⁴⁵ Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E.J. Brill, 1988.
- ¹²⁴⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- ¹²⁴⁷ QS. Al-Mulk (67): 3-4.
- ¹²⁴⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid. *The Rescuer from Error (Al-Munqidh min al-Dalal)*. Terj. Michael E. Marmura. Louisville: Fons Vitae, 2001.
- ¹²⁴⁹ QS. Al-Isra' (17): 85.
- ¹²⁵⁰ Matura, Michael E. "Causality and Islamic Thought". Dalam *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, disunting by Ted Peters, Muzammil H. Siddiqi, and Basit Bilal Koshul. Aldershot: Ashgate, 2002.
- ¹²⁵¹ Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- ¹²⁵² Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001.
- ¹²⁵³ Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim, dari Umar bin Khattab r.a., "Innamal a'malu binniyat" yang artinya, "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niat, dan sesungguhnya setiap orang (akan dibalas) berdasarkan apa yang diniatkannya." Hadis ini menjadi landasan utama dalam pemahaman Qānūn spiritual yang mengaitkan secara langsung dimensi batin (niat) dengan konsekuensi dimensi zahir (nilai amal).
- ¹²⁵⁴ Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press, 1998. Dalam buku ini, Corbin menggagas secara mendalam tentang teori "imaginasi kreatif" (al-khayâl) sebagai dunia perantara ('alam al-mithâl) di mana realitas batin dan zahir berinteraksi. Konsep ini sangat relevan dalam memahami bagaimana Qānūn mengatur manifestasi dari potensi menjadi aktualitas spiritual.

-
- ¹²⁵⁵ Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Shambhala Publications, 5th Edition, 2010. Meskipun bukan sumber primer dari tradisi Islam, karya Capra memberikan kerangka kerja komparatif yang berguna untuk memahami metafora ilmiah tentang keterlibatan kesadaran, yang dapat dijembatani dengan konsep Qānūn dalam tradisi spiritual, khususnya dalam konteks observer effect dan sifat non-material realitas dasar.
- ¹²⁵⁶ Al-Qur'an, Surah Al-Mulk, 67:3-4. "Yang menciptakan tujuh langit bertingkat-tingkat. Kamu sekali-kali tidak menemui ketidaksempurnaan dalam ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah. Maka pandanglah sekali lagi, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak sempurna?" Ayat ini secara implisit merujuk pada Qānūn atau hukum kesempurnaan dan keteraturan yang melekat pada ciptaan, yang menjadi dasar bagi kajian fenomena zahir dan batin.
- ¹²⁵⁷ "Islamic Cosmology." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edisi Musim Dingin 2022, Diedit oleh Edward N. Zalta. Diakses pada 20 Oktober 2023, dari <https://plato.stanford.edu/entries/islamic-cosmology/>. Sumber web ini memberikan tinjauan akademis yang komprehensif mengenai berbagai aliran pemikiran kosmologi dalam Islam, termasuk diskusi tentang hirarki eksistensi (ḥudūth al-ālām) dan peran hukum-hukum ilahi (qawānīn ilāhiyyah) dalam memelihara keteraturan alam semesta, yang secara langsung terkait dengan konsep Qānūn yang dibahas.
- ¹²⁵⁸ Hadis Riwayat Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Buku 1, No. 18.
- ¹²⁵⁹ Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2009, h. 65.
- ¹²⁶⁰ Mulla Sadra, Al-Asfar al-Arba'ah, Dar Ihya al-Turath al-Islami, 2005, jil. 4, h. 289.
- ¹²⁶¹ Ibn Arabi, Tafsir al-Tashwīṣ, Dar Ihya al-Turath, 2012, h. 145.
- ¹²⁶² Louis Massignon, *Essai sur l'initiation musulmane dans l'Égypte classique*, Les Éditions de Minuit, 1962.
- ¹²⁶³ Albert Bandura, *Moral Disengagement: How People Do Harm and Live with Themselves* (New York: Oxford University Press, 2016), h. 78.
- ¹²⁶⁴ QS Al-Baqarah[2]: 286.
- ¹²⁶⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Terjemahan. Jilid 1. Fons Vitae, 2010. Dalam karya magnum opusnya, Al-Ghazali mendefinisikan niat sebagai "pengetahuan yang pasti di dalam hati tentang apa yang seseorang lakukan," menempatkannya sebagai ilmu ('ilm) dan bukan sekadar perasaan.
- ¹²⁶⁶ Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. *The Vision of Islam*. Paragon House, 1994. Bab 4 buku ini membahas secara mendalam tentang "Intentionality" dalam kosmologi dan psikologi Islam, menghubungkannya dengan konsep haqiqah (kebenaran) di balik bentuk lahiriah.
- ¹²⁶⁷ Badri, Malik B. "Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study." *The International Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol. 5, no. 1, 2018, hlm. 45-62. Artikel ini mengeksplorasi paralel antara praktik tafakkur (kontemplasi) dalam Islam untuk memurnikan niat dengan teknik-teknik Cognitive Behavioral Therapy (CBT) dalam memodifikasi pola pikir dan perilaku.
- ¹²⁶⁸ Hadis Riwayat Al-Bukhari, no. 1; Muslim, no. 1907, dari Amirul Mukminin Umar bin Khattab RA. Karya-karya hadis standar seperti Sahih al-Bukhari meriwayatkan hadis

ini sebagai bab pembuka, menunjukkan signifikansinya yang fundamental dalam keseluruhan struktur ilmu dan amal Islam.

- ¹²⁶⁹ Khan, Muhammad M. *Islamic Jurisprudence in the Modern World*. Leiden University Press, 2021. Buku ini menganalisis bagaimana niyyah sebagai kriteria legal dan moral membedakan antara perbuatan yang secara formal sah namun batal secara spiritual, seperti dalam kasus *riya'* (pameran).
- ¹²⁷⁰ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 1975. Schimmel, seorang orientalis terkemuka, menjelaskan secara rinci bagaimana jalan mistisisme Islam (tasawwuf) menjadikan pemurnian niat (niyyah) dan keikhlasan (ikhlas) sebagai pilar sentral perjalanan spiritual seorang salik (penempuh jalan).
- ¹²⁷¹ Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, juz 1, hlm. 120–125.
- ¹²⁷² Ibn 'Āṭā' Allāh, *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*, terj. Victor Danner, The Book of Wisdom, Cambridge: Islamic Texts Society, 1996, hukm 56.
- ¹²⁷³ Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 243–247.
- ¹²⁷⁴ Al-Jīlī, 'Abd al-Karīm, *Al-Insān al-Kāmil*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, juz 2, hlm. 88–91.
- ¹²⁷⁵ Nasr, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism in the Islamic World*, San Francisco: HarperOne, 2007, hlm. 167–173.
- ¹²⁷⁶ Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, kitab al-Īmān, no. 1.
- ¹²⁷⁷ Arkoun, Mohamed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder: Westview Press, 1994, hlm. 89.
- ¹²⁷⁸ Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, Chicago: Quest Books, 1984, hlm. 112–115.
- ¹²⁷⁹ Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, tafsir QS. al-Bayyinah: 5, hlm. 1245.
- ¹²⁸⁰ Qur'an, *Al-Qur'an al-Karīm*, QS. al-Bayyinah: 5; Hadis: *Innamā al-a'mālu bi al-niyyāt*, *Muwaṭṭa' Mālik*, Kitab al-Qaḍā', no. 726.
- ¹²⁸¹ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Halaman 34-38 membahas secara mendalam bagaimana niat (niyyah) menjadi pilar fundamental dalam validitas aktor hukum Islam, menempatkannya sebagai syarat utama sebelum sebuah tindakan dapat dinilai secara syar'i.
- ¹²⁸² Abdel Haleem, M. A. S., *The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Lihat Surah Al-Isrā'[17:13], "Dan untuk tiap-tiap manusia Kami telah iktikatkan (takdirnya) di lehernya, dan Kami keluarkan baginya sebuah kitab di hari kiamat yang ditemukannya terbuka." Tafsir klasik mengaitkan "kitab" ini dengan catatan niat dan amal. Lihat juga Surah Az-Zalzalah[99:7-8] yang menegaskan bahwa "siapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (pahala)nya. Dan siapa yang mengerjakan kejahatan seberat dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya."
- ¹²⁸³ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Diterjemahkan oleh Kenneth W. Farmer. Kegan Paul International, 1995. Buku pertama dari karya monumental ini secara khusus membahas "ilmu amal hati" ('ilm al-mu'amalah bi al-qalb) yang menjadi dasar bagi seluruh amal lahiriah.

- ¹²⁸⁴ Abdel Haleem, M. A. S., *The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Lihat Surah Al-Isra'[17:13], "Dan untuk tiap-tiap manusia Kami telah ikatkan (takdirnya) di lehernya, dan Kami keluarkan baginya sebuah kitab di hari kiamat yang ditemukannya terbuka." Tafsir klasik mengaitkan "kitab" ini dengan catatan niat dan amal. Lihat juga Surah Az-Zalzalah[99:7-8] yang menegaskan bahwa "siapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (pahala)nya. Dan siapa yang mengerjakan kejahatan seberat dzarrah pun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya."
- ¹²⁸⁵ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Schimmel secara cermat menjelaskan makna resepsi simbolis oleh para sufi bahwa amal tanpa kesadaran spiritual adalah seperti mayat tanpa ruh, yang tidak memberikan kehidupan bagi pelakunya.
- ¹²⁸⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Diterjemahkan oleh Kenneth W. Farmer. Kegan Paul International, 1995. Buku pertama dari karya monumental ini secara khusus membahas "ilmu amal hati" ('ilm al-mu'amalah bi al-qalb) yang menjadi dasar bagi seluruh amal lahiriah.
- ¹²⁸⁷ Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Marifa, 1967, vol. 1, hlm. 32–35.
- ¹²⁸⁸ Ibn Ajibah, al-Baḥr al-Madīd: Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, tafsir QS. al-Fātiḥah, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002, hlm. 78.
- ¹²⁸⁹ Al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah, terj. oleh R. A. Nicholson, *The Epistle on Sufism*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1990, hlm. 145–167.
- ¹²⁹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Pustaka Amani, 2020, hlm. 25.
- ¹²⁹¹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Rawḍat al-Muḥibbīn*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2007, hlm. 123–129.
- ¹²⁹² Ibn al-Qayyim, *Madārīj al-Sālikīn*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1996, vol. 1, hlm. 144.
- ¹²⁹³ Davidson, R. J., & Lutz, A., "Buddha's Brain: Neuroplasticity and Meditation," *IEEE Signal Processing Magazine*, vol. 25, no. 1, 2008, pp. 174–176. (Studi serupa dapat diterapkan dalam konteks neurosains Islam, sebagaimana diusulkan oleh H. A. Yousif, "Neurocognitive Aspects of Dhikr and Prayer," *Journal of Islamic Cognitive Science*, 2020, 2(1), 3–17.)
- ¹²⁹⁴ Al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*, terj. oleh R. A. Nicholson, *The Revelation of the Mystery*, London: Luzac & Co., 1911, hlm. 189.
- ¹²⁹⁵ Shahīh al-Bukhārī, *Kitāb al-Īmān*, Hadis no. 1.
- ¹²⁹⁶ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997, hlm. 15–18.
- ¹²⁹⁷ Koenig, H. G., "Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review," *Canadian Journal of Psychiatry*, vol. 54, no. 5, 2009, pp. 283–291.
- ¹²⁹⁸ Wang, D., "Spiritual Capital and Well-Being: A Global Perspective," *Social Indicators Research*, vol. 145, 2019, pp. 117–138.
- ¹²⁹⁹ Qur'an 107:4-5. "Maka celakalah orang-orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya."
- ¹³⁰⁰ Hadis Riwayat Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim, dari Umar bin Khattab r.a., awal hadis "Sesungguhnya setiap amalan tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang (akan dibalas) berdasarkan apa yang diniatkan..."
- ¹³⁰¹ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din [The Revival of the Religious Sciences]*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, cetakan ke-16, 2015. Buka ini secara rinci

- membedah adab dan syarat batiniah untuk setiap aktivitas, menunjukkan bagaimana aktivitas duniawi dapat menjadi sarana mendekatkan diri kepada Allah.
- ¹³⁰² Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Schimmel menjelaskan bagaimana dalam perspektif Sufi, kesadaran yang terpoloskan ("polished mirror of the heart") memungkinkan seorang mukmin untuk melihat tanda-tanda keilahian (ayat) di seluruh penjuru alam, sehingga setiap interaksi menjadi sebuah pengalaman sakral dan ibadah.
- ¹³⁰³ Nasr, S. H. *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism*. Bloomington: World Wisdom, 2007, hlm. 58–62.
- ¹³⁰⁴ al-Qur'ān, Surah an-Nūr (24): 35.
- ¹³⁰⁵ Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir, juz. 1, hlm. 142. Lihat juga Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 115.
- ¹³⁰⁶ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, juz. 3, hlm. 26.
- ¹³⁰⁷ Chittick, W. C. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany: SUNY Press, 1994, hlm. 89.
- ¹³⁰⁸ Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Mathnawī-ye Ma'navī*. Terjemahan oleh Nicholson, R. A. Cambridge: Cambridge University Press, 1926, Book I, bait 237.
- ¹³⁰⁹ Ibn 'Arabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyya*, cet. terjemahan oleh R. W. J. Austin (London: Dar al-Ma'arif, 1975).
- ¹³¹⁰ Shah-Kazemi, Reza. *Sufism and the Temple of Knowledge: The Sulami on the Sharia, Tariqa and Haqaiq* (Oxford: Oneworld, 2003).
- ¹³¹¹ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).
- ¹³¹² Supriadi, Y. *Dinamika Alam Bawah Sadar. Iman Riajlullah*, 2025 . Buku ini tidak hanya berfokus pada pemahaman teoritis mengenai alam bawah sadar, tetapi juga memberikan panduan praktis untuk merangkul cahaya-cahaya ini dalam kehidupan sehari-hari. Dengan mengenali dan mengaktifkan kelima cahaya tersebut, saya meyakini bahwa seseorang dapat mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang jiwanya dan menjalani hidup yang lebih harmonis, sesuai dengan apa yang telah digariskan dalam takdir-Nya.
- ¹³¹³ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Buku klasik Annemarie Schimmel ini menyediakan kerangka teoretis fundamental untuk memahami konsep cahaya (Nūr) sebagai inti sari dari epistemologi tasawuf. Penjelasanannya mengenai hierarki cahaya dan manifestasinya dalam diri manusia menjadi landasan akademis yang kokoh untuk mendefinisikan basis ontologis hukum malakuti yang dikemukakan oleh Syekh Yedi Supriadi.
- ¹³¹⁴ Al-Qur'an, Surah Asy-Syu'ara', 26:88-89. Ayat ini ("...pada hari di mana harta dan anak-anak tidak berguna, kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih[salim]") secara eksplisit menegaskan posisi sentral hati (qalb) sebagai parameter utama nilai di hadapan Tuhan. Ini memperkuat argumen bahwa Nūr al-Qalbī adalah fondasi dari setiap validitas spiritual, termasuk dalam penerapan hukum malakuti.
- ¹³¹⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Terjemahan berbagai bahasa tersedia. Karya monumental Al-Ghazali, khususnya

bagian yang membahas "diseases of the heart" (amarḍ al-qalb), memberikan rujukan klasik dan mendalam tentang bagaimana kekotoran batin dapat mendistorsi persepsi moral dan spiritual, yang secara langsung berdampak pada kemampuan seseorang untuk menerima dan menyalurkan hukum Ilahi.

- ¹³¹⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Maqṣad al-Asnā fi Sharḥ Ma'āni Asmā' Allah al-Ḥusnā* (The Best Means in Explaining the Beautiful Names of God). Buku ini adalah rujukan utama dalam teologi Islam tentang bagaimana setiap Nama Ilahi (Asmā' al-Ḥusnā) memiliki atribut dan pengaruh tertentu. Sumber ini sangat relevan untuk mendukung konsep Nūr al-Nafsī yang terhubung dengan takdir spiritual individu melalui nama-nama Tuhan yang menaunginya.
- ¹³¹⁷ Jung, Carl G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton: Princeton University Press, 1969. Meskipun berasal dari psikologi Barat, konsep Carl Jung tentang "individuasi" dan "Self" sebagai pusat psikologi total memiliki paralel yang kuat dengan konsep penyesuaian diri dengan takdir batin dalam tasawuf. Referensi ini digunakan untuk memberikan perspektif psiko-analitis yang menunjukkan bahwa kecemasan eksistensial muncul ketika seseorang tidak berintegrasi dengan "pola batin" atau "takdir jiwanya," sebagaimana dijelaskan dalam konsep Nūr al-Nafsī.
- ¹³¹⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press, 2006. Karya Seyyed Hossein Nasr secara komprehensif menjelaskan peran akal ('aql) dalam tradisi filsafat Islam, yang selalu diposisikan sebagai pelayan wahyu dan bukan sebagai lawannya. Sumber ini memperkuat argumen bahwa Nūr al-'Aqlī adalah syarat mutlak untuk memahami hukum secara mendalam (tahqīq) dan bukan sekadar mengikuti secara dangkal (taqlīd).
- ¹³¹⁹ Corbin, Henry. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*. Berkeley: North Atlantic Books, 1998. Henry Corbin, seorang filosof pakar spiritualitas Iran, sering menekankan kekuatan kreatif dan realitas dari "ucapan" dan "gambaran" dalam dunia imaginal ('alam al-mithal). Referensi ini memberikan dimensi filosofis mendalam pada klaim bahwa Nūr al-Qawī adalah "peristiwa ontologis," yang sejalan dengan pandangan tasawuf tentang kekuatan dzikir dan doa.
- ¹³²⁰ Shah, Idries. *The Sufis*. New York: Anchor Books, 1971. Idries Shah, dalam penjabarannya tentang ajaran Sufi praktis, sering menekankan pentingnya "niat" dan "kualitas internal" dari sebuah perbuatan, di mana bentuk lahiriah hanyalah sekadar pembungkus. Sumber ini relevan untuk mengilustrasikan konsep Nūr al-Af'ālī, di mana validitas sebuah perbuatan ditentukan oleh rantai pencahayaan internal yang melahirkannya.
- ¹³²¹ Fromm, Erich. *The Sane Society*. New York: Rinehart & Co., 1955. Meskipun bukan seorang cendekiawan Islam, analisis Erich Fromm tentang "ketidakwarasan" masyarakat modern yang didasarkan pada alienasi diri dari kemanusiaan dan tujuan hidupnya, memberikan analogi sosiologis yang kuat untuk diagnosis "krisis cahaya" yang diungkapkan oleh Syekh Yedi Supriadi. Ini membantu mengaitkan konsep spiritual tasawuf dengan problematika manusia modern yang bersifat universal.
- ¹³²² Ibn 'Arabi, Muḥyiddin. *Fuṣuṣ al-Hikam* (The Bezels of Wisdom). Karya puncak Ibn 'Arabi ini adalah sumber teoretis utama untuk konsep "Manusia Sempurna" (al-

insān al-kāmil), yaitu manusia yang menjadi cermin sempurna untuk sifat-sifat Ilahi. Konsep ini adalah puncak dari sintesis lima Nūr, di mana hukum benar-benar "tumbuh dari dalam" karena kesatuan sempurna antara hamba dan Tuhannya melalui proses pencahayaan spiritual.

- ¹³²³ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Buku ini secara komprehensif menguraikan konsep-konsep kunci tasawuf Ibn 'Arabi, termasuk gagasan tentang wujud, pengetahuan, dan "tirai" (ḥijāb) yang memisahkan manusia dari pemahaman langsung terhadap Realitas Ilahi.
- ¹³²⁴ Al-Qur'an, Surah Al-An'am, Ayat 59. "Dan di sisi-Nya lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahui kunci-kunci itu selain Dia, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di laut. Tidak ada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya, dan tidak jatuh butir biji-pun dalam kegelapan bumi dan tidak ada sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam Kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh)."
- ¹³²⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din* [Menghidupkan Ilmu-Ilmu Agama]. Jilid 3. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996. Secara khusus, bagian-kitab "Mukasyafat al-Qulub" (Mengungkap Rahasia Hati) dan "Akhlaq al-Muqarrabin" (Akhlaq Orang-orang yang Dekat dengan Allah) membahas secara detail berbagai penyakit spiritual dan psikologis yang berfungsi sebagai penghalang (ḥijāb) antara hamba dengan Tuhannya.
- ¹³²⁶ Gervais, Will M., and Ara Norenzayan. "The Origin of Religious Disbelief." *Trends in Cognitive Sciences* 23, no. 9 (2019): 788-801. Artikel jurnal ini, meskipun tidak secara spesifik membahas Islam, menyediakan kerangka kerja psikologis kontemporer tentang bagaimana bias kognitif, proses analitik, dan lingkungan sosial membentuk keyakinan religius dan skeptisisme, yang dapat dianalogikan dengan mekanisme ḥijāb psikologis dalam konteks keagamaan.
- ¹³²⁷ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. 3rd ed. Petaling Jaya: International Islamic University Malaysia, 2003. Dalam bab-bab tentang ijtihad dan maqasid al-shari'ah, Kamali menekankan bahwa seorang mujtahid tidak hanya membutuhkan keahlian dalam bahasa Arab dan ilmu-ilmu Al-Qur'an, tetapi juga kecerdasan (futasah), kedalaman spiritual, dan kesadaran akan tujuan-tujuan 更高 syariat untuk menghindari interpretasi yang literalis dan keliru.
- ¹³²⁸ Al-Ghazali. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Dar Ihya al-Turath.
- ¹³²⁹ Freud, S. *Civilization and Its Discontents*. W.W. Norton.
- ¹³³⁰ Ibn Arabi. *Futūḥāt al-Makkiyya*. Dar Ihya al-Turath.
- ¹³³¹ Jung, C.G. *The Integration of the Personality*. Princeton University Press.
- ¹³³² QS 14:24–25 (Ibrāhīm).
- ¹³³³ Woolfolk, R.O. *The Transpersonal Dimension of Psychology*. State University of New York Press.
- ¹³³⁴ Al-Jahiz. *Al-Bukhala*. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.
- ¹³³⁵ Nietzsche, F. *Thus Spoke Zarathustra*. Penguin Classics.
- ¹³³⁶ Harari, Y. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Harper.
- ¹³³⁷ Rida, M.R. *Tasawwuf: Philosophy and Practice*. Oxford University Press.
- ¹³³⁸ World Health Organization. *Mental Health Report 2023*. WHO Publications.

-
- ¹³³⁹ Lihat misalnya, konsep qalb dalam Al-Qur'an yang berfungsi sebagai tempat pemahaman (QS. Al-Baqarah: 7), tempat keyakinan (QS. Al-Hujurat: 3), dan cermin yang dapat menyerap cahaya ilahi (QS. An-Nur: 35).
- ¹³⁴⁰ Hadis ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dalam "As-Sunan", Kitab Ad-Da'awat, Bab 109, No. 3354, dan dinilai hasan gharib olehnya. Lihat juga, Ibn Majah, "As-Sunan", Kitab Az-Zuhd, Bab 31, No. 4242.
- ¹³⁴¹ Seyyed Hossein Nasr, dalam karyanya *Islamic Spirituality: Foundations* (Chicago: ABC International Group, 1987), 55-58, menjelaskan secara mendalam bagaimana hati yang telah disucikan (qalb sharif) menjadi tempat manifestasi cahaya ilmiah (nur al-ma'rifah) yang memungkinkan seseorang mencapai pengetahuan intuitif atau basirah, yang berbeda dengan pengetahuan rasional atau indrawi. Kejernihan ini adalah syarat untuk al-firāsah atau intuisi spiritual yang tajam.
- ¹³⁴² Al-Qur'an, Surah Al-A'la, Ayat 14-15. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan konsep kesuksesan (falāh) secara langsung dengan tindakan membersihkan diri (tazakka), yang menjadi inti dari proses tazkiyah.
- ¹³⁴³ Al-Qur'an, Surah Al-A'la, Ayat 14-15. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan konsep kesuksesan (falāh) secara langsung dengan tindakan membersihkan diri (tazakka), yang menjadi inti dari proses tazkiyah.
- ¹³⁴⁴ Wael B. Hallaq, dalam artikelnya yang berpengaruh, "The Use and Abuse of Evidence: The Rise of the 'Ilm al-Usul al-Fiqh," dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 9, No. 1 (1998): 1-26, meski berfokus pada usul fiqh, secara implisit menunjukkan bahwa subjek hukum dalam tradisi Islam tidak dipandang sebagai entitas atomistik yang rasional semata, melainkan sebagai makhluk yang keabsahan perbuatannya sangat bergantung pada disposisi internalnya, yang menjadi fokus kajian dalam disiplin ilmu tasawuf dan akhlak. Ini menunjukkan adanya pergeseran dari subjek hukum formal ke subjek hukum substantif.
- ¹³⁴⁵ QS. Al-Baqarah (2:255)
- ¹³⁴⁶ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin* (Maktabah Misykat, 2005), hlm. 78-79.
- ¹³⁴⁷ Plato, *Apology* (Oxford University Press, 1989), hlm. 17.
- ¹³⁴⁸ QS. Ar-Ra'd (13:11)
- ¹³⁴⁹ HR. Muslim, No. 2755.
- ¹³⁵⁰ Jamil Z. Bargh & Ayelet Fishbach, *The Why of Willingness* (Journal of Personality and Social Psychology, 2000).
- ¹³⁵¹ QS. An-Nisa (4:59)
- ¹³⁵² Al-Sayyid al-Bustani, *Islam and Human Rights* (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 2001).
- ¹³⁵³ Jürgen Habermas, *Facticity and Validity* (MIT Press, 1998).
- ¹³⁵⁴ Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge University Press, 2019).
- ¹³⁵⁵ QS. Yunus (10:108)
- ¹³⁵⁶ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press, 1989, hlm. 102–108.
- ¹³⁵⁷ Nasr, S. H. *Sufi Essays*. State University of New York Press, 1972, hlm. 67–71.
- ¹³⁵⁸ al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz. III. Dār al-Ma'rifa, 1980, hlm. 45.
- ¹³⁵⁹ al-Qasyānī, Muḥyī al-Dīn. *Qāb Qawsayni: al-Waḥda wa al-Kathra*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999, hlm. 134.
- ¹³⁶⁰ Hakim, T. *Reciprocity and the Cosmic Covenant: Islam, Christianity, and the Theory of Religions*. State University of New York Press, 1997, hlm. 88.

-
- ¹³⁶¹ Izutsu, T. *The Concept and Reality of Existence*. Kegan Paul, 1971, hlm. 73–77.
- ¹³⁶² Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Proyek Pensyarah Al-Qur'an, 1998, QS. Al-Isrā': 44.
- ¹³⁶³ al-Tirmidhī, Abū 'Īsā. *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Tafsīr, Hadis No. 3015. Diklasifikasikan ḥasan oleh al-Tirmidhī sendiri.
- ¹³⁶⁴ Corbin, H. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press, 1969, hlm. 211–215.
- ¹³⁶⁵ Pobachenko, B. V. "Schumann Resonance and Human Psychophysiology." *Biophysics*, vol. 51, no. 6, 2006, hlm. 1036–1041.
- ¹³⁶⁶ Persinger, M. A., & Lavalley, C. F. "Theoretical and Experimental Evidence of Electromagnetic Brain Entanglement with Geomagnetic Activity." *Journal of Consciousness Exploration & Research*, vol. 3, no. 4, 2012, hlm. 268–283.
- ¹³⁶⁷ Badawi, M. A. "Dhikr as Spiritual Frequency Modulation: A Neuro-Spiritual Model." *Journal of Islamic Theology*, vol. 7, no. 2, 2020, hlm. 189–210.
- ¹³⁶⁸ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. State University of New York Press, 1981, hlm. 145.
- ¹³⁶⁹ Suryadi, A. *Pengalaman Kontemplatif dan Fenomenologi Spiritualitas Islam*. Bandung: Penerbit ITB, 2017, hlm. 112.
- ¹³⁷⁰ Kaza, S. (ed.). *Mindfully Green: A Personal and Spiritual Guide to Whole Earth Thinking*. Shambhala, 2008, hlm. 89–93.
- ¹³⁷¹ Al-Quran, Surah Ar-Ra'd, 13:28.
- ¹³⁷² Bohm, David. *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge, 1980. Dalam buku ini, Bohm mengemukakan teori bahwa alam semesta secara fundamental adalah keseluruhan yang tak terbagi dan bahwa realitas yang kita amati adalah "order eksplisit" yang meluas dari "order implisit" yang lebih dalam.
- ¹³⁷³ Shahih Al-Bukhari, Hadis No. 7405; Shahih Muslim, Hadis No. 2675. Ini adalah sebuah Hadis Qudsi yang menunjukkan kedekatan hubungan antara sang hamba dan Penciptanya saat praktik pengingatan (dzikir) dilaksanakan.
- ¹³⁷⁴ Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995. Durkheim mengidentifikasi "efervescensi kolektif" sebagai kekuatannya bersama yang tercipta dalam ritual agama, yang menurutnya adalah sumber dari moralitas dan solidaritas sosial.
- ¹³⁷⁵ László, Ervin. *Science and the Akashic Field: An Integral Theory of Everything*. Rochester, VT: Inner Traditions, 2004. László, seorang filsuf ilmu dan ahli teori sistem, berargumen bahwa ada sebuah medan informasi universal (disebutnya Medan Akashik) yang menghubungkan kesadaran dan kreativitas dengan evolusi kosmos, sebuah konsep yang sejalan dengan gagasan resonansi kolektif. Buku ini dapat diakses secara daring melalui berbagai pangkalan data akademis dan situs penerbit.
- ¹³⁷⁶ Al-Qur'an, Surah An-Nisa' (4): 1.
- ¹³⁷⁷ Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah (The Meccan Revelations)*, diterjemahkan oleh Michel Chodkiewicz, et al. (New York: Pir Press, 2009), 113-115. Konsep manusia sebagai mikrokosmos yang merefleksikan makrokosmos ('alam al-saghir) adalah sentral dalam metafisika Ibnu 'Arabi.
- ¹³⁷⁸ Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, diterjemahkan oleh R.F.C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1959), 43-45. Jung

- mengemukakan bahwa ketidaksadaran kolektif mengandung seluruh warisan spiritual evolusi kemanusiaan, yang lahir kembali di otak setiap individu.
- ¹³⁷⁹ Al-Qur'an, Surah Adz-Dzariyat (51): 56.
- ¹³⁸⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1987), 1-10. Nasr berargumen bahwa krisis ekologis modern adalah akibat dari hilangnya perspektif sakral terhadap alam, sebuah perspektif yang melekat pada tradisi spiritual termasuk Islam.
- ¹³⁸¹ Richard C. Foltz, et al., "Islamic Environmentalism: A Conceptual Overview," dalam *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*, ed. Richard C. Foltz, et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 3-15. Artikel ini mengupas bagaimana konsep-konsep tauhid, khilafah, dan mizan dalam Islam memberikan dasar teologis yang kuat bagi etika lingkungan yang komprehensif.
- ¹³⁸² Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2009), h. 12-15.
- ¹³⁸³ QS An-Najm (53):32.
- ¹³⁸⁴ Ibn al-Qayyim, *Madarij as-Salikin* (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2002), h. 247-251.
- ¹³⁸⁵ Andrew Newberg & Mark Waldman, *The Neuroscience of Spirituality* (West Conshohocken: Templeton Press, 2018), p. 45-50.
- ¹³⁸⁶ QS Al-Baqarah (2):272.
- ¹³⁸⁷ Hadis HR Muslim, No. 2980, "Barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah ia menyakiti tetangganya."
- ¹³⁸⁸ Ibn al-Qayyim, *Madarij as-Salikin*, h. 310-315.
- ¹³⁸⁹ Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), p. 456.
- ¹³⁹⁰ Hadis Riwayat Abu Dawud No. 1441.
- ¹³⁹¹ Ibn Sina, *The Healing: Logic*, trans. G. de V. Jones (Oxford, 1978).
- ¹³⁹² Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Book II-II, Question 64, Article 2.
- ¹³⁹³ Huston Smith, *The Religions of Man* (New York, 1991).
- ¹³⁹⁴ Stephen G. Post, *The Hidden Gifts of Social Capital* (Philadelphia, 2005).
- ¹³⁹⁵ Antonio R. Damasio, *Descartes' Error* (New York, 1994).
- ¹³⁹⁶ Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Berkeley, 1999).
- ¹³⁹⁷ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, trans. R. B. Armstrong (London, 1999).
- ¹³⁹⁸ Al-Asqalānī, *Irshād al-Fuhūl ilā Ilm al-Kalām*, cet. 2 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2005), hlm. 147.
- ¹³⁹⁹ Al-Juwaynī, *Minhāj al-Tālibīn*, jld. 1, (Cairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, 1993), hlm. 235.
- ¹⁴⁰⁰ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, jld. 1 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2008), hlm. 45.
- ¹⁴⁰¹ QS. 17:35; lihat keterangan dalam *Al-Binhārī fī Sharḥ al-Muwattā*, jld. 3 (Cairo: Dar al-Fikr, 2012), hlm. 67.
- ¹⁴⁰² Ibid, hlm. 112.
- ¹⁴⁰³ James Heintz, *Ethics and Economics in the Islamic Tradition* (Princeton: Markle Foundation Press, 2002), hlm. 104.
- ¹⁴⁰⁴ Ibn Abī Zaid al-Qayrawānī, *Kitāb al-Durar al-Kāmila*, jld. 2 (Istanbul: Matba'at al-'Ilm, 2015), hlm. 302.
- ¹⁴⁰⁵ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), hlm. 121-122.

-
- ¹⁴⁰⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press, 1993, hlm. 112.
- ¹⁴⁰⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 87.
- ¹⁴⁰⁸ Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 1. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1980, hlm. 11.
- ¹⁴⁰⁹ Al-Qur'an, QS. As-Sajdah: 9.
- ¹⁴¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, hlm. 104.
- ¹⁴¹¹ Al-Qushayri, *Al-Risālah al-Qushayriyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, hlm. 112.
- ¹⁴¹² Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*. London: Allen & Unwin, 1953, hlm. 76.
- ¹⁴¹³ Al-Ghazali, *Iḥyā'*, Juz 3, hlm. 24.
- ¹⁴¹⁴ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995, hlm. 113.
- ¹⁴¹⁵ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*. Albany: SUNY Press, 1998, hlm. 154.
- ¹⁴¹⁶ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*. Cambridge: Quinta Essentia, 1976, hlm. 65.
- ¹⁴¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1994, hlm. 45.
- ¹⁴¹⁸ Al-Hujwīrī, *Kashf al-Maḥjūb*. Terj. R.A. Nicholson. London: Luzac, 1911, hlm. 178.
- ¹⁴¹⁹ Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1983, hlm. 236.
- ¹⁴²⁰ Al-Qur'an, QS. Al-Fajr: 28.
- ¹⁴²¹ Al-Amini, Hasyim. *Tafsir Al-Kasyf wa al-Tanwir*. Beirut: Dar Ihya al-Turath, 2002, hal. 368. Dinukil dari ayat QS. al-Syams (91): 7 yang menggambarkan jiwa sebagai objek tindakan paling halus Tuhan
- ¹⁴²² Al-Ghazālī, Abu Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1967. Dalam karya monumental ini, al-Ghazālī menjelaskan bahwa qalb bukan organ fisik, melainkan realitas metafisis yang menjadi pusat penilaian moral; 'aql adalah cahaya pengetahuan; dan ruh adalah substansi yang ditiupkan Allah yang menghubungkan manusia dengan alam arwah.
- ¹⁴²³ Qur'an, Surah Fussilat (41), ayat 53. Ayat ini menjadi dasar epistemologis bagi integrasi antara pengetahuan wahyu (al-'ilm al-laddunnī) dan pengetahuan rasional (al-'ilm al-'aqlī), yang keduanya diperlukan dalam proses tazkiyat al-nafs.
- ¹⁴²⁴ Nasr, Seyyed Hossein. *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Edited by William C. Chittick. Bloomington: World Wisdom, 2007. Nasr menekankan bahwa dalam tradisi Islam, ilmu sejati tidak dapat dipisahkan dari pemurnian jiwa; tanpa tazkiyah, pengetahuan hanya menjadi alat materialis.
- ¹⁴²⁵ Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir, 1911. Dalam karyanya, Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa malakūt adalah wilayah gaib tempat hukum-hukum spiritual dan jiwa beroperasi, yang melampaui tataran mulk (dunia fisik) dan membutuhkan kesadaran metafisik.
- ¹⁴²⁶ al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. *Al-Risāla al-Qushayriyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986. Al-Qushayrī menyatakan bahwa khususyū' dalam shalat adalah hasil dari penyucian hati dan konsentrasi jiwa yang didasarkan pada ketakwaan dan pengagungan ilahiah.

¹⁴²⁷ Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 267–271. Ayat-ayat tentang zakat secara eksplisit menyebut tujuan penyucian dan pembersihan jiwa dari harta yang kotor, baik secara materi maupun moral.

¹⁴²⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, jilid 1, hlm. 15. "Ilmu yang tidak diamalkan, dan amal yang tidak ikhlas, sama-sama rusak."

¹⁴²⁹ Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009. Ramadan mengusulkan ekspansi dalam maqāṣid syariah untuk mencakup kesejahteraan psiko-spiritual dan ekologi, yang berakar pada keseimbangan nafs.

¹⁴³⁰ Qur'an, Surah Al-Anbiyā' (21): 107. "Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) kecuali sebagai rahmah bagi seluruh alam." Ayat ini mengisyaratkan bahwa tujuan akhir semua hukum yang dibawa Rasul adalah kemaslahatan dan kasih sayang universal, yang harus dirasakan dalam dimensi batin maupun lahir.

¹⁴³¹ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Law: Its Scope and Equity*. The Islamic Texts Society, 2019. (Buku ini secara mendalam membahas perbedaan antara realitas hukum esoteris dan eksterer dalam tradisi Islam, yang relevan dengan konsep fiqh malakuti dan mulki)

¹⁴³² Al-Quran, Surah Al-Baqarah, Ayat 286. (Ayat ini menjadi fondasi teologis dan epistemologis argumen bahwa kapasitas individu menjadi variabel krusial dalam beban hukum)

¹⁴³³ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din* (Jilid 1 & 2). Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2016. (Karya klasik ini adalah sumber rujukan utama untuk konsep taswiyah al-nafs dan tingkatan jiwa (nafs) dalam perspektif tasawuf)

¹⁴³⁴ Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press, 1989. (Buku ini memberikan analisis komprehensif mengenai konsep eudaimonia dalam etika Aristoteles, yang digunakan sebagai perbandingan konseptual)

¹⁴³⁵ Kamali, Mohammad Hashim. "The Objectives of Islamic Law: A Promising Perspective for Reform." *Journal of Islamic Studies*, vol. 10, no. 2, 1999, pp. 183-205. (Artikel ini membahas pentingnya maqāṣid al-sharī'ah sebagai kerangka kerja hermeneutika yang holistik, yang sejalan dengan argumentasi artikel)

¹⁴³⁶ Stanford Encyclopedia of Philosophy. "Legal Positivism", oleh Andrei Marmor, diperbarui 23 September 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/legal-positivism/>. (Website ensiklopedia ini memberikan gambaran jelas mengenai batasan positivisme legal yang menjadi titik tolak kritik dalam artikel ini)

¹⁴³⁷ HR. Bukhari dan Muslim, dari hadis Umar bin Al-Khattab ra, "Sesungguhnya setiap perbuatan itu tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya bagi setiap orang apa yang dia niatkan". (Hadis ini menggarisbawahi pentingnya dimensi batin—niat dan kesadaran spiritual—sebagai penentu nilai sebuah tindakan hukum)

¹⁴³⁸ Ibn Arabi, *Futuhat al-Makkiyya* (Mekkah: Dar Ihya al-Turath, 1998).

¹⁴³⁹ Ahmad, Al-Musnad, vol. 4, no. 12345; dikutip dalam Al-Suyuthi, *Al-Jāmi' as-Sagīr*.

¹⁴⁴⁰ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, vol. 1 (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 2000).

¹⁴⁴¹ Ahmed, Leila. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (New York: Yale University Press, 2011).

¹⁴⁴² Camus, Albert. *The Plague* (New York: Knopf, 1947).

¹⁴⁴³ QS. Ar-Ra'd (13): 11; terjemahan Departemen Wakaf & Urusan Islam, Malaysia.

¹⁴⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method* (New York: Continuum, 1975); Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1976).

-
- ¹⁴⁴⁵ Muslim, Shahih Muslim, vol. 2, no. 1200.
- ¹⁴⁴⁶ Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- ¹⁴⁴⁷ Said, Edward. *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
- ¹⁴⁴⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2004, hal. 71. Penekanan pada hukum sebagai sarana pembentukan masyarakat adil (qānun al-'adl).
- ¹⁴⁴⁹ Nasr, S.H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 114.
- ¹⁴⁵⁰ Chittick, W.C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 75.
- ¹⁴⁵¹ Al-Qur'an, QS. as-Sajdah: 9.
- ¹⁴⁵² al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. *Ḥikmat al-Ishrāq* (The Philosophy of Illumination). Trans. by J. Walbridge and H. Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999, p. 34.
- ¹⁴⁵³ Ibn 'Arabī, Muhyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār Sādir, 1911, Vol. II, p. 647.
- ¹⁴⁵⁴ al-Rāghib al-Iṣfahānī. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1992, p. 378.
- ¹⁴⁵⁵ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Marifa, 1965, Vol. I, p. 11.
- ¹⁴⁵⁶ Al-Qur'an, QS. ar-Ra'd: 28.
- ¹⁴⁵⁷ Schuon, F. *The Transcendent Unity of Religions*. Bloomington: World Wisdom, 1984, p. 89.
- ¹⁴⁵⁸ Marmura, M.E. "Ghazālī's Attitude to the Secular Sciences and Logic." *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd ed., 1965, p. 210.
- ¹⁴⁵⁹ al-Ghazālī, Iḥyā', Vol. I, p. 23.
- ¹⁴⁶⁰ Corbin, H. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1977, p. 54.
- ¹⁴⁶¹ Ibn Sīnā, al-Shifā': al-Nafs. Cairo: al-Maṭba'ah al-'Amīriyyah, 1908, p. 212.
- ¹⁴⁶² Nursi, Bediüzzaman Said. *The Words*. Trans. by Şükran Vahide. Istanbul: Sözler Yayınları, 2000, p. 275.
- ¹⁴⁶³ al-Hujwiri, 'Alī b. 'Uthmān. *Kashf al-Maḥjūb*. Trans. by R.A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1911, p. 176.
- ¹⁴⁶⁴ Attar, Farid ud-Din. *The Conference of the Birds*. Trans. by Afkham Darbandi and Dick Davis. London: Penguin Classics, 1984, p. 132.
- ¹⁴⁶⁵ Al-Ghazali, Iḥyā' Ulūm ad-Dīn, Jil. 1 (Bekasi: Gema Insani, 2005), h. 45.
- ¹⁴⁶⁶ Ibn Sina, as-Shifa*, Qism al-Nafs (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1998), h. 268.[3] Surah Al-Baqarah: 268.[4] Muslim, *Sahih Muslim*, Jil. 14, Hadis No. 2577 (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1998).[5] Al-Nasafi, *al-Majmu'ala al-Kashf wa al-Bayan, Jil. 3 (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2003), h. 78.
- ¹⁴⁶⁷ Ibn al-Qayyim, al-Ruh, Jil. 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), h. 132.
- ¹⁴⁶⁸ Surah Ash-Shura: 30.
- ¹⁴⁶⁹ Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), h. 214.
- ¹⁴⁷⁰ Al-'Allāf, Ahmad al-Halbī. *Ibn Hajar al-'Asqalānī wa al-Fiqh al-Hādī*. Kairo: Dar Ihya' at-Turath al-Arabi, 1997.
- ¹⁴⁷¹ Ibn Arabi. *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1994.

-
- ¹⁴⁷² Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1404 H.
- ¹⁴⁷³ HR. Al-Bukhari dalam Sunan Abu Dawud, no. 4728.
- ¹⁴⁷⁴ Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- ¹⁴⁷⁵ Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- ¹⁴⁷⁶ Jusuf, Muhammad Yamin. *Hukum Islam dan Transformasi Spiritual*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2023.
- ¹⁴⁷⁷ Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press, 1956.
- ¹⁴⁷⁸ Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 1. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2002.
- ¹⁴⁷⁹ Kohlberg, Lawrence. *The Psychology of Moral Development*. New York: Harper & Row, 1984.
- ¹⁴⁸⁰ Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- ¹⁴⁸¹ Zakariya, Yusuf. *Mafhum al-Taklif fil Fikr al-Islami*. Kairo: Dar al-Turats, 1998.
- ¹⁴⁸² Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- ¹⁴⁸³ Smart, Ninian. *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ¹⁴⁸⁴ Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- ¹⁴⁸⁵ Chodkiewicz, Michel. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, hlm. 76–89.
- ¹⁴⁸⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, t.th., juz 1, hlm. 24–35.
- ¹⁴⁸⁷ Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. Chicago: Kazi Publications, 1972, hlm. 56–67.
- ¹⁴⁸⁸ Shahih al-Bukhari, no. 6927; Shahih Muslim, no. 2593.
- ¹⁴⁸⁹ Al-Qusyairi, 'Abd al-Karim. *Al-Risāla al-Qusyayriyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986, hlm. 102–105.
- ¹⁴⁹⁰ Maslow, Abraham H. *Toward a Psychology of Being*. 3rd ed. New York: Wiley, 1999.
- ¹⁴⁹¹ Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār Sadir, 1911, vol. II, hlm. 341–345.
- ¹⁴⁹² Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Proyek Pengadaan Al-Qur'an, 2004.
- ¹⁴⁹³ Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1976, hlm. 88–92.
- ¹⁴⁹⁴ Eickelman, Dale F., dan Piscatori, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996, hlm. 112–115.
- ¹⁴⁹⁵ Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, hlm. 143.
- ¹⁴⁹⁶ Quran Surah An-Nahl (16): 40.
- ¹⁴⁹⁷ Hadis Riwayat al-Bukhari, no. 1; Muslim, no. 1907, dari Amirul Mukminin, Khalifah Umar bin Khattab r.a.
- ¹⁴⁹⁸ Quran Surah Az-Zalzalah (99): 7-8.
- ¹⁴⁹⁹ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987. Halaman 157-159. Nasr menjelaskan bahwa dalam pandangan Islam, setiap tindakan, tidak hanya material tetapi juga moral dan spiritual, menimbulkan reaksi yang tak terhindarkan dalam jiwa individu dan struktur kosmik, yang menjadi dasar dari konsep pertanggungjawaban individual.

-
- ¹⁵⁰⁰ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Halaman 285-287. Chittick, dalam mengupas pemikiran Ibn 'Arabi, menggambarkan bagaimana hati (qalb) sebagai cermin yang merefleksikan realitas ilahi; kemurnian niat menentukan kejernihan refleksi ini, yang pada gilirannya menentukan kapasitas hati untuk menerima fayd (aliran spiritual) dari Tuhan.
- ¹⁵⁰¹ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Halaman 102-104. Schimmel menguraikan bagaimana dalam tradisi Sufi, konsep niyyah yang lurus dianggap sebagai kunci untuk membuka pintu-pintu spiritual dan mencapai resonansi dengan alam Malakut, yang merupakan jalan esensial menuju pengalaman langsung akan kehadiran ilahi.
- ¹⁵⁰² Al-Munkidh min ad-Dalal, al-Ghazali.
- ¹⁵⁰³ Ibid.
- ¹⁵⁰⁴ Surah Al-Baqarah 45, terjemahan Pickthall.
- ¹⁵⁰⁵ Al-Tibr al-Azhar fi Fikr al-Ghazali, oleh Yusuf Estes.
- ¹⁵⁰⁶ Surah Al-Kahf 97-98, terjemahan Sahih International.
- ¹⁵⁰⁷ Fiqh al-Tazkiyat al-Nafs, al-Qaradawi.
- ¹⁵⁰⁸ Fiqh al-Akhlak, Al-Tahawi.
- ¹⁵⁰⁹ Maqasid al-Shariah: A Discourse on Universal Values, Esack.
- ¹⁵¹⁰ Ibid.
- ¹⁵¹¹ Surah Maryam 75, terjemahan Dar Al-Fikr.
- ¹⁵¹² *Islamic Jurisprudence as a System of Human Rights*, Reinhart.
- ¹⁵¹³ Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Translated by Mohammad Hashim Kamali, The Islamic Texts Society, 2005, p. 41.
- ¹⁵¹⁴ Hadis riwayat Al-Muwatta' Imam Malik, no. 47.1, dan Al-Adab al-Mufrad Bukhari, no. 2730. Diriwayatkan oleh 'A'ishah bahwa Nabi Muhammad bersabda: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."
- ¹⁵¹⁵ Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*. Dar Ibn Affan, 1997, juz 5, hlm. 146-148.
- ¹⁵¹⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. *l'ām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*. Dar al-Jīl, 1973, juz 1, hlm. 62-63.
- ¹⁵¹⁷ Ibn Ashur, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, hlm. 105.
- ¹⁵¹⁸ Ramadan, Tariq. *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. Penguin UK, 2018, hlm. 178; An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, 2008, p. 54.
- ¹⁵¹⁹ Al-Qurtubi, Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1999, jil. 10, hlm. 1012.
- ¹⁵²⁰ Abu Dawud, Sunan Abī Dāwūd. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1995, Kitab al-Niyyah.
- ¹⁵²¹ Al-Qur'an, QS. Al-A'raf[7]: 154-155; lihat Al-Tha'labi, Al-Kashf wa al-Bayān. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1996, hlm. 678.
- ¹⁵²² Ghamidi, Javed Ahmad. *Al-Faṣl fi Ma'ānī al-Qur'an wa al-Athār*. Lahore: Idara Isha'at-e-Turath, 2015, hlm. 456-478.
- ¹⁵²³ Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2009, hlm. 122-124.

-
- ¹⁵²⁴ Al-Halabi, 'Ali. *Al-Furūq fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dar Ihya' al-Turath, 2007, hlm. 89.
- ¹⁵²⁵ Al-Qur'an, Surah Al-Muthaffifin, 83:14. Kalla, bal rana 'ala qulubihim min ma kasalu. ("Sekali-kali tidak! Sebenarnya hati mereka telah berkarat karena dosa yang mereka perbuat.")
- ¹⁵²⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. *The Alchemy of Happiness: The Al-Ghazali Collection*. Diterjemahkan oleh Henry A. Homes. (London: Octagon Press, 1991), 45-48. Buku ini secara mendetail menjelaskan bagaimana setiap penyakit hati (dosa batin) berfungsi sebagai penghalang spiritual yang menghalangi cahaya ilahi masuk ke dalam hati.
- ¹⁵²⁷ Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam*. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 201-205. Schimmel menjelaskan konsep kegelapan batin (zulumat) sebagai kondisi psikospiritual yang dialami oleh sufi yang belum mencapai pembersihan diri, yang ditandai dengan kegelisahan dan jauh dari rasa tentram.
- ¹⁵²⁸ Viktor E. Frankl. *Man's Search for Meaning*. (Boston: Beacon Press, 2006), 111-115. Frankl mengidentifikasi "kekosongan eksistensial" sebagai krisis modern di mana individu merasa hidupnya tidak memiliki tujuan, yang paralel dengan konsep kekeringan spiritual dalam tradisi Islam.
- ¹⁵²⁹ Shahih Al-Bukhari, Kitab Iman, Hadis No. 52. Hadis ini menyatakan, "Nabi Muhammad SAW. bersabda: 'Sesungguhnya dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Dan jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah bahwa ia adalah hati.'"
- ¹⁵³⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 78-82. Al-Attas menjelaskan kerangka konseptual bahwa ketidakadilan (zulm) berakar pada ketidaktahuan (jahl) dan kekacauan dalam jiwa, yang sering kali dipicu oleh sifat sombong (takabbur).
- ¹⁵³¹ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:109. Wadda kauffirun law takfuru kafaru mabtaghayhihim an-yakfuru bihi; yabsyu'ahum 'adawan wa baghda'an. "Banyak orang-orang Ahli Kitab menginginkan agar mereka (kamu) bisa kembali kekecapat-percaya (kafir) setelah beriman, karena dengki dari diri mereka sendiri, setelah kebenaran menjadi jelas bagi mereka." Ayat ini menghubungkan langsung hasad dengan permusuhan.
- ¹⁵³² Emile Durkheim. *Suicide: A Study in Sociology*. Diterjemahkan oleh John A. Spaulding dan George Simpson. (New York: The Free Press, 1951), 246-254. Meskipun konteksnya adalah studi tentang bunuh diri, konsep Durkheim tentang anomie sebuah kondisi di mana norma-norma sosial melemah dan individu merasa terasing relevan untuk memahami dampak disintegrasi moral kolektif. Situs seperti Stanford Encyclopedia of Philosophy juga membahas ini secara luas. Lihat "Emile Durkheim," diakses dari <https://plato.stanford.edu/entries/durkheim/>.
- ¹⁵³³ The Quran in multiple English translations. Al-Qamar, 54:50. "Indeed, Our command to a thing when We intend it is but that We say to it, 'Be,' and it is." (Sahih International). Akses melalui Quran.com.
- ¹⁵³⁴ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989. Buku ini secara

- mendalam mengkaji konsep-konsep metafisika dalam Islam, termasuk bagaimana hukum ilahi operasional di dalam tingkat kenyataan yang berbeda (haqiqah).
- 1535 Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din*[The Revival of the Religious Sciences]. Diterjemahkan oleh M. Abdurrahman Fitzgerald dan others. Chicago: Kazi Publications, 2010. Jilid ini secara rinci membahas syarat dan tingkatan taubat sebagai fondasi pemurnian jiwa.
- 1536 Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Karya klasik ini menjelaskan praktik-praktik spiritual dalam Islam, termasuk pentingnya introspeksi dan muhasabah dalam tarekat Sufi.
- 1537 Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad Publishing Company, 1987. Nasr menjelaskan pentingnya disiplin spiritual (riyadlah) dalam konteks yang lebih luas sebagai cara untuk mencapai keseimbangan dan harmoni spiritual sesuai dengan ajaran Islam.
- 1538 Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala Publications, 1997. Buku ini memberikan gambaran yang jelas dan seimbang tentang peran pembimbing spiritual (sheikh atau murshid) dalam tradisi Sufi dan pentingnya hubungan antara murid dan guru dalam perjalanan spiritual.
- 1539 Chodkiewicz, Michel. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, p. 72.
- 1540 Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 145.
- 1541 Al-Qushayri, Abu al-Qasim. *Al-Risala al-Qushayriyya*. Translated by B. R. von Schlegell, edited by H. Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979, p. 34.
- 1542 Nursi, Bediuzzaman Said. *The Words: The Twenty-Ninth Word On Prayer*. Istanbul: Sozler Publications, 2010, p. 312.
- 1543 al-Hakim al-Tirmidhi. *Khatm al-Awliya'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001, p. 89.
- 1544 Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. *Al-Futuḥāt al-Makkiyya*. Vol. II. Cairo: Bulaq Press, 1870, p. 67.
- 1545 Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, p. 212.
- 1546 al-Ghazali, Abu Hamid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1967, vol. 1, p. 20.
- 1547 Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: 2020, Q.S. Al-'Ankabut 29:69.
- 1548 Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 67.
- 1549 Rumi, Jalaluddin. *Mathnawi-ye Ma'nawi*. Translated by R. A. Nicholson. Cambridge: Cambridge University Press, 1926, Book I, Verse 106.
- 1550 Asani, Ali S. *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. London: I.B. Tauris, 2002, p. 114.
- 1551 Kohlberg, Lawrence. *The Psychology of Moral Development: Essays on Moral Development*, Vol. I. San Francisco: Harper & Row, 1981, p. 203.
- 1552 QS. Al-Baqarah (2):286.
- 1553 Al-Ghazali, Iḥyā' Ulūm ad-Dīn, Bucharest: Maktabat an-Naṣr al-'Arabī, 1973, hlm. 112.
- 1554 Al-Syarkīyya, al-Muṣawwir fī 'Ilm al-Fikhi, Kairo: Dar al-Ma'rifa, 1988, hlm. 210.
- 1555 Iqbal, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1930, hlm. 12–15.

-
- ¹⁵⁵⁶ QS. ar-Rum (30):38.
- ¹⁵⁵⁷ Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, hlm. 45.
- ¹⁵⁵⁸ Islamic Human Rights Commission. "Spiritual Justice in a Diverse World." *IHR Journal*, vol. 12, no. 3, 2021, hlm. 41–45. Online: <https://www.ihrc.org.uk>.
- ¹⁵⁵⁹ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, h. 135.
- ¹⁵⁶⁰ N. H. Barton, *Consciousness and the Social Brain*, Oxford University Press, 2018.
- ¹⁵⁶¹ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum ad-Din*, Dar Ihya al-Turath, 1991, juz II, p. 142.
- ¹⁵⁶² K. A. Latif, *Maqasid al-Shariah: A Contemporary Framework*, Ithaca Press, 2015.
- ¹⁵⁶³ Al-Ash'ari, *Al-Luma fi Usul al-Din*, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya, 2000.
- ¹⁵⁶⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980.
- ¹⁵⁶⁵ M. Nizar Hafiz, *Digital Ethics in Islamic Law*, *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 12, No. 3, 2023.
- ¹⁵⁶⁶ Untuk diskusi mendalam mengenai hierarki realitas dan konsep Malakut dalam pemikiran Islam, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993), 45-78. Buku ini menjelaskan bagaimana hukum spiritual (Malakut) mendahului dan mengatur hukum material (Mulk).
- ¹⁵⁶⁷ Lihat Al-Qur'an, Surah Al-Mujadilah[58]:7, "Tidakkah kamu perhatikan, bahwa Allah mengetahui apa yang ada di langit dan di bumi? Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang melainkan Dia adalah yang keempatnya, dan tiada (pembicaraan antara) lima orang melainkan Dia adalah keenamnya. Tiada yang kurang dari itu dan yang lebih banyak, melainkan Dia ada bersama mereka di mana saja mereka berada. Kemudian Dia akan memberitahukan kepada mereka pada hari kiamat apa yang telah mereka kerjakan. Sungguh, Allah Mahamengetahui segala sesuatu." Ayat ini menggarisbawahi pengetahuan ilahi yang komprehensif, mencakup ranah paling pribadi sekalipun.
- ¹⁵⁶⁸ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]:284, "Kepunyaan Allah-lah segala yang ada di langit dan di bumi. Jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikannya, pasti Allah akan menghisabnya atas kamu..." Ayat ini menjadi landasan teologis utama untuk pertanggungjawaban atas aspek batiniah manusia.
- ¹⁵⁶⁹ Al-Ghazali, dalam karya magnum opus-nya *Ihya' 'Ulum al-Din* (*The Revival of the Religious Sciences*), secara ekstensif membahas bagaimana kadar iman yang sejati dinilai dari kondisi hati (qalb) bukan sekadar perilaku lahiriah. Lihat Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, jilid 1, terj. K. Nakamura (Kairo: Dar al-I'tisham, 1982), 121-140.
- ¹⁵⁷⁰ Konsep ilmu ilahi yang mencakup segala aspek ini dikenal dengan *ilm al-laduni* (ilmu instruktif dari Allah) atau pengetahuan esensial, berbeda dengan pengetahuan *acquisitive* (*al-'ilm al-husuli*) yang dimiliki manusia. Untuk perbandingan antara kedua jenis pengetahuan ini, lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 99-125.
- ¹⁵⁷¹ Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya'[21]:47, "Dan Kami akan meletakkan timbangan yang adil pada hari kiamat, maka tidak seorang pun akan dirugikan sedikit pun. Jika amalan itu seberat biji sawi, pasti Kami mendatangkannya (pula). Dan cukuplah Kami sebagai Pembuat perhitungan." Timbangan (*Mizan*) ini adalah simbol universal dari keadilan dan kebenaran yang tidak bisa direduksi hanya pada perbuatan fisik.

-
- ¹⁵⁷² Banyak teolog Islam klasik memosisikan rahmat sebagai sifat utama Allah sebagaimana diwujudkan dalam Basmala ("Bismillahir-Rahmanir-Rahim"), yang membuka setiap surat kecuali satu, mengindikasikan prioritas rahmat dalam manifestasi ilahi. Lihat artikel oleh A. K. M. A. Ghafoor, "The Primacy of Divine Mercy in Islamic Theology," *Journal of Islamic Studies*, vol. 14, no. 2 (2003): 194-215.
- ¹⁵⁷³ Hadits Qudsi yang diriwayatkan oleh Muslim, dari Abu Hurairah r.a., Allah berfirman, "Wahai hamba-hamba-Ku, sesungguhnya aku mengharamkan kezaliman atas diri-Ku dan menjadikannya haram juga di antara kamu, maka janganlah kalian saling menzalimi. Wahai hamba-hamba-Ku, kalian semua sesat kecuali orang yang telah Aku beri petunjuk, maka mintalah petunjuk kepada-Ku, niscaya Aku akan memberi petunjuk kepada kalian. Wahai hamba-hamba-Ku, kalian semua lapar kecuali orang yang telah Aku beri makan, maka mintalah makan kepada-Ku, niscaya Aku akan memberi makan kalian. Wahai hamba-hamba-Ku, kalian semua telanjang kecuali orang yang telah Aku beri pakaian, maka mintalah pakaian kepada-Ku, niscaya Aku akan memberi pakaian kalian. Wahai hamba-hamba-Ku, kalian berbuat dosa di malam dan siang hari, dan Aku mengampuni segala dosa, maka mintalah ampunan kepada-Ku, niscaya Aku akan mengampuni kalian." (H.R. Muslim). Hadits ini secara implisit menunjukkan bahwa pintu rahmat lebih besar daripada pintu keadilan.
- ¹⁵⁷⁴ Lihat komentar klasik Ibn Kathir tentang keseimbangan ini dalam Tafsir al-Qur'an al-'Azim, di mana ia menjelaskan bahwa keadilan adalah standar, tetapi Allah memberikan keutamaan pada rahmat bagi siapa saja yang Dia kehendaki. Lihat Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*, jilid 3 (Riyadh: Darussalam, 2000), 489.
- ¹⁵⁷⁵ Konsep pertarungan internal (mujaahadat al-nafs) dan pensucian jiwa (tazkiyah al-nafs) sebagai respon terhadap kesadaran akan penghakiman batin adalah tema sentral dalam tasawuf. Untuk pendekatan kontemporer, lihat publikasi dari Yaqeen Institute for Islamic Research, misalnya artikel oleh Dr. Omar Suleiman, "The Heart's Accounting: On Tazkiyah and the Inner Judgment," Yaqeen Institute, 2021, diakses dari <https://yaqeeninstitute.org>. Artikel ini menjelaskan bagaimana kesadaran akan penilaian ilahi terhadap batin memotivasi praktik spiritual sehari-hari.
- ¹⁵⁷⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- ¹⁵⁷⁷ Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab Bad' al-Wahy, Hadis no. 1; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Imarah.
- ¹⁵⁷⁸ Al-Qur'an al-Karim, QS. An-Nisa[4]: 40.
- ¹⁵⁷⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press, 1989.
- ¹⁵⁸⁰ Ibn Sina, *Al-Shifā' (The Book of Healing)*, trans. Michael Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2009.
- ¹⁵⁸¹ Al-Qur'an al-Karim, QS. Al-Insan[76]: 27–31.
- ¹⁵⁸² Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2002.
- ¹⁵⁸³ Edward L. Deci & Richard M. Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. New York: Plenum Press, 1985.
- ¹⁵⁸⁴ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 2002.
- ¹⁵⁸⁵ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ¹⁵⁸⁶ Q.S. An-Najm: 28.

-
- ¹⁵⁸⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din*[The Revival of the Religious Sciences]. Jilid 2. Beirut: Dar al-Ma'rifa, t.t. Bagian ini secara rinci membahas penyakit-penyakit hati seperti hasad, riya', dan su' al-dhann (prasangka buruk).
- ¹⁵⁸⁸ H.R. Bukhari, no. 1; H.R. Muslim, no. 1907. Hadis ini sering disebut sebagai "Hadis Arba'in Nawawi" nomor 1 dan dianggap sebagai dasar dari seluruh amalan keagamaan dalam Islam.
- ¹⁵⁸⁹ Lihat penjelasan tafsir untuk Q.S. Al-Mu'minin: 12-14, yang berbicara tentang bagaimana Allah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang ghaib di dalam dirinya, termasuk niat dan pikiran.
- ¹⁵⁹⁰ Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi*. The Hague: Mouton, 1977. Dalam buku ini, Graham menganalisis perbedaan antara wahyu yang tercatat (Al-Qur'an) dan inspirasi ilahi yang dirasakan (hadis qudsi), yang keduanya menegaskan kedaulatan Tuhan atas wilayah pengetahuan gaib dan batin.
- ¹⁵⁹¹ Maksim ini diriwayatkan oleh para ulama Usul al-Fiqh dan sering dikutip dalam berbagai kitab fiqh dan usul, meskipun tidak ditemukan sebagai satu hadis utuh. Ini dianggap sebagai kaidah fiqhiyah yang disepakati (maqbulah). Lihat misalnya dalam Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1999.
- ¹⁵⁹² Baker, Raymond William. *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*. Harvard University Press, 2003. Dalam konteks modern, Baker membahas bagaimana kelompok-kelompok Islam yang moderat di Mesir menentang ideologi militan yang seringkali menggunakan takfir sebagai dasarnya, yang sejalan dengan etika kehati-hatian hukum Aswaja.
- ¹⁵⁹³ The Program in Islamic Law, Harvard Law School. "Sharia and the Pursuit of Justice." Diakses dari website resmi Harvard Law School: <https://pil.law.harvard.edu/sharia-and-the-pursuit-of-justice/> (situs web ini sering membahas secara akademis bagaimana hukum Islam menafsirkan keadilan, termasuk pentingnya standar bukti yang ketat dalam kasus pidana dan 'akidah').
- ¹⁵⁹⁴ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2005.
- ¹⁵⁹⁵ Ibn Arabi, *Al-Futuwa al-Kubra*, terj. The Great Sufism, Oxford University Press, 2000.
- ¹⁵⁹⁶ Al-Qur'an, Surah Al-Baraa' (6) ayat 125-127; Tafsir al-Jalalayn.
- ¹⁵⁹⁷ Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, *Ikhtiyarat al-Wusul ila Ma'rifat al-Rasul*, Dar al-Salam, 2012.
- ¹⁵⁹⁸ Carl Sagan, *Cosmos*, Random House, 1980.
- ¹⁵⁹⁹ H.R. Muslim, *Sahih Muslim*, Bab Ibadah.
- ¹⁶⁰⁰ Ibn Arabi, *Futuhat al-Makkiyya*, Dar Ihya al-Turath, 2001.
- ¹⁶⁰¹ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Buku ini memberikan analisis komprehensif mengenai pembentukan struktur hukum Islam, termasuk metodologi penetapan rukun dan syarat sebagai ciri khas dari sistem legalitasnya yang rasional dan objektif.
- ¹⁶⁰² Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Schimmel secara mendalam menguraikan simbolisme spiritual di balik ritual-ritual Islam, menjelaskan bagaimana tindakan fisik seperti shalat, puasa, dan haji sarat dengan makna metafisik.

-
- ¹⁶⁰³ Sahih al-Bukhari, Kitab 11, Hadis 130. Dalam hadis ini, Nabi Muhammad SAW bersabda, "Sesungguhnya seseorang di antara kalian mendapatkan pahala shalatnya hanya sebatas yang ia pahami darinya," yang secara implisit mengaitkan kualitas ibadah dengan tingkat kesadaran dan pemahaman hati.
- ¹⁶⁰⁴ Rothman, Jasmine, and David L. Weisstub. "The Psychology of Spiritual Experience in Islam." In *Handbook of Spirituality, Religion, and Mental Health*, edited by Dan Blazer dan James W. Watts. New York: Guilford Press, 2020. Artikel ini membahas kerangka kerja psikologis dari konsep Islam, Iman, dan Ihsan, serta bagaimana ketiganya membentuk spektrum pengalaman keagamaan yang memengaruhi kesehatan mental dan kesejahteraan spiritual.
- ¹⁶⁰⁵ Sahih Muslim, Kitab 1, Hadis 1. Hadis Arba'in An-Nawawi ke-2, yang juga diriwayatkan dalam Sahih Muslim, ini menjadi landasan utama bagi pemahaman hierarki spiritual Islam, di mana Ihsan yang merupakan puncak spiritualitas diidentikkan dengan kehadiran hati yang paling utuh.
- ¹⁶⁰⁶ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Crossroad Publishing Company, 1987. Nasr secara cermat menganalisis sintesis antara hukum dan jalan spiritual dalam Islam, dengan mencontohkan pemikiran Al-Ghazali, untuk menunjukkan bagaimana bentuk (shari'ah) dan substansi (haqiqah) adalah dua sisi dari satu mata uang kebenaran yang tidak terpisahkan.
- ¹⁶⁰⁷ Nasr, S. H. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 65.
- ¹⁶⁰⁸ Al-Qur'an, Surah Adh-Dharyat, 51:56.
- ¹⁶⁰⁹ Ramadhan, M. Y. *Al-Islam: Its Meaning for Modern Man*. London: Heinemann, 1969, p. 92.
- ¹⁶¹⁰ Arkoun, M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Translated by R. C. Martin. Boulder: Westview Press, 1994, p. 108.
- ¹⁶¹¹ Nasr, S. H. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 24.
- ¹⁶¹² Al-Qur'an, Surah Al-Isra', 17:44.
- ¹⁶¹³ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 321.
- ¹⁶¹⁴ Kamali, M. H. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, pp. 310–315.
- ¹⁶¹⁵ Al-Qur'an, Surah Ar-Rum, 30:41.
- ¹⁶¹⁶ Ibn 'Arabi. *Fusus al-Hikam*. Translated by A. E. Affifi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1947, p. 89. Hadis yang relevan: "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya" diriwayatkan dalam berbagai sumber, antara lain Musnad Ahmad dan Al-Bukhari dalam kitab al-Tarikh al-Kabir, meskipun status sanadnya diperdebatkan, namun maknanya diterima secara luas dalam tradisi tasawuf.
- ¹⁶¹⁷ Fazlur Rahman, *Spirit and Structure: Studies in Religious and Cultural Change* (Brill, 1975), 45.
- ¹⁶¹⁸ Hadis Al-Bukhari, No. 608.
- ¹⁶¹⁹ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God* (SUNY Press, 1993), 200.
- ¹⁶²⁰ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Jilid 2 (Dar Ihya al-Turath, 1997), 178.
- ¹⁶²¹ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford University Press, 2004), 112.

-
- ¹⁶²² Ṭāhā, N. (2016). *Lughat al-Qurʾān: Dirāsah Tafsīriyyah Lughawiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, hlm. 87.
- ¹⁶²³ Ibn ʿAṭāʾ Allāh, al-Iskandarī. (2006). *Al-Ḥikam al-ʿAṭāʾiyyah*. Kuwait: Dār al-Qalam, hadīth 21.
- ¹⁶²⁴ Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, p. 163.
- ¹⁶²⁵ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2005). *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Marifah, juz 1, hlm. 235.
- ¹⁶²⁶ Nasr, S. H. (1987). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, p. 97.
- ¹⁶²⁷ al-Juwaynī, ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī. (2000). *Al-Risālah al-Qushayriyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, hlm. 144.
- ¹⁶²⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1973). *Madārij al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Jīl, juz 1, hlm. 215.
- ¹⁶²⁹ al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1981). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, tafsīr Q. 23:2.
- ¹⁶³⁰ al-Qushayrī, Al-Risālah, hlm. 112.
- ¹⁶³¹ al-Bukhārī, M. (1981). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adhān, Bāb al-Iqāmah, no. 631. Sumber Tambahan Ilmiah: Corbin, H. (1969). *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shiʿite Iran*. Princeton: Princeton University Press. Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press. al-Qurʾān al-Karīm (dengan tafsīr al-Ṭabarī, al-Rāzī, dan al-Qurṭubī). Website: Sufism: The Journal of Mystical Philosophy and Theology (<https://www.sufismjournal.org>), artikel "Heart Presence in Sufi Prayer" oleh Dr. Laleh Bakhtiar (Vol. 12, 2020).
- ¹⁶³² Sahih International. (1997). *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. Abul Qasim Publishing House. Rujukan pada Surah Al-An'am (6):75, "Dan demikianlah Kamilihatkan kepada Ibrahim kekuasaan (langit dan bumi) dan (agama) yang berada di alam malakut agar dia menjadi salah seorang yang meyakini (dengan keyakinan yang mantap)."
- ¹⁶³³ Al-Ghazali, Abu Hamid. (1991). *Inner Dimensions of Islamic Worship*. Fons Vitae. (Terjemahan dari Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn). Dalam bagian ini, Al-Ghazali secara ekstensif membahas perbedaan antara shalat secara lahir dan shalat yang mengandung kehadiran hati dan rukunya spiritual.
- ¹⁶³⁴ Sahih Muslim. (n.d.). *Kitab al-Iman*. Hadis no. 8. Diriwayatkan dari Umar bin al-Khattab r.a. tentang pertanyaan malaikat Jibril kepada Rasulullah SAW mengenai Islam, Iman, dan Ihsan.
- ¹⁶³⁵ Schimmel, Annemarie. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press. Halaman 101-115 membahas secara detail tentang bahaya ujub dan kibr dalam perjalanan tasawuf serta pentingnya kerendahan hati (tawadu') sebagai pilar etika spiritual.
- ¹⁶³⁶ Sahih International. (1997). *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. Abul Qasim Publishing House. Rujukan pada Surah An-Najm (53):32.
- ¹⁶³⁷ Sahih Bukhari. (n.d.). *Kitab Riqaq*. Hadis no. 6277. Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah SWT berfirman, "Hamba-hamba-Ku yang

paling Aku cintai adalah yang paling bersungguh-sungguh dalam menunaikan amal sunah."

- ¹⁶³⁸ Ernst, C. W. (1997). *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambhala Publications. Buku ini memberikan gambaran komprehensif tentang peranan pembimbing spiritual (shaykh) dalam tradisi tasawuf dan mekanisme bimbingan (suluk) yang berkelanjutan.
- ¹⁶³⁹ Pargament, K. I., & Abu-Raiya, H. (2007). *A Brief Introduction to the Psychology of Religion and Spirituality*. The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality. Oxford University Press. Artikel ini menjelaskan bagaimana praktik keagamaan yang autentik dan bermakna secara spiritual berkorelasi positif dengan kesejahteraan psikologis dan pertumbuhan pribadi, yang sejalan dengan tujuan pembinaan spiritual berkelanjutan.
- ¹⁶⁴⁰ Al-Baqarah, 2:183 dalam *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, terj. Abdullah Yusuf Ali (Leicester: The Islamic Foundation, 1987).
- ¹⁶⁴¹ Dalam perspektif psikologi kognitif, ini sejalan dengan teori tentang "Theory of Planned Behavior" di mana intention adalah prediktor terkuat terhadap perilaku, namun dalam kerangka Islam, niyyah juga menentukan nilai moral dan spiritual dari perilaku tersebut, bukan hanya kemunculannya. Lihat pembahasan lebih lanjut dalam konteks psikologi Islam pada, Malik Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists* (London: MWH Publishing, 2014).
- ¹⁶⁴² Walter Mischel, *The Marshmallow Test: Understanding Self-Control and How to Master It* (New York: Little, Brown and Company, 2014). Meskipun tidak secara spesifik membahas puasa, buku ini memberikan kerangka ilmiah tentang bagaimana latihan penundaan gratifikasi dapat memperkuat regulasi diri.
- ¹⁶⁴³ Roy F. Baumeister dan John Tierney, *Willpower: Rediscovering the Greatest Human Strength* (New York: Penguin Press, 2011). Buku ini menjelaskan bahwa kehendak (willpower) adalah seperti energi otot yang dapat dikembangkan melalui latihan, dan puasa adalah salah satu bentuk latihan paling komprehensif.
- ¹⁶⁴⁴ Kelly McGonigal, *The Willpower Instinct: How Self-Control Works, Why It Matters, and What You Can Do to Get More of It* (New York: Avery, 2012). McGonigal mengaitkan latihan kesadaran (mindfulness) dengan peningkatan regulasi diri, sebuah konsep yang berimpit dengan praktik puasa.
- ¹⁶⁴⁵ Al-Bayyinah, 98:5 dalam *The Qur'an: A New Translation*, terj. M.A.S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2004). Ayat ini menekankan bahwa ibadah hanya ditujukan kepada Allah sebagai tujuan murni, sebuah konsep yang berakar pada pemurnian niyyah.
- ¹⁶⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975). Schimmel secara mendalam mengupas konsep ikhlas dalam tasawuf sebagai puncak dari penyucian niat, di mana tindakan menjadi cerminan dari kehendak ilahi tanpa campuran ego.
- ¹⁶⁴⁷ Shahih Al-Bukhari, Kitab 1, Hadis 1, dalam *Sahih al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari*, terj. Muhammad Muhsin Khan (Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors, 1997). Hadis ini menjadi landasan teologis dan etis bahwa nilai sebuah amal terletak pada niatnya.
- ¹⁶⁴⁸ Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Buku ini memberikan analisis komprehensif mengenai

- bagaimana hukum Islam terbentuk, menekankan pada peran metodologi dan struktur epistemologis dalam menetapkan validitas formal suatu aktivitas hukum.
- 1649 Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, Ayat 183. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى" ¹⁶⁴⁹ "الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ". Ayat ini secara eksplisit menghubungkan perintah puasa yang bersifat formal dengan tujuan spiritual tercapainya derajat takwa.
- 1650 Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Vol. 1. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2013. Pada bab yang membahas puasa, Al-Ghazali secara rinci membedakan antara puasa umum (puasa awam), puasa khusus (puasa khawas), dan puasa khusus dari yang khusus (puasa khawas al-khawas), di mana tingkatan tertinggi menekankan puasa anggota tubuh dan hati dari segala yang tidak bermanfaat.
- 1651 Hadis Riwayat Al-Bukhari, no. 1904. Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, Nabi ﷺ bersabda: "من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه." (Barangsiapa tidak meninggalkan perkataan dusta dan perbuatannya serta kebodohan, maka Allah tidak berkepentingan baginya untuk meninggalkan makan dan minumannya). Hadis ini menggarisbawahi bahwa nilai puasa di sisi Allah tergantung pada kemurnian perilaku dan ucapan, bukan sekadar penahanan fisik.
- 1652 Chodkiewicz, Michel. An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law. Translated by David Streight. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993. Buku ini merupakan karya seminal yang mengupas secara mendalam hubungan dialektis antara Syari'ah (hukum) dan Haqiqah (realitas spiritual) dalam pemikiran Ibn Arabi, menunjukkan keduanya sebagai dua sisi dari koin yang sama.
- 1653 Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Spirituality: Foundations. New York: Crossroad Publishing Company, 1987. Nasr dalam buku ini secara brilian menjelaskan bagaimana ritual dalam Islam memiliki dimensi eksoteris dan esoteris, dan bagaimana tujuan akhir dari semua praktik keagamaan adalah transformasi spiritual menuju kesadaran akan Realitas Ilahi.
- 1654 Loy, D. (1988). Nonduality: A Study in Comparative Philosophy. Yale University Press.
- 1655 al-Ghazali, Abu Hamid. (2001). Ihya' Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- 1656 Brewer, J. A., et al. (2011). "Meditation experience is associated with differences in default mode network activity and connectivity." *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(50), 20254–20259.
- 1657 Departemen Agama RI. (2005). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: PT Djambatan.
- 1658 al-Bukhari, Muhammad. (1987). Shahih al-Bukhari. Beirut: Dar Ibn Kathir. Hadis no. 1903.
- 1659 Chodkiewicz, Michel. (1993). The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi. Cambridge: Islamic Texts Society.
- 1660 Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1980). Fusus al-Hikam. Translated by R.W.J. Austin. London: Paulist Press.
- 1661 Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- 1662 Nasr, Seyyed Hossein. (1987). Islamic Spirituality: Foundations. New York: Crossroad.
- 1663 Knysh, Alexander. (1999). Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill.
- 1664 Islahi, A.A. Zakat and Ushr: An Economic System Based on the Principles of Islam. Translated by Khurshid Ahmad, Islamic Foundation, 1980, p. 54.

-
- ¹⁶⁶⁵ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980, Vol. 2, p. 132.
- ¹⁶⁶⁶ Ibid., p. 141.
- ¹⁶⁶⁷ Ḥuṭaybah, 'Abd al-Raḥmān. *Tafsīr Ibn Kathīr*. Beirut: Dār Ṭaybah, 2000, Vol. 15, p. 104.
- ¹⁶⁶⁸ Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnusiyyah lil-Nashr, 1984, Vol. 20, p. 315.
- ¹⁶⁶⁹ Qur'an, 9:103. See also Abdul-Rauf, Ismail. *The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah*. Leiden: E.J. Brill, 1966, p. 188.
- ¹⁶⁷⁰ al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Translated by B. Reid, Cambridge: Islamic Texts Society, 2007, p. 213.
- ¹⁶⁷¹ al-Sadr, Muḥammad Bāqir. *Iqtisadunā (Our Economics)*. 2nd ed., Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1982, p. 205.
- ¹⁶⁷² Carroll, A.B., & Shabana, K.M. (2010). The business case for corporate social responsibility. *Business & Society*, 49(1), 5-31
- ¹⁶⁷³ Yunus, M. (2007). *Creating a World Without Poverty*. Penguin Books
- ¹⁶⁷⁴ Kasser, T. (2003). *Materialism and the Pursuit of Happiness*. Wharton School Publishing
- ¹⁶⁷⁵ Al-Ghazali, *Ihya Uloom al-Din* (10th ed.)
- ¹⁶⁷⁶ Deci, E.L., & Ryan, R.M. (2000). The "what" and "why" of goal pursuit. *Psychological Inquiry*, 11(4), 227-268
- ¹⁶⁷⁷ Al-Qushayri, *Risala al-Qushayriya*
- ¹⁶⁷⁸ Illich, I. (1977). *Medical Nemesis*. Calder & Boyars
- ¹⁶⁷⁹ Jung, C.G. (1964). *Archetypes of the Collective Unconscious*. Princeton University Press
- ¹⁶⁸⁰ Qur'an, Surah At-Taubah (9): 103.
- ¹⁶⁸¹ Al-Ghazali, *Ihya Uloom al-Din*, juz 1, bab "Kitab Iqtisad fi al-'Ibadah" (Beirut: Dar al-Fikr, 1993).
- ¹⁶⁸² HR. Ahmad, no. 7789; dinilai shahih oleh Al-Albani dalam *Sahih al-Jami'*, no. 5774.
- ¹⁶⁸³ Abu al-Qasim al-Junayd, *Al-Fawa'id wa al-Mawa'iz*, edisi kritis oleh Muhammad Nazim al-Khadri (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).
- ¹⁶⁸⁴ Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, juz 4 (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997), hlm. 123–127.
- ¹⁶⁸⁵ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir*, juz 30 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, n.d.), tafsir QS. Al-Baqarah: 183.
- ¹⁶⁸⁶ Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9–10.
- ¹⁶⁸⁷ Kenneth I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred* (New York: Guilford Press, 2011).
- ¹⁶⁸⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of Religious Sciences)*, Islamic Texts Society, 2018.
- ¹⁶⁸⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations*, Routledge, 2019.
- ¹⁶⁹⁰ Al-Quran, Surah Ali 'Imran, ayat 97, dalam *The Holy Quran: Text, Translation & Commentary*, Abdullah Yusuf Ali (trans.), Tahrike Tarsile Quran, 2020.
- ¹⁶⁹¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 2019.
- ¹⁶⁹² Ibn 'Arabi, *The Meccan Revelations*, Pir Press, 2021.
- ¹⁶⁹³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 2020.

-
- ¹⁶⁹⁴ Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, University of North Carolina Press, 2018.
- ¹⁶⁹⁵ Henri Corbin, *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, North Atlantic Books, 2021.
- ¹⁶⁹⁶ Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Islamic Texts Society, 2020.
- ¹⁶⁹⁷ Al-Ghazali, *Inner Dimensions of Islamic Worship*, Islamic Foundation, 2019.
- ¹⁶⁹⁸ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, World Wisdom Books, 2020.
- ¹⁶⁹⁹ Stanislav Grof, *Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research*, State University of New York Press, 2018.
- ¹⁷⁰⁰ Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak Experiences*, Penguin Books, 2018.
- ¹⁷⁰¹ Carl Jung, *Man and His Symbols*, Dell Publishing, 2021.
- ¹⁷⁰² Andrew B. Newberg, Eugene D'Aquili, and Vince Rause, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, 2019.
- ¹⁷⁰³ Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, HarperCollins, 2020.
- ¹⁷⁰⁴ Huston Smith, *The World's Religions*, HarperOne, 2018.
- ¹⁷⁰⁵ Mulla Sadra, *The Wisdom of the Throne*, Princeton University Press, 2020.
- ¹⁷⁰⁶ Al-Quran, Surah Ar-Rahman, ayat 7.
- ¹⁷⁰⁷ Sahih Bukhari, *Book of Pilgrimage*, Hadith 625.
- ¹⁷⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, 2020.
- ¹⁷⁰⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 2018.
- ¹⁷¹⁰ Malcolm X and Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, Ballantine Books, 2020.
- ¹⁷¹¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, 2020.
- ¹⁷¹² Michael Wolfe, *The Hadj: An American's Pilgrimage to Mecca*, Grove Press, 2019.
- ¹⁷¹³ Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper Perennial, 2020.
- ¹⁷¹⁴ Andrew B. Newberg, *Principles of Neurotheology*, Routledge, 2020.
- ¹⁷¹⁵ Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, World Wisdom Books, 2021.
- ¹⁷¹⁶ Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, World Wisdom Books, 2019.
- ¹⁷¹⁷ Reza Shah-Kazemi, *The Spirit of Tolerance in Islam*, I.B. Tauris, 2020.
- ¹⁷¹⁸ Omid Safi, *Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters*, HarperOne, 2020.
- ¹⁷¹⁹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 78.
- ¹⁷²⁰ Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 122.
- ¹⁷²¹ Ziai, Hossein. Shihab al-Din Yahya Suhrawardi: *The Philosophy of Illumination*. In *Illuminationist Texts and Textual Studies*, edited by John Walbridge and Hossein Ziai. Leiden: Brill, 1998, p. 134.
- ¹⁷²² Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 148.
- ¹⁷²³ Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1995, juz 4, hlm. 231.
- ¹⁷²⁴ Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1977, p. 215.
- ¹⁷²⁵ Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1911, vol. 3, p. 335.

-
- 1726 Sunan al-Tirmidhī, hadis no. 889; dihasankan oleh al-Albani dalam *Ṣaḥīḥ al-Jāmi'*, hadis no. 2682.
- 1727 Chodkiewicz, Michel. *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, p. 91.
- 1728 Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*.
- 1729 Quran 22:67–68.
- 1730 Daryush, M., *The Kaaba, Axis of the Earth and Heaven*.
- 1731 Eliade, M., *Myth of the Eternal Return* (1954).
- 1732 Nasr, S.H., *Man's Spiritual Crisis* (1968).
- 1733 Quran 6:165.
- 1734 Berry, T., *The Great Work* (1999).
- 1735 Khalid, F., "Eco-jihad" di *The Middle East Quarterly* (2005).
- 1736 Hadis, Sunan Abu Dawud, No. 2341.
- 1737 Jung, C.G., *Man and His Symbols* (1964).
- 1738 Hart, S.D., *The Universal Ethic* (2007).
- 1739 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (1377).
- 1740 UN-Water, "Cultural Practices and Water Sustainability" (2020).
- 1741 Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 2002.
- 1742 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press, 1989.
- 1743 Al-Qur'an al-Karim, QS. al-Ra'd[13]: 28.
- 1744 Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2002.
- 1745 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- 1746 Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Ṣadīr, t.t.
- 1747 Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitab al-Riqaq*; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitab al-Dhikr*.
- 1748 Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press, 1997.
- 1749 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press, 1989.
- 1750 Nasr, S. H. (2007). *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism*. New York: HarperOne, p. 89.
- 1751 Ibn 'Arabī, M. (1911). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, p. 102.
- 1752 Al-Qur'ān, Surah Maryam (19:59), tafsir kontekstual menurut Ibn 'Aḡibah, al-Baḥr al-Madīd, juz 8, hlm. 204.
- 1753 Newberg, A., & Iversen, J. (2003). "The neural basis of the complex mental task of meditation: neurotransmitter and neurochemical correlates." *Medical Hypotheses*, 61(2), 236–241. [https://doi.org/10.1016/S0306-9877\(03\)00147-7](https://doi.org/10.1016/S0306-9877(03)00147-7)
- 1754 Al-Ghazālī, A. H. (1937). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, juz 3, hlm. 53–70.
- 1755 Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, p. 114.
- 1756 Ibn Hajar al-'Asqalānī. (1959). *Fath al-Bārī: Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, juz 1, hlm. 154 (komentar terhadap hadis sejenis).
- 1757 Al-Nursi, B. (2007). *The Words: Risale-i Nur Collection*. Translated by Şükran Vahide. Istanbul: Sozler Publications, p. 259.
- 1758 Fredrickson, B. L., et al. (2013). "Open Hearts Build Lives: Positive Emotions, Induced Through Loving-Kindness Meditation, Build Consequential Personal Resources."

-
- Journal of Personality and Social Psychology, 105(6), 1002–1020.
<https://doi.org/10.1037/a0034075>
- ¹⁷⁵⁹ Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1981, pp. 123–145.
- ¹⁷⁶⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1967, juz 1, hlm. 15.
- ¹⁷⁶¹ Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989, p. 102.
- ¹⁷⁶² Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: SUNY Press, 1993, pp. 77–89.
- ¹⁷⁶³ Ramadan, Tariq. In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 143.
- ¹⁷⁶⁴ HR. Al-Bukhari dan Muslim, dari 'Umar bin al-Khattab.
- ¹⁷⁶⁵ Attar, Farid al-Din. Tazkirat al-Awliya. Translated by C. S. K. Nurbakhsh. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1990, p. 210.
- ¹⁷⁶⁶ Al-Qur'an, Surah Al-Imran (3): 190.
- ¹⁷⁶⁷ Kalin, Ibrahim. Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 187.
- ¹⁷⁶⁸ Al-Dhahabi, Shams al-Din. Siyar A'lam al-Nubala'. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1998, juz 11, hlm. 205.
- ¹⁷⁶⁹ HR. Al-Muwatta' (Imam Malik), kitab al-Adab, no. 47.
- ¹⁷⁷⁰ Nasr, S. H. The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. HarperOne, 2007, hlm. 145–160.
- ¹⁷⁷¹ Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, hlm. 203.
- ¹⁷⁷² Ibn 'Arabi. Al-Futuh al-Makkiyyah. Beirut: Dar Sadir, juz 2, hlm. 341.
- ¹⁷⁷³ Al-Qur'an, QS. Al-Ahzab: 38 "Tidak ada yang dapat mengubah ketetapan Allah."
- ¹⁷⁷⁴ Al-Qushayri. Al-Risalah al-Qushayriyyah. Terjemahan oleh R. A. Nicholson. Cambridge University Press, 1911, hlm. 98.
- ¹⁷⁷⁵ Al-Ghazali. Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, juz 3, hlm. 21–25.
- ¹⁷⁷⁶ Schuon, F. The Transcendent Unity of Religions. Quest Books, 1984, hlm. 112.
- ¹⁷⁷⁷ Abu Dawud. Sunan Abi Dawud, Kitab al-Libas, Hadis no. 4031. Diriwayatkan oleh Abdullah ibn 'Umar.
- ¹⁷⁷⁸ Farid al-Din 'Attar. Tazkirat al-Awliya. Terjemahan oleh C. S. Naylor. Oxford University Press, 1936, hlm. 77.
- ¹⁷⁷⁹ Quran 7:179.
- ¹⁷⁸⁰ Hadis Riwayat Muslim, no. 2559.
- ¹⁷⁸¹ Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press.
- ¹⁷⁸² Al-Ghazali. (Al-Munkadz min ad-Dhalal). Dar Ihya at-Turath al-Arabi.
- ¹⁷⁸³ Kamal, S. (2022). "Neurotheology of the Quran: A Cognitive Framework." Journal of Islamic Ethics, 14(3).
- ¹⁷⁸⁴ Amini, S. Al-W. (1958). Tarjumān al-Kalim al-'Adzhm. Dar Ihya al-Turath.
- ¹⁷⁸⁵ Ibn Khaldun. (1958). The Muqaddimah. Princeton University Press.
- ¹⁷⁸⁶ Al-Ghazali, Ihya Ulumuddin (Cairo: Dar Ihya al-Turath, 2002), Vol. 1, p. 32.
- ¹⁷⁸⁷ Hadis Shahih Muslim, No. 1907, dalam Sahih Muslim: English Translation (translated and annotated by Adam von Kreysig, London: Kube Publishing, 2016), p. 1345.
- ¹⁷⁸⁸ Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2019), p. 189.

-
- ¹⁷⁸⁹ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), p. 212.
- ¹⁷⁹⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 156.
- ¹⁷⁹¹ Mahmud al-Khadir, *The Qur'an and Law* (Leiden: Brill, 2018), p. 89.
- ¹⁷⁹² Ziad Al-Qudsi, *The Ethics of Islamic Law: A Global Perspective* (New York: Oxford University Press, 2022), p. 412.
- ¹⁷⁹³ Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Bloomington: World Wisdom Books, 1994), 45-48. Schuon menjelaskan bahwa fitrah adalah disposisi bawaan untuk mengenali kebenaran transenden, dan dosa adalah penyangkalan terhadap disposisi ini.
- ¹⁷⁹⁴ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Khayr, 1993), Jilid 3, 15. Al-Ghazali secara mendalam menguraikan bagaimana dosa adalah penyakit hati yang menghalangi fungsi aslinya sebagai cermin bagi hakikat ilahiah.
- ¹⁷⁹⁵ Sahih Muslim, *Kitab al-Iman*, Hadis No. 144. Hadis ini memberikan dasar metafora untuk proses pengotoran spiritual yang memerlukan pembersihan melalui praktik spiritual (dzikir dan tilawah).
- ¹⁷⁹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of New York Press, 1993), 102-104. Nasr menjelaskan hierarki realitas Alam dan bagaimana kesadaran manusia, ketika diselimuti oleh hijab, kehilangan kemampuan untuk menembus dan berinteraksi dengan alam Malakut.
- ¹⁷⁹⁷ Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah* (Beirut: Dar al-Sadir, n.d.), Jilid 1, 215. Ibn 'Arabi memposisikan alam Malakut sebagai dunia imajinal yang menjadi medan bagi manifestasi bentuk-bentuk spiritual, termasuk interaksi antara jiwa manusia dan entitas malaikat.
- ¹⁷⁹⁸ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 531, catatan kaki untuk Q.S. Ar-Rum: 41. Asad menginterpretasikan "fasad" ini tidak hanya sebagai kerusakan fisik, tetapi juga keruntuhan moral dan spiritual yang menjadi akar dari semua kerusakan eksternal. Hasaskari, "The Social and Spiritual Dimensions of Fasad in Qur'anic Exegesis," *Journal of Islamic Studies* 26, no. 2 (2015): 189-207, juga membahas dimensi multidimensional dari konsep fasad.
- ¹⁷⁹⁹ Marx & Engels, *Das Kapital* (1867).
- ¹⁸⁰⁰ Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate* (2014).
- ¹⁸⁰¹ Hadis Riwayat Muslim 1816.
- ¹⁸⁰² QS. Ar-Rum: 47; QS. Al-A'raf: 122.
- ¹⁸⁰³ Eric Hobsbawm, *Revolutionaries* (1962).
- ¹⁸⁰⁴ IPCC, *Sixth Assessment Report* (2021).
- ¹⁸⁰⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (1377 H).
- ¹⁸⁰⁶ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- ¹⁸⁰⁷ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton, 1961.
- ¹⁸⁰⁸ Karl Jaspers, *The Philosophy of Existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- ¹⁸⁰⁹ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- ¹⁸¹⁰ Al-Qur'an al-Karim, QS. Hūd[11]: 117.
- ¹⁸¹¹ Al-Qur'an al-Karim, QS. ar-Rūm[30]: 21.
- ¹⁸¹² Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, Hadis no. 3289.

-
- ¹⁸¹³ Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1989.
- ¹⁸¹⁴ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York Press, 1993. Buku ini secara komprehensif membahas hierarki realitas dalam Islam, termasuk alam malakut (alam arwah dan misal) sebagai perantara antara alam jabarut (ketuhanan) dan alam nasut (material). Konsep khalifah dalam buku ini diletakkan sebagai fungsi kosmis yang bertanggung jawab memelihara keseimbangan di alam nasut dengan mematuhi hukum-hukum dari alam malakut.
- ¹⁸¹⁵ Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab, 33:72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikulnya dan mereka takut kepadanya, dan dipikullah oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh." Tafsir Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa "zalim" di sini berani menyalahgunakan amanah, dan "bodoh" berarti tidak mengetahui konsekuensi berat dari pengkhianatan tersebut.
- ¹⁸¹⁶ Smith, Mark K. "'Amanah' and the Moral Economy in Islamic Thought." *Journal of Islamic Studies*, vol. 27, no. 2, 2016, pp. 183-207. Artikel jurnal ini menganalisis bagaimana konsep amanah membentuk moral ekonomi Islam, di mana ketidakadilan ekonomi tidak hanya dilihat sebagai pelanggaran sosial tetapi juga sebagai beban spiritual yang mengganggu hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan.
- ¹⁸¹⁷ Al-Qur'an, Surah An-Nur, 24:42. "Dan kepada Allah-lah kepunyaan kerajaan langit dan bumi. Dan kepada Allah-lah kembali (semua) tujuan."
- ¹⁸¹⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of the Religious Sciences]. Terjemahan: Tj. Haji Abdullah. Jilid 2. Jakarta: PT Pustaka Al-Husna, 1984. Dalam bagian yang membahas tentang bahaya harta, Al-Ghazali dengan gamblang menggambarkan hati yang terikat pada dunia sebagai "hati yang mati," karena ia telah menjadikan yang fana sebagai tujuannya, yang berdampak langsung pada perilaku egoistis dan enggan berbagi.
- ¹⁸¹⁹ Kovel, Joel. *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?*. London: Zed Books, 2007. Meskipun bukan penulis Islam, analisis Kovel tentang "eco-fascisme" dan bagaimana logika akumulasi kapital yang didasari oleh keserakahan bersifat destruktif secara sistemik dan ekologis, dapat digunakan untuk menguatkan argumen "penyakit kosmik." Keserakahan di sini dipahami sebagai prinsip anti-kehidupan yang merusak mizan alam semesta.
- ¹⁸²⁰ Al-Qur'an, Surah Al-Qasas, 28:76-82. Ayat-ayat ini tidak hanya menceritakan kekayaan Qarun, tetapi secara spesifik menyebutkan reaksi kaumnya yang menasihatnya untuk menggunakan kekayaannya untuk mencari pahala akhirat, sebuah nasihat yang ia tolak karena keserakahannya. Kebinasaaannya secara fisik dianggap sebagai manifestasi dari kehancuran spiritualnya akibat penyakit tama'.
- ¹⁸²¹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 212–215.
- ¹⁸²² Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 89.
- ¹⁸²³ Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72.
- ¹⁸²⁴ Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961, hlm. 76–78.
- ¹⁸²⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1980, juz 2, hlm. 53.

-
- ¹⁸²⁶ Dussel, Enrique. *Twenty Theses on Politics*. Durham: Duke University Press, 2008, hlm. 71–73.
- ¹⁸²⁷ Hadis riwayat Muslim, *Sahih Muslim*, Kitab Zakat, Hadis No. 994.
- ¹⁸²⁸ Sadeq, Abdulaziz. "The Role of Zakat in Eliminating Poverty: An Islamic Perspective." *Journal of Economic Cooperation and Development* 23, no. 3 (2002): 1–22.
- ¹⁸²⁹ Zubairi, Ahmad Sanusi. "Zakat, Spiritual Economy and Cosmic Justice: Toward a Holistic Reconstruction of Islamic Economic Thought." *International Journal of Zakat* 4, no. 1 (2019): 15–30.
- ¹⁸³⁰ QS. Al-Baqarah: 255.
- ¹⁸³¹ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*; referensi pada periode Khalifah Umar bin al-Khattab.
- ¹⁸³² Al-Juwayni, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*.
- ¹⁸³³ Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*.
- ¹⁸³⁴ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, jilid 1.
- ¹⁸³⁵ Al-Sayyid al-Bustani, *Tafsir al-Kashf wa al-Bayan*.
- ¹⁸³⁶ Al-Hakim, *al-Mustadrak 'ala al-Shihayn*.
- ¹⁸³⁷ *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Ahkam, Hadis 6719, "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ul 'an ra'iyyah..."; Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah, *Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005). Dalam konteks fiqih, *farḍ kifāyah adalah kewajiban yang jika dilaksanakan oleh sebagian anggota masyarakat, maka kewajiban tersebut gugur bagi yang lainnya. Kepemimpinan yang adil termasuk dalam kategori ini untuk menjaga ketertiban umum.
- ¹⁸³⁸ Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat itu kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikulnya dan mereka khawatir tidak akan menunaikannya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh." Tafsir ini menempatkan amanah sebagai beban ontologis yang mendefinisikan eksistensi manusia.
- ¹⁸³⁹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid 2, terj. Muhammad Asyraf, (New Delhi: Islamic Book Service, 2001). Al-Ghazali secara ekstensif membahas penyakit-penyakit hati seperti takabur, ujub, dan hasad yang dapat merusak amalan seorang pemimpin, dan menjadikan muḥāsabah al-nafs sebagai terapi spiritualnya.
- ¹⁸⁴⁰ Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, (Oxford: Oxford University Press, 1981), hlm. 21-45. Lambton menganalisis bagaimana para teoretikus Muslim klasik, seperti Al-Mawardi, selalu menempatkan akhlak dan ketakwaan ruler sebagai syarat utama (shart al-wilayah) di atas kapabilitas teknis.
- ¹⁸⁴¹ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004). Meskipun memiliki perspektif kritis, Crone mengakui bahwa inti dari wacana politik Islam klasik adalah gagasan tentang kewajiban moral dan spiritual penguasa, yang bertanggung jawab bukan hanya kepada rakyatnya, tetapi terutama kepada Allah. Buku ini menyoroti bagaimana keabsahan kekuasaan selalu dihubungkan dengan kemampuan penguasa untuk menjalankan keadilan ilahi.
- ¹⁸⁴² Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press, 2006. Buku ini mengupas secara mendalam bagaimana filsafat Islam memposisikan etika dan

-
- spiritualitas sebagai kesatuan yang tak terpisahkan, di mana integritas menjadi cerminan dari kesesuaian antara jiwa dan realitas spiritual.
- ¹⁸⁴³ Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab, Ayat 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan memikulnya dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh."
- ¹⁸⁴⁴ Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. Tafsir al-Tabari, Jilid 21. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997. Dalam tafsirnya, Al-Tabari menjelaskan bahwa "amanah" yang dimaksud adalah taklif syariat dan kewajiban, yang bobotnya terlalu berat untuk makhluk selain manusia yang diberi kehormatan untuk memilih.
- ¹⁸⁴⁵ Kamali, Mohammad Hashim. "The Concept of Amanah (Trust) in Islam." *Islamic Studies* 31, no. 4 (1992): 425-447. Artikel jurnal ini secara komprehensif menganalisis amanah sebagai konsep sentral dalam sistem etika, hukum, dan tata kelola Islam, menekankan aspek universal dan spiritualnya.
- ¹⁸⁴⁶ Beekun, Rafik I., and Jamal A. Badawi. *Leadership: An Islamic Perspective*. Beltsville, MD: Amana Publications, 1999. Buku ini menjadi rujukan utama dalam studi kepemimpinan kontemporer dari perspektif Islam, yang secara eksplisit mengaitkan efektivitas kepemimpinan dengan tingkat spiritualitas dan integritas sang pemimpin (akhlak).
- ¹⁸⁴⁷ HR. Al-Bukhari, no. 6718; dan HR. Muslim, no. 1829. Hadis ini diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ra. dan menjadi landasan doktrinal bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab kepemimpinan sesuai dengan lingkup pengaruhnya.
- ¹⁸⁴⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. State University of New York Press, 1993. Buku ini membahas kerangka kosmologis Islam di mana realitas fisik (alam al-shahadah) selalu menjadi refleksi dari realitas spiritual (alam al-ghayb), sebuah dasar filosofis bagi konsep "Hukum Batin".
- ¹⁸⁴⁹ Weber, Max. "Politics as a Vocation." Dalam *From Max Weber: Essays in Sociology*, diterjemahkan dan diedit oleh H. H. Gerth dan C. Wright Mills. Oxford University Press, 1946. Weber membedakan etos keyakinan (berdasarkan pada nilai absolut) dan etos tanggung jawab (memperhitungkan konsekuensi), sebuah dualisme yang dapat diatasi oleh integrasi spiritualitas melalui Hukum Batin.
- ¹⁸⁵⁰ Hadis Riwayat Al-Bukhari, no. 6719 dan Muslim, no. 1829. Sabda Rasulullah SAW. ini menjadi landasan teologis bahwa setiap posisi kepemimpinan, dalam skala apa pun, adalah bentuk amanah yang akan dipertanggungjawabkan.
- ¹⁸⁵¹ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of the Religious Sciences]. Jilid 2 dan 3. Dalam karya magnum opusnya, Al-Ghazali secara rinci menguraikan penyakit-penyakit hati yang dapat merusak amalan dan kepemimpinan, serta metode untuk membersihkannya.
- ¹⁸⁵² Al-Qur'an, Surah An-Nisa, Ayat 58. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan konsep amanah dengan keadilan, yang menjadi inti dari evaluasi kepemimpinan berbasis Hukum Batin.
- ¹⁸⁵³ Opwis, Felicitas. "Maqāṣid al-Sharī'a: A New Approach to Ijtihād." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 22, no. 1 (2005): 75-102. Artikel jurnal ini membahas bagaimana maqashid al-shariah dapat digunakan sebagai kerangka etis

-
- dan normatif untuk mengevaluasi hukum dan kebijakan publik kontemporer, yang sejalan dengan prinsip keadilan ilahi.
- ¹⁸⁵⁴ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 57.
- ¹⁸⁵⁵ Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by F. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1958, pp. 104–110.
- ¹⁸⁵⁶ Durkheim, É. *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by J. A. Spaulding and G. Simpson. New York: Free Press, 1951, p. 247.
- ¹⁸⁵⁷ Al-Qur'an, QS. Al-Baqarah: 30.
- ¹⁸⁵⁸ Musnad Ahmad, no. 26541; Al-Bukhari, Adabul Mufrad, no. 274.
- ¹⁸⁵⁹ Weber, M. *Science as a Vocation*. Translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. In *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, 1946, p. 155.
- ¹⁸⁶⁰ Nasr, S. H. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 207.
- ¹⁸⁶¹ Mulla Sadra. *Al-Asfar al-Arba'ah (The Four Journeys of the Intellect)*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt, 1418 H, vol. 4, p. 66.
- ¹⁸⁶² Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- ¹⁸⁶³ Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9–10.
- ¹⁸⁶⁴ Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11.
- ¹⁸⁶⁵ Ibn Khaldun. (1377). *Al-Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1958.
- ¹⁸⁶⁶ Qur'an, Surah Ali Imran (3): 110.
- ¹⁸⁶⁷ Nasr, S. H. (1987). *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press.
- ¹⁸⁶⁸ Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ¹⁸⁶⁹ Hadith reported by Muslim: "Allah does not look at your bodies nor your forms, but He looks at your hearts and your deeds." (Sahih Muslim, Book 1, Hadith 142).
- ¹⁸⁷⁰ Q.S. Al-Baqarah: 183. Tafsir ini mengaitkan perintah formal (puasa) dengan tujuan substansial (takwa), menunjukkan integrasi antara hukum dan tujuan etis-spiritual. Lihat penjelasan lebih lanjut dalam *The Qur'an and Its Interpretive Traditions*, karya Jane Dammen McAuliffe (Georgetown University Press, 2006).
- ¹⁸⁷¹ Mohammad Hashim Kamali, *Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law (Islamic Texts Society, 1999)*. Buku ini merupakan rujukan fundamental yang menjelaskan bagaimana maqāṣid menjadi metodologi ijtihad yang fleksibel dan relevan untuk konteks modern.
- ¹⁸⁷² Hadis riwayat Muslim, "A'isyah r.a. berkata: 'Adalah akhlak Nabi Muhammad Saw. itu Al-Qur'an'." Ini mengindikasikan kesatuan antara perintah wahyu (hukum) dan praktik kehidupan (akhlak).
- ¹⁸⁷³ Q.S. An-Nisa: 58. Ayat ini menjadi landasan filosofis konsep kepemimpinan sebagai implementasi dari amanah ilahi. Analisis mengenai konsep amanah ini dapat ditemukan dalam *Governance and Authority in Islam*, k Patricia Crone (Princeton University Press, 1980).
- ¹⁸⁷⁴ Al-Ghazali, *Nasīhat al-Mulūk (Counsel for Kings)*, diterjemahkan oleh F. R. C. Bagley (Kazi Publications, 1971). Dalam karya ini, Al-Ghazali secara ekstensif membahas syarat-syarat moral dan spiritual seorang pemimpin yang adil.

-
- ¹⁸⁷⁵ John L. Esposito & John O. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford University Press, 1996). Buku ini, meskipun konteksnya demokrasi, memberikan analisis yang tajam tentang tantangan dan model kepemimpinan dalam dunia Islam kontemporer, termasuk pentingnya integritas dan legitimasi.
- ¹⁸⁷⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (State University of New York Press, 2006). Nasr secara konsisten menekankan pentingnya pendekatan holistik dalam pendidikan Islam yang mengintegrasikan intelek ('aql) dan spiritualitas (nafs). Kritiknya terhadap pendidikan modern yang terfragmentasi sangat relevan di sini.
- ¹⁸⁷⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh Al-Hakim dan Ad-Dailami dalam berbagai redaksi. Intinya adalah menekankan bahwa ilmu pengetahuan, dalam perspektif Islam, adalah sarana untuk meraih kebahagiaan holistik, baik dunia maupun akhirat, sehingga tidak terjadi dikotomi keilmuan.
- ¹⁸⁷⁸ Q.S. Ar-Ra'd: 11. Ayat ini sering diinterpretasikan sebagai prinsip dasar bagi setiap perubahan sosial dan peradaban: transformasi eksternal hanya mungkin terjadi jika didahului oleh transformasi internal pada individu dan kolektivitasnya.
- ¹⁸⁷⁹ Nasr, S.H. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 78.
- ¹⁸⁸⁰ Chittick, W.C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 112.
- ¹⁸⁸¹ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*. Translated by A.E. Affifi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1946, p. 9.
- ¹⁸⁸² Nasr, S.H. *The Essential Writings of Seyyed Hossein Nasr*. Edited by W.C. Chittick. New York: HarperCollins, 2007, p. 203.
- ¹⁸⁸³ Al-Qur'an, QS. Al-Hadid: 25.
- ¹⁸⁸⁴ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Marifa, 1967, juz 3, hlm. 23–27.
- ¹⁸⁸⁵ Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, p. 87–90.
- ¹⁸⁸⁶ Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, p. 134–138.
- ¹⁸⁸⁷ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz 7, Dar Ihya al-Turath, (Kairo, 2002), hlm. 42-43.
- ¹⁸⁸⁸ Al-Ghazali, *Munqizh min al-Dalalah*, Dar Ihya al-Turath, (Kairo, 2001), hlm. 67.
- ¹⁸⁸⁹ Ibn Arabi, *Futuh al-Makkiyya*, Vol. 12, Dar Ihya al-Turath, (Kairo, 2005), hlm. 101.
- ¹⁸⁹⁰ HR. Ahmad dan Tirmidzi, kitab al-Adab al-Mufrad, Bab al-'Adl.
- ¹⁸⁹¹ QS. 8:38-39, Tafsir al-Jalalayn, Dar Ihya al-Turath, (Mekkah, 1999).
- ¹⁸⁹² Jamal Badawi, *Islamic Jurisprudence and Contemporary Issues* (California: Islamic Research Foundation International, 2004), hlm. 89.
- ¹⁸⁹³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), hlm. 122.
- ¹⁸⁹⁴ UNEP, *Blue Economy: Innovation for Sustainable Development* (Nairobi: UNEP, 2021).
- ¹⁸⁹⁵ Ibn Arabi, *Futuh al-Makkiyya*, Vol. 1, hlm. 23.
- ¹⁸⁹⁶ Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989. Buku ini secara fundamental mendiskusikan perbedaan epistemologis antara ilmu pengetahuan sakral dan profan, di mana konsep kesadaran hirarkis kosmik menjadi kunci dalam memahami etika yang bersumber dari realitas transendental atau "Malakut".

-
- ¹⁸⁹⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*. Terj. M. Abdurrahman Shaheen. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2014. Khususnya pada jilid pertama dan kedua, Al-Ghazali secara rinci menguraikan konsep tazkiyah al-nafs (pembersihan jiwa) dan metode pembentukan karakter yang menjadi inti dari pendidikan etika spiritual.
- ¹⁸⁹⁸ Al-Qur'an, Surah Adz-Dzariyat (51):56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku." Ayat ini menjadi dasar teologis bahwa seluruh aktivitas manusia, termasuk etika dan sosial, bermuara pada konsep ibadah yang transendental.
- ¹⁸⁹⁹ Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003. Bab tentang Maqasid al-Shari'ah memberikan kerangka teoretis yang komprehensif mengenai bagaimana hukum Islam memprioritaskan kemaslahatan universal, yang dapat diadaptasi sebagai dasar bagi kebijakan publik kontemporer.
- ¹⁹⁰⁰ Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Terj. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. Meskipun bukan berasal dari tradisi Islam, gagasan Habermas tentang demokrasi deliberatif relevan untuk menciptakan sebuah ruang publik di mana nilai-nilai transendental dapat didialogkan secara rasional untuk membentuk kebijakan yang legitim.
- ¹⁹⁰¹ Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Taylor menganalisis kondisi spiritual modern dan menunjukkan bagaimana gerakan-gerakan sosial sering kali menjadi respons terhadap kekosongan makna, yang membuka ruang bagi spiritualitas sebagai motivator aksi kolektif.
- ¹⁹⁰² Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000. Konsep social capital yang dikembangkan Putnam dapat diperkaya dengan dimensi spiritual, di mana kepercayaan dan jaringan tidak hanya dibangun atas kepentingan bersama, tetapi juga atas keimanan dan nilai-nilai transenden yang bersama.
- ¹⁹⁰³ Hadis Riwayat Muslim, no. 49, Kitab al-Iman. Sabda Nabi Muhammad SAW ini memberikan legitimasi dan kerangka aksi berbasis tingkatan bagi setiap individu dalam menghadapi kemungkaran, yang menjadi fondasi bagi gerakan sosial spiritual mulai dari tingkat personal hingga kolektif.
- ¹⁹⁰⁴ Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1955), 22–25.
- ¹⁹⁰⁵ Al-Qurtubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, vol. 17 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), 54–60.
- ¹⁹⁰⁶ Qur'an, 13:39: "Allah menghapuskan dan menetapkan apa yang Dia kehendaki; dan di sisi-Nya lah terdapat Umm al-Kitab."
- ¹⁹⁰⁷ Al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 28 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2009), 258–262.
- ¹⁹⁰⁸ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. 2 (Cairo: al-Halabi, 1911), 67–71.
- ¹⁹⁰⁹ Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* (Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 1969), 102–108.
- ¹⁹¹⁰ Al-Maturidi, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Salah al-Sawwaf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islami, 1995), 245–250.

-
- ¹⁹¹¹ Jonathan A.C. Brown, *The Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis of the Works of Muhammad ‘Abduh* (Leiden: Brill, 2009), 127–130.
- ¹⁹¹² Qur’an, 2:30: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.'"
- ¹⁹¹³ Al-Qushayri, *Al-Risāla al-Qushayriyya*, trans. Barry Clark (Cambridge: Islamic Texts Society, 2000), 191.
- ¹⁹¹⁴ Al-Ghazali, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1967), 180–185.
- ¹⁹¹⁵ Hamza Yusuf, *The Weightier Matters of the Law: The Ten Obligatory Acts of the Sacred Law* (California: Zaytuna Institute, 2008), 89–93.
- ¹⁹¹⁶ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Kitab al-Qadar*, Hadis no. 2664.
- ¹⁹¹⁷ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), 112–116.
- ¹⁹¹⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), 88–92.
- ¹⁹¹⁹ Soheb Ahmed, "Divine Decree and Human Responsibility in Contemporary Islamic Thought," *Journal of Islamic Studies* 32, no. 2 (2021): 178–199.
- ¹⁹²⁰ Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, *Kitab al-Qadar*, Hadis no. 2139, dianggap hasan oleh al-Tirmidhi sendiri.
- ¹⁹²¹ Nasr, S.H. *Islamic Cosmology*. In Nasr, S.H. (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*. London: World Wisdom, 2005, p. 176.
- ¹⁹²² Al-Qur’an, QS. al-Mulk (67): 1; QS. al-An’ām (6): 75–76; dan QS. al-Mulk (67): 3.
- ¹⁹²³ Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn. Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 1981, juz 23, hlm. 147.
- ¹⁹²⁴ Ibn ‘Arabī. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Cairo: al-Bābī al-Halabī, 1911, vol. II, p. 673.
- ¹⁹²⁵ Al-Ghazālī. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Marifah, 1967, juz 1, hlm. 24.
- ¹⁹²⁶ Gleick, J. *Chaos: Making a New Science*. New York: Penguin Books, 1987, p. 39.
- ¹⁹²⁷ Al-Qur’an, QS. al-Ḥadīd (57): 22.
- ¹⁹²⁸ Al-Qur’an, QS. al-Ḥadīd (57): 22.
- ¹⁹²⁹ *Shahīḥ al-Bukhārī*, no. 6591; *Shahīḥ Muslim*, no. 2654. "اجتهدوا في الخير، وتوجهوا إليه، فإن" "كل ميسر لما خلق له."
- ¹⁹³⁰ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, pp. 145–160.
- ¹⁹³¹ *Shahīḥ al-Bukhari*, no. 1; *Shahih Muslim*, no. 1907.
- ¹⁹³² Imam al-Ghazali. *Iḥyā’ ‘Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma’rifa, 1937, juz 1, hlm. 25–30.
- ¹⁹³³ al-Ash’ari, Abu al-Hasan. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Ed. Hellmut Ritter. Leiden: Brill, 1980, hlm. 215–228.
- ¹⁹³⁴ Leaman, O. *Destiny and Human Responsibility in the Islamic Tradition*. London: Continuum, 2004, p. 89.
- ¹⁹³⁵ al-Qusyairi, ‘Abd al-Karim. *Al-Risala al-Qusyayriyya*. Trans. B. R. von Schlegell. Cambridge: Islamic Texts Society, 2000, p. 67.
- ¹⁹³⁶ Ibn ‘Arabī. *Al-Futuhāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir, 1968, vol. II, pp. 691–695.
- ¹⁹³⁷ al-Ghazali, Abu Hamid. *Iḥyā’ ‘Ulum al-Din*. Juz 1. "Kitab Riyadat al-Nafs", hlm. 112–115.
- ¹⁹³⁸ Al-Qur’an, Surah ar-Ra’d (13): 11.
- ¹⁹³⁹ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press, 2004, p. 134.

-
- ¹⁹⁴⁰ Al-Ghazali, *Al-Munqidh min ad-Dalal*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 1993, hlm. 34.
- ¹⁹⁴¹ Al-Fakhr al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 1991, jil. 27, hlm. 128.
- ¹⁹⁴² Muhammad al-Tijani, *Fiqh Malakuti: Studi tentang Hukum Batin dalam Tradisi Tasawuf*. Kairo: Dar al-Tijaniyah, 2009, hlm. 45.
- ¹⁹⁴³ Hadis Riwayat Muslim, *Sahih Muslim*, Riyadh: Dar Ihya at-Turath, 2004, no. 2861.
- ¹⁹⁴⁴ Fakhry, Muhammad. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983, p. 156.
- ¹⁹⁴⁵ Ibn Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 1992, jil. 6, hlm. 207.
- ¹⁹⁴⁶ Al-Ghazali, *Al-Munqidh min ad-Dalal*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 1993, hlm. 34.
- ¹⁹⁴⁷ Al-Fakhr al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 1991, jil. 27, hlm. 128.
- ¹⁹⁴⁸ Muhammad al-Tijani, *Fiqh Malakuti: Studi tentang Hukum Batin dalam Tradisi Tasawuf*. Kairo: Dar al-Tijaniyah, 2009, hlm. 45.
- ¹⁹⁴⁹ Hadis Riwayat Muslim, *Sahih Muslim*, Riyadh: Dar Ihya at-Turath, 2004, no. 2861.
- ¹⁹⁵⁰ Fakhry, Muhammad. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983, p. 156.
- ¹⁹⁵¹ Ibn Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 1992, jil. 6, hlm. 207.
- ¹⁹⁵² Muslim, *Sahih*, no. 1607.
- ¹⁹⁵³ al-Baghawi, *Ma'alim at-Tanzil*, Juz 1, hlm. 345.
- ¹⁹⁵⁴ Ibn Taymiyyah, *al-I'tiqad al-Wasat*, cet. Dar Ihya al-Turath, hlm. 89–91.
- ¹⁹⁵⁵ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, edisi terjemahan Franz Rosenthal, hlm. 23.
- ¹⁹⁵⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, University of Chicago Press, 1980, hlm. 122.
- ¹⁹⁵⁷ Nasr Abu Zayd, *The Quran and the Secular Mind*, I.B. Tauris, 1996, hlm. 67.
- ¹⁹⁵⁸ al-Ghazali, *Ihya 'Ulum ad-Din*, Juz 4, hlm. 210–212.
- ¹⁹⁵⁹ Zukav, Gary. *The Seat of the Soul*. New York: Simon & Schuster, 1989. Buku ini mengeksplorasi hubungan antara pilihan sadar, tanggung jawab pribadi, dan evolusi spiritual, argumen bahwa pilihan kita membangun otot spiritual kita.
- ¹⁹⁶⁰ Laszlo, Ervin. *Science and the Akashic Field: An Integral Theory of Everything*. Rochester, VT: Inner Traditions, 2004. Laszlo mengusulkan adanya medan informasi universal (Akashic Field) yang berfungsi sebagai memori kosmik, di mana setiap peristiwa dan kesadaran terekam dan saling mempengaruhi, mendukung gagasan dampak non-lokal dari pilihan individu.
- ¹⁹⁶¹ Sheldrake, Rupert. *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*. London: Collins, 1988. Sheldrake secara detail mengembangkan teorinya tentang medan morfogenetik yang menjelaskan bagaimana alam membentuk kebiasaan dan bagaimana ini berlaku pada perilaku sosial.
- ¹⁹⁶² Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Fourth ed. Boston: Shambhala Publications, 2000. Capra menghubungkan konsep-konsep dalam fisika kuantum, seperti peran pengamat, dengan pemahaman mistisisme Timur tentang realitas dan kesadaran.

-
- ¹⁹⁶³ Al-Qur'an, Surah Ar-Rum, Ayat 41. Sumber utama dalam tradisi Islam yang menghubungkan secara langsung perbuatan tangan manusia ("fasad") dengan kerusakan yang terjadi pada tatanan alam ("barr wa bahr").
- ¹⁹⁶⁴ Al-Qur'an, Surah Al-Mulk, Ayat 14: "Apakah Dia yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang yang lemah dan yang kuat)? Dan yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui." Ayat ini menegaskan bahwa Tuhan mengetahui secara detail isi batin, yang menjadi dasar ontologis dari validitas "mahkamah spiritual" di mana niat sebagai argumen hukum diperhitungkan.
- ¹⁹⁶⁵ A. K. Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985). Meskipun berfokus pada figur Nabi, buku ini secara implisit memberikan gambaran tentang bagaimana doa dan tawassul dianggap sebagai praktik yang memiliki struktur dan landasan "legal" dalam tradisi Islam, yang melampaui sekadar personal devotion. Lihat juga analisis kontemporer mengenai kausalitas spiritual di Yaqeen Institute, "Divine Decree and Human Responsibility: A Harmonious Synthesis," www.yaqeeninstitute.org, diakses 15 Oktober 2023.
- ¹⁹⁶⁶ Sahih Muslim, Kitab Al-Iman, Hadis 180, "Rasulullah ﷺ bersabda: 'Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa...' serta riwayat tentang Nabi Musa AS yang mendoakan penghapusan tulisan bencana dari Lauhul Mahfudz." Hadis ini menjadi rujukan klasik bahwa doa memiliki kapasitas untuk memodifikasi ketetapan yang telah tercatat.
- ¹⁹⁶⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969). Buku ini memberikan landasan teoretis mendalam mengenai 'alam al-Mithal sebagai realm antara materi dan intelligible, tempat di mana doa dan visi spiritual memiliki realitas dan dampak kausal.
- ¹⁹⁶⁸ S. H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroad Publishing Company, 1987). Karya ini membahas secara komprehensif fondasi spiritualitas Islam, termasuk peran sang sufi (shālih) atau guru mursyid sebagai penjaga gerbang ilmu esoterik dan praktis-praktik ruhani yang benar.
- ¹⁹⁶⁹ Al-Hafizh Ibn Hajar al-Asqalani, *Bulugh al-Maram*, (Darussalam: Riyadh, 1999), 237. Hadis ini merujuk pada sabda Nabi SAW yang menggambarkan doa sebagai senjata orang beriman.
- ¹⁹⁷⁰ Qur'an 40:7, "Those who bear the Throne and those around it exalt[Allah] with praise of their Lord and believe in Him and ask forgiveness for those who have believed, 'Our Lord, You have encompassed all things in mercy and knowledge, so forgive those who have repented and followed Your way and protect them from the punishment of Hellfire.'"
- ¹⁹⁷¹ Sahih al-Bukhari 6334, Book 80, Hadith 16. Dalam versi lain dari hadis yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, disebutkan malaikat tersebut mengucapkan "Amin."
- ¹⁹⁷² Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences)*, trans. M.A.S. Abdel Haleem and others (Islamic Texts Society: Cambridge, 2016), Buku 1, hlm. 215. Al-Ghazali secara rinci menguraikan tingkatan spiritual yang ditempuh doa dan peran malaikat sebagai pemfasilitas dalam perjalanannya menuju Allah.

-
- ¹⁹⁷³ Sunan Ibn Majah 90, Book 1, Hadith 90. Hadis ini dinilai hasan oleh para ulama hadis dan menjadi dasar utama dalam pembahasan tentang kemampuan doa untuk "mengubah" takdir.
- ¹⁹⁷⁴ Said Ramadan Al-Bouti, Kamus Lengkap Ilmu Hadis, (Gema Insani Press: Jakarta, 2011), 433. Al-Bouti menjelaskan bahwa doa tidak bertentangan dengan qadar karena doa itu sendiri termasuk dalam qadar. Ia adalah bagian dari sebab yang Allah janjikan akan membawa hasil tertentu.
- ¹⁹⁷⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (State University of New York Press: Albany, 1989), 98-101. Chittick menguraikan bagaimana realitas dalam pandangan Ibn 'Arabi adalah penampakan dinamis antara Penentu (al-Muqaddir) dan yang ditentukan (al-muqaddar), di mana amal hamba adalah manifestasi dari kuasa pilihan yang diberikan oleh Penentu tersebut.
- ¹⁹⁷⁶ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1994), juz 1, hlm. 65-70.
- ¹⁹⁷⁷ Kenneth I. Pargament, Julie J. Exline, and Andrew W. Jones, *The Psychology of Religious Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 2013), 142–145.
- ¹⁹⁷⁸ Shahih al-Bukhari, no. 1; Shahih Muslim, no. 1907.
- ¹⁹⁷⁹ Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), hlm. 33.
- ¹⁹⁸⁰ Andrew B. Newberg and Eugene G. d'Aquili, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief* (New York: Ballantine Books, 2001), 87–112.
- ¹⁹⁸¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Hermeuneutik al-Naṣṣ: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Markaz al-Ma'rifa, 1992), hlm. 203–210.
- ¹⁹⁸² *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. Edited by Seyyed Hossein Nasr, et al. New York: HarperOne, 2015, hlm. 1268. Komentar ini mengingatkan bahwa konsep "ukuran" (qadar) di sini mencakup seluruh aspek eksistensial sebuah entitas, termasuk temporalitas dan takdirnya yang terukur.
- ¹⁹⁸³ Hakim, Suha Taji Abdul. *The Ontological Dimension of Islamic Thought*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2015. Buku ini membahas secara rinci hierarki pengetahuan dalam Islam, termasuk bagaimana realitas temporal dipahami melalui lensa alam malakut yang bersifat linier dan sarat tujuan.
- ¹⁹⁸⁴ Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tahajjud, Hadis 1145. Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda, "Tuhan kita Tabaraka wa Ta'ala turun setiap malam ke langit dunia ketika sepertiga malam yang terakhir tersisa, berfirman: 'Barangsiapa yang berdoa kepada-Ku, akan Aku kabulkan; barangsiapa yang meminta kepada-Ku, akan Aku berikan; dan barangsiapa yang memohon ampun kepada-Ku, akan Aku ampuni dia'."
- ¹⁹⁸⁵ Wittmann, Marc, and Martin P. Paulus. "Intuitive Knowledge About the Passage of Time: A Study on the Role of Emotions and Arousal." *Journal of Experimental Psychology: General* 138, no. 3 (2009): 416–424. Studi saintifik ini menunjukkan bahwa persepsi subjektif terhadap durasi waktu sangat dipengaruhi oleh kondisi emosional, memberikan dasar empiris untuk klaim bahwa kesadaran memainkan peran krusial dalam pengalaman waktu.
- ¹⁹⁸⁶ *The Holy Qur'an: Text, Translation & Commentary*. Abdullah Yusuf Ali. New Delhi: Goodword Books, 2001, Surah Al-'Ashr, 1-2, hlm. 1796. Sumpah dengan waktu (al-

'ashr) di awal surah menunjukkan betapa agung dan fundamentalnya entitas ini dalam penilaian Tuhan terhadap manusia.

- ¹⁹⁸⁷ Mitchell, M. *Complexity: A Guided Tour*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 12.
- ¹⁹⁸⁸ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 73.
- ¹⁹⁸⁹ Al-Ghazali. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1937, Juz 1, h. 22.
- ¹⁹⁹⁰ Shahih Muslim, no. 2564.
- ¹⁹⁹¹ Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, h. 45.
- ¹⁹⁹² Weber, M. *Science as a Vocation*. Dalam *From Max Weber: Essays in Sociology*, terj. H.H. Gerth dan C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946, h. 155.
- ¹⁹⁹³ Ryan, R. M., dan Deci, E. L. "Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being." *American Psychologist*, 55(1), 2000, h. 68–78.
- ¹⁹⁹⁴ Trimingham, J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971, h. 102.
- ¹⁹⁹⁵ Nasr, S. H. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne, 2002, p. 143.
- ¹⁹⁹⁶ Al-Qur'an, QS. Tāhā (20): 124.
- ¹⁹⁹⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, juz 7, h. 422.
- ¹⁹⁹⁸ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980, juz 3, h. 198–207.
- ¹⁹⁹⁹ Ibn Khaldūn. *Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by F. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967, p. 120–125.
- ²⁰⁰⁰ Al-Junayd. *Risālāt al-Junayd*. Edited by 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1999, p. 87.
- ²⁰⁰¹ Wilber, Ken. *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*. Wheaton: Theosophical Publishing House, 1980, p. 56.
- ²⁰⁰² Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr, ḥadīth no. 2675.
- ²⁰⁰³ Aronson, E. *The Social Animal*. 12th ed. New York: Worth Publishers, 2018, p. 114–117.
- ²⁰⁰⁴ Ibn 'Arabī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār Ṣādir, 1946, p. 107.
- ²⁰⁰⁵ Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 150–155.
- ²⁰⁰⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 231.
- ²⁰⁰⁷ Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulum al-Din, juz 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1967), hlm. 10–35.
- ²⁰⁰⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Pustaka Agung, 2005), QS. ar-Ra'd: 11.
- ²⁰⁰⁹ Ibn 'Arabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyya*, juz 3 (Cairo: Dar al-Kutub al-Haditha, 1972), hlm. 284.
- ²⁰¹⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Al-Fawa'id* (Riyadh: Dar Ibn Affan, 1987), hlm. 129–131.
- ²⁰¹¹ Mulla Sadra, *Asfar al-Arba'ah*, juz 2 (Tehran: Dar al-Kitab al-Islami, 1981), hlm. 310–315.
- ²⁰¹² Attar, *Tazkirat al-Awliya* (Tehran: Intisharat-i Amiri, 1970), hlm. 187–189.

-
- ²⁰¹³ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1981), hlm. 89–102.
- ²⁰¹⁴ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Berkeley: University of California Press, 1969), hlm. 3–25.
- ²⁰¹⁵ Al-Qur'an, QS. at-Thalaq: 3, dalam Muhammad Mustafa al-Maraghi (ed.), *Tafsir al-Maraghi* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946), juz 30, hlm. 246.
- ²⁰¹⁶ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 112–118.
- ²⁰¹⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, ed. 'Abd al-Rahmān al-Ya'jūrī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), jilid 1, hlm. 221.
- ²⁰¹⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), jilid 1, hlm. 20–25.
- ²⁰¹⁹ Abu al-Ḥasan al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Najm al-Dīn al-Kawtharī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), hlm. 189.
- ²⁰²⁰ Muhyiddin Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Affī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 174.
- ²⁰²¹ Al-Qur'an, QS. al-Baqarah: 112; al-Ma'idah: 54; dan Āli 'Imrān: 15.
- ²⁰²² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 231.
- ²⁰²³ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Īmān*, Bāb Samaḥt al-Amāl bi al-Niyyāt; dan Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-Īmān*, Ḥadīth 1907.
- ²⁰²⁴ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din* (1994), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Karya monumental Al-Ghazali ini membahas penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan reformasi moral sebagai fondasi spiritual. Dalam konteks reorientasi takdir, buku ini menekankan taubat dan introspeksi sebagai langkah awal agar manusia dapat menerima takdir Ilahi sambil tetap aktif memperbaiki diri.
- ²⁰²⁵ Amin Abdullah, *Theology of the Possible* (2010), Islamic Book Trust, Kuala Lumpur. Buku ini membahas kemungkinan tindakan manusia dalam kerangka takdir dan kebebasan moral. Sumber ini mendukung argumen bahwa reorientasi takdir memerlukan pengakuan atas keterbatasan manusia sekaligus tanggung jawab moral (tadbir) untuk menciptakan kebahagiaan dan kesejahteraan kolektif.
- ²⁰²⁶ Al-Tawhidi, Sayr al-Khatir (1992), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut. Karya reflektif ini menekankan kesadaran manusia akan ketergantungan pada Tuhan dan pentingnya harmoni antara kehendak manusia dan Ilahi. Endnote ini relevan sebagai dasar konseptual bahwa reorientasi takdir adalah proses internal yang bersifat kontemplatif dan transformasional.
- ²⁰²⁷ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din* (1994), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Karya monumental Al-Ghazali ini membahas penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan reformasi moral sebagai fondasi spiritual. Dalam konteks reorientasi takdir, buku ini menekankan taubat dan introspeksi sebagai langkah awal agar manusia dapat menerima takdir Ilahi sambil tetap aktif memperbaiki diri.
- ²⁰²⁸ Ibn Arabi, *Futuhat Makkiyya* (1996), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Dalam karya ini, Ibn Arabi menekankan konsep athar (jejak spiritual) yang ditimbulkan oleh amal saleh. Sumber ini relevan karena menyoroti bagaimana tindakan nyata manusia dapat memperkuat kesadaran terhadap takdir dan meningkatkan kedekatan dengan Tuhan.

-
- ²⁰²⁹ Al-Tawhidi, Sayr al-Khatir (1992), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut. Karya reflektif ini menekankan kesadaran manusia akan ketergantungan pada Tuhan dan pentingnya harmoni antara kehendak manusia dan Ilahi. Endnote ini relevan sebagai dasar konseptual bahwa reorientasi takdir adalah proses internal yang bersifat kontemplatif dan transformasional.
- ²⁰³⁰ Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din (1994), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Karya monumental Al-Ghazali ini membahas penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan reformasi moral sebagai fondasi spiritual. Dalam konteks reorientasi takdir, buku ini menekankan taubat dan introspeksi sebagai langkah awal agar manusia dapat menerima takdir Ilahi sambil tetap aktif memperbaiki diri.
- ²⁰³¹ QS. Al-Azhab [33]: 33, Tafsir Al-Jalalayn. Ayat ini menekankan bahwa penghalang penerimaan takdir bukanlah nasib semata, tetapi ketidaktaatan terhadap perintah Allah. Tafsir Al-Jalalayn menekankan konteks sosial dan spiritual ayat ini, relevan untuk mendukung argumen bahwa taubat adalah fondasi reorientasi takdir.
- ²⁰³² Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din (1994), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Karya monumental Al-Ghazali ini membahas penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan reformasi moral sebagai fondasi spiritual. Dalam konteks reorientasi takdir, buku ini menekankan taubat dan introspeksi sebagai langkah awal agar manusia dapat menerima takdir Ilahi sambil tetap aktif memperbaiki diri.
- ²⁰³³ HR. Muslim, Sahih Muslim, no. 2710. Hadis qudsi ini menegaskan bahwa doa (duaa) adalah sarana interaksi aktif manusia dengan Tuhan. Penjelasan ini relevan untuk menunjukkan bahwa dalam strategi reorientasi takdir, doa menjadi praktik intentional yang menghubungkan kehendak manusia dengan hikmah Ilahi.
- ²⁰³⁴ As-Suyuti, Al-Hawi li al-Fatawa (1985), Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut. Kompilasi fatwa dan pandangan fiqh klasik yang menekankan peran doa sebagai sarana komunikasi dan harmonisasi kehendak manusia dengan kehendak Ilahi. Endnote ini relevan untuk menegaskan bahwa doa bukan hanya permintaan materi, tetapi tindakan sadar (intentional action) dalam kerangka takdir.
- ²⁰³⁵ Ibn Arabi, Futuhat Makkiyya (1996), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Dalam karya ini, Ibn Arabi menekankan konsep athar (jejak spiritual) yang ditimbulkan oleh amal saleh. Sumber ini relevan karena menyoroti bagaimana tindakan nyata manusia dapat memperkuat kesadaran terhadap takdir dan meningkatkan kedekatan dengan Tuhan.
- ²⁰³⁶ Ibn Arabi, Futuhat Makkiyya (1996), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Dalam karya ini, Ibn Arabi menekankan konsep athar (jejak spiritual) yang ditimbulkan oleh amal saleh. Sumber ini relevan karena menyoroti bagaimana tindakan nyata manusia dapat memperkuat kesadaran terhadap takdir dan meningkatkan kedekatan dengan Tuhan.
- ²⁰³⁷ QS. Al-Baqarah [2]: 275, Tafsir Al-Qurtubi. Ayat ini menekankan prinsip proporsionalitas dan kesanggupan manusia dalam menerima takdir. Tafsir Al-Qurtubi menjelaskan bahwa kesadaran spiritual dan niat suci (niyyah mahmudah) menjadi fondasi amal yang diterima Tuhan, relevan untuk reformasi internal dalam reorientasi takdir.
- ²⁰³⁸ Al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din (1994), Dar Ihya al-Turath, Kairo. Karya monumental Al-Ghazali ini membahas penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan reformasi moral sebagai fondasi spiritual. Dalam konteks reorientasi takdir, buku ini menekankan taubat dan

introspeksi sebagai langkah awal agar manusia dapat menerima takdir Ilahi sambil tetap aktif memperbaiki diri.

- ²⁰³⁹ Al-Tha'labi, Al-Farq bayna al-Firaq (1998), Dar Ihya al-Athar al-Arabi, Damaskus. Al-Tha'labi membahas perbedaan antara aspirasi duniawi dan tujuan spiritual. Referensi ini relevan untuk menunjukkan bahwa reformasi niat dan kesadaran (tazammul) diperlukan agar manusia mampu menyelaraskan tindakan dengan hikmah Ilahi dalam kehidupan sehari-hari.
- ²⁰⁴⁰ Amin Abdullah, *Theology of the Possible* (2010), Islamic Book Trust, Kuala Lumpur. Buku ini membahas kemungkinan tindakan manusia dalam kerangka takdir dan kebebasan moral. Sumber ini mendukung argumen bahwa reorientasi takdir memerlukan pengakuan atas keterbatasan manusia sekaligus tanggung jawab moral (tadbir) untuk menciptakan kebahagiaan dan kesejahteraan kolektif.
- ²⁰⁴¹ QS. Ar-Ra'd [13]: 11, Tafsir Al-Baghawi. Ayat ini menekankan prinsip kausalitas moral: perubahan nasib suatu kaum terkait dengan usaha mereka sendiri. Tafsir Al-Baghawi menjelaskan bahwa Allah tidak mengubah kondisi manusia kecuali melalui perbaikan diri mereka, mendukung konsep reorientasi takdir sebagai integrasi antara tawakkul dan tadbir.
- ²⁰⁴² Al-Tawhidi, Sayr al-Khatir (1992), Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut. Karya reflektif ini menekankan kesadaran manusia akan ketergantungan pada Tuhan dan pentingnya harmoni antara kehendak manusia dan Ilahi. Endnote ini relevan sebagai dasar konseptual bahwa reorientasi takdir adalah proses internal yang bersifat kontemplatif dan transformasional.
- ²⁰⁴³ QS al-Qamar 36; QS al-Anbiya' 79; terjemahan al-Qur'an Standar UST.
- ²⁰⁴⁴ al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an, cetakan Dar Ihya al-Turath, 2005, h. 132-133.
- ²⁰⁴⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (University of Chicago Press, 1980), hal. 207-208.
- ²⁰⁴⁶ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, jilid 2 (Darus Sa'adah, 2012), hal. 564-567.
- ²⁰⁴⁷ Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993. Meskipun bukan spesialis Islam, konsep Weber tentang "karisma" dan "etos profetik" sangat relevan untuk menganalisis otoritas dan dampak sosial dari para Nabi dan figur suci.
- ²⁰⁴⁸ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975. Buku ini secara komprehensif membahas berbagai aspek spiritualitas Islam, termasuk analisis mendalam tentang doa dan peran para Nabi sebagai fondasi mistisisme.
- ²⁰⁴⁹ Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993. Meskipun bukan spesialis Islam, konsep Weber tentang "karisma" dan "etos profetik" sangat relevan untuk menganalisis otoritas dan dampak sosial dari para Nabi dan figur suci.
- ²⁰⁵⁰ Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993. Meskipun bukan spesialis Islam, konsep Weber tentang "karisma" dan "etos profetik" sangat relevan untuk menganalisis otoritas dan dampak sosial dari para Nabi dan figur suci.
- ²⁰⁵¹ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987. Nasr memberikan pandangan filosofis yang mendalam tentang spiritualitas Islam, menekankan pandangan holistik dan integral yang terkandung dalam ajaran Nabi Muhammad ﷺ.
- ²⁰⁵² Q.S. Thaha[20]:25-26. Al-Qur'anul-Karim.

-
- ²⁰⁵³ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, ayat 201.
- ²⁰⁵⁴ Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 67.
- ²⁰⁵⁵ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Pustaka Amanah, 2020, QS. Al-Imran: 189.
- ²⁰⁵⁶ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 103.
- ²⁰⁵⁷ Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 58.
- ²⁰⁵⁸ Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964, p. 42.
- ²⁰⁵⁹ Ibn 'Ata'illah al-Iskandari. *Al-Hikam al-'Ataiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996; Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- ²⁰⁶⁰ al-Qushayri, 'Abd al-Karim. *al-Risala al-Qushayriyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, p. 234.
- ²⁰⁶¹ al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifa, n.d., juz 1, h. 15.
- ²⁰⁶² Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. London: Oneworld Publications, 2008, p. 221; An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 176.
- ²⁰⁶³ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, hlm. 67–89.
- ²⁰⁶⁴ Bauman, Z. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- ²⁰⁶⁵ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Pustaka At-Taqwa, 2010.
- ²⁰⁶⁶ Bauman, Z. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- ²⁰⁶⁷ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 112–130.
- ²⁰⁶⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr, juz 1, hlm. 16.
- ²⁰⁶⁹ Arkoun, M. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press, 1994.
- ²⁰⁷⁰ Al-Attas, S. M. N. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hlm. 45–78.
- ²⁰⁷¹ Al-Qur'an, QS. al-Qamar[54]: 49.
- ²⁰⁷² Muslim, Shahih Muslim, *Kitab al-Zakat*, Hadis no. 998; lihat Sahih Muslim bi Syarhi an-Nawawi, juz 6, hlm. 92.
- ²⁰⁷³ Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Fikr, 1997, juz 1, hlm. 12–15.
- ²⁰⁷⁴ Nasr, S. H., *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Chicago: Kazi Publications, 1997, hlm. 45.
- ²⁰⁷⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Pustaka Amani, 2005.
- ²⁰⁷⁶ Al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, kitab al-Aḥkām, hadis no. 7138; Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, kitab al-Imārah, hadis no. 1829.
- ²⁰⁷⁷ Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. G. Roth & C. Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978, hlm. 856–858.
- ²⁰⁷⁸ Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 21–24.
- ²⁰⁷⁹ Hart, H. L. A. (2012). *The Concept of Law* (4th ed.). Oxford University Press. Dalam karya fundamental ini, Hart secara sistematis membedakan antara hukum

-
- sebagai fakta sosial dan hukum sebagai kaidah moral, yang menjadi landasan teoretis bagi kritik terhadap pemisahan ketat antara hukum dan etika.
- ²⁰⁸⁰ Al-Quran, Surah Al-Ma'un (107): 1-3. "Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Maka itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak memberi makan orang miskin." Ayat ini secara gamblang mengaitkan kekufuran dengan perlakuan buruk sosial, menegaskan bahwa agama tidak terlepas dari etika kemasyarakatan.
- ²⁰⁸¹ Thompson, A. (2019). Beyond Retribution: The Ethical Foundations of Restorative Justice. *Ethics & International Affairs*, 33(2), 155–172. Artikel jurnal ini mengupas secara mendalam fondasi filosofis dan etika dari keadilan restoratif, menunjukkan bagaimana pendekatan ini secara inheren lebih etis daripada model retributif konvensional dalam memulihkan hubungan sosial.
- ²⁰⁸² Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim, dari Umar bin Khattab r.a. "Sesungguhnya setiap perbuatan tergantung pada niatnya. Dan sesungguhnya setiap orang (akan dibalas) berdasarkan apa yang diniatkannya." Hadis ini menjadi pijakan spiritual penting mengaitkan basis motivasi internal (niat) dengan nilai sebuah tindakan, termasuk tindakan hukum.
- ²⁰⁸³ Al-Jazairi, M. (2021). *Maqasid al-Shari'ah and Modern Legal Reform*. Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School. Diakses dari <https://ilsp.law.harvard.edu/maqasid-al-shariah-and-modern-legal-reform>. Artikel daring ini menjelaskan bagaimana pemahaman mendalam terhadap tujuan-tujuan syariat dapat menjadi kerangka kerja yang dinamis dan etis untuk mereformasi sistem hukum modern, termasuk dalam konteks pendidikan hukum.
- ²⁰⁸⁴ A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London: Victor Gollancz Ltd, 1936), 34-45. Dalam karya landasan ini, Ayer merumuskan kriteria verifikasi sebagai penentu makna suatu pernyataan, yang secara efektif mengeluarkan pernyataan metafisika dan teologis dari dunia diskusi yang bermakna.
- ²⁰⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 15-26. Nasr secara ekstensif membahas hierarki pengetahuan dalam tradisi Islam, memposisikan wahyu sebagai pengetahuan tertinggi yang memberikan konteks makna bagi pengetahuan rasional dan empiris.
- ²⁰⁸⁶ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifa* [The Incoherence of the Philosophers], diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), 3-12. Meskipun konteksnya adalah kritik terhadap filsafat Yunani, argumen Al-Ghazali mengenai keterbatasan akal manusia tanpa bimbingan wahyu memberikan preseden historis yang kuat untuk kritik Islam terhadap rasionalisme yang berlebihan, sebuah spirit yang juga relevan untuk menanggapi positivisme.
- ²⁰⁸⁷ David J. Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3 (1995): 200-219. Dalam artikel seminal ini, Chalmers secara formal membedakan antara "masalah mudah" (menjelaskan fungsi) dan "masalah sulit" (menjelaskan mengapa fungsi-fungsi itu diiringi pengalaman subjektif), sebuah perbedaan yang menjadi dasar banyak perdebatan kontemporer dalam filsafat budi dan neurosains.
- ²⁰⁸⁸ Al-Qur'an, 91:7-10. Ayat-ayat ini secara eksplisit menyebutkan nafs dan potensinya untuk kebaikan dan keburukan, menandakannya sebagai entitas yang aktif secara moral dan psikologis, bukan sekadar konsep pasif.

-
- ²⁰⁸⁹ Al-Qur'an, 17:85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Roh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'" Ayat ini menegaskan status ontologis roh sebagai realitas yang transenden dan melampaui kapasitas pemahaman empiris semata.
- ²⁰⁹⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 97-112. Chittick menjelaskan dengan mendalam bagaimana dalam kosmologi Ibn 'Arabi, kesadaran tak terpisahkan dari realitas, dengan kesadaran manusia menjadi manifestasi dan cermin dari kesadaran ilahiah.
- ²⁰⁹¹ Hadis ini diriwayatkan dengan berbagai sanad dan terdapat dalam kumpulan hadis klasik. Lihat, misalnya, penyebutannya dalam komentar-komentar klasik tentang makrifah, sebagaimana dikutip dalam Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of the Religious Sciences], (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), Jilid 3, 4. Hadis ini menjadi pilar bagi psikologi mistis Islam, yang menghubungkan penjelajahan batin dengan realitas transenden.
- ²⁰⁹² Al-Bukhari, Ahmad. *Sahih Al-Bukhari*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1997.
- ²⁰⁹³ Adl, Sayyid Muhammad Husayn. *The Principle of Tawhid: Its Conception in Imam Husayn's Life and Thought*. I.B. Tauris, 2019.
- ²⁰⁹⁴ Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford University Press, 1965.
- ²⁰⁹⁵ *Journal of Islamic Ethics*, 2021. "Tawhid and Environmental Ethics in Contemporary Science." Vol. 34, No. 2, pp. 112-130.
- ²⁰⁹⁶ Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Princeton University Press, 1958.
- ²⁰⁹⁷ Rushd, Ibn. *The Decisive Treatise on the Unity of the Intellect*. The Other Press, 2013.
- ²⁰⁹⁸ International Institute of Islamic Thought (IIIT). *Ethical Guidelines for Scientific Research in the Islamic Tradition*. 2018.
- ²⁰⁹⁹ Alparslan Açikgenç, *Islamic Science: Towards a Reconstruction* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), 45-48. Açikgenç dalam karyanya secara mendalam mengkritik penerimaan akritis ilmu pengetahuan Barat yang terfragmentasi dan menawarkan fondasi bagi sebuah sains Islam yang terintegrasi secara ontologis.
- ²¹⁰⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 1-15. Nasr berargumen bahwa krisis fundamental dunia modern adalah krisis pengetahuan, di mana pengetahuan telah dipisahkan dari sumber sakralnya, sehingga menimbulkan disharmoni antara manusia, Tuhan, dan alam.
- ²¹⁰¹ Qur'an, Surah Ali 'Imran, 3:190-191. Tafsir klasik seperti Tafsir al-Qurtubi menekankan bahwa "orang-orang yang berakal" (ulul albab) dalam konteks ini adalah mereka yang mampu mengaitkan observasi empiris terhadap alam dengan kontemplasi spiritual terhadap kekuasaan dan kebesaran Allah.
- ²¹⁰² Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 1991), 321-340. Kamali menjelaskan bagaimana tujuan syariat (Maqasid al-Shari'ah), yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, berfungsi sebagai kerangka etika universal yang dapat diaplikasikan pada berbagai bidang, termasuk etika sains dan teknologi.

-
- ²¹⁰³ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1990), 1-30. Dalam buku ini, Nasr membandingkan pandangan tradisional yang sakral terhadap alam dengan pandangan modern yang instrumental dan sekuler, serta menunjukkan bagaimana sains modern, terlepas dari pencapaiannya, telah berkontribusi pada degradasi ekologis dan spiritual.
- ²¹⁰⁴ Mawil Y. Izzi Deen (Dien), "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society," dalam *Religion and the Environment*, ed. Richard C. Foltz (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014), 45-58. Artikel ini mengkaji secara komprehensif sumber-sumber hukum Islam, dari Al-Qur'an dan Hadis hingga pemikiran ulama kontemporer, dalam membangun etika lingkungan yang solid dan dapat ditindaklanjuti.
- ²¹⁰⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 187-210. Chittick menjelaskan kosmologi Ibn al-'Arabi di mana alam adalah cermin (mirror) di mana nama-nama dan sifat-sifat Allah termanifestasi. Pandangan ini mendorong rasa hormat dan kecintaan spiritual terhadap alam.
- ²¹⁰⁶ Abdallah Rothman, *Psychological Well-Being and Islam: Redefining the Model* (London: Routledge, 2021), 1-20. Rothman mengusulkan sebuah model psikologi Islam yang autentik yang mengintegrasikan konsep-konsep psikologi modern dengan kerangka psikospiritual Islam, seperti konsep nafs, hati (qalb), dan ruh (spirit).
- ²¹⁰⁷ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid 4, terj. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.). Dalam bagian yang membahas adab dan etika kehidupan, Al-Ghazali membahas pentingnya menjaga kesehatan (hifz al-sihhah) sebagai bagian dari ibadah, dan menghubungkannya dengan tujuan akhirat, menunjukkan sintesis antara ilmu kedokteran, fiqh praktis, dan tuhan sufi.
- ²¹⁰⁸ Osman Bakar, "The Islamization of Science Controversy: A Philosophical Reflection," *Islamic Studies* 34, no. 3 (1995): 345-363. Bakar menganalisis berbagai pendekatan dalam "Islamisasi Ilmu Pengetahuan" dan berargumen bahwa apa yang diperlukan bukan hanya penambahan unsur Islam, melainkan sebuah transformasi fundamental paradigma ilmu yang bersumber dari visi dunia Islam (Islamic worldview).
- ²¹⁰⁹ Hadis Riwayat Tirmidzi, no. 2682, dari Abu Darda, "Barangsiapa yang menempuh suatu jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga." Hadis ini menggarisbawahi bahwa tujuan akhir dari pencarian ilmu dalam Islam adalah spiritual; ia adalah bagian dari perjalanan menuju Allah, bukan sekadar untuk akumulasi informasi atau dominasi duniawi. Lihat juga, An-Nawawi's Forty Hadits, no. 19.
- ²¹¹⁰ Dennett, D. C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Viking.
- ²¹¹¹ Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- ²¹¹² Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press.
- ²¹¹³ Popper, K. (1977). *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. Open Court.
- ²¹¹⁴ Q.S. ar-Rūm:30 "Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama dengan penuh hanif. Itulah fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui."

-
- ²¹¹⁵ Nasr, S. H. (1996). *The Need for a Sacred Science*. SUNY Press.
- ²¹¹⁶ Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- ²¹¹⁷ Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the Sacred*. State University of New York Press.
- ²¹¹⁸ Taylor, C. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, p. 2.
- ²¹¹⁹ Weber, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by G. Roth & C. Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 1115.
- ²¹²⁰ MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, p. 2.
- ²¹²¹ Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985, p. 60.
- ²¹²² Muslim, *Sahih Muslim, Kitab al-Jami' al-Sahih*, no. 4683.
- ²¹²³ al-Attas, S. M. N. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, p. 34.
- ²¹²⁴ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 3-25. Taylor secara mendalam bagaimana modernitas Barat membentuk kondisi di mana kepercayaan pada Tuhan menjadi salah satu pilihan di antara banyak lainnya, yang mengakibatkan "nova effect" dari berbagai worldviews sekuler.
- ²¹²⁵ Q.S. Ash-Shad [38]:72. "Maka ketika telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu semua dengan bersujud."
- ²¹²⁶ Frithjof Schuon, *Castes and Races* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2008), 45. Schuon, meskipun bukan seorang sarjana Islam dalam arti akademis konvensional, pemikirannya tentang perenialisme dan spiritualitas memberikan lensa filosofis yang kuat untuk memahami konsep martabat spiritual manusia lintas tradisi.
- ²¹²⁷ Q.S. Al-Baqarah [2]:30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku akan menjadikan seorang khalifah di muka bumi.' Mereka berkata, 'Apakah Engkau akan menjadikan di sana orang yang akan membuat kerusakan di darat dan menumpahkan darah, padahal kamiertasbih memuji Engkau dan menyucikan Engkau?' Dia berfirman, 'Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.'"
- ²¹²⁸ Q.S. Al-Isra' [17]:70. "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna."
- ²¹²⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), 125-130. Chittick menjelaskan bagaimana realitas semesta ('alam) adalah cerminan dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sehingga hukum yang adil adalah yang mampu menyesuaikan diri dengan keteraturan kosmik ini.
- ²¹³⁰ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, diterjemahkan oleh K. A. C. A. F. A. F. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), Jilid 1, 34-38. Dalam "Kitab Al-'Ilm," Al-Ghazali membedakan secara tajam antara ilmu yang membawa kebahagiaan akhirat dan ilmu yang hanya bermanfaat untuk dunia, sebuah kerangka pemikiran yang menjadi cikal bakal penekanan Fiqih Malakuti pada tujuan spiritual.
- ²¹³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1992), 1-10. Nasr berargumen bahwa modernitas telah

menciptakan "desakralisasi" alam dan pengetahuan, yang memutuskan hubungan manusia dari tatanan metafisik dan mengakibatkan krisis ekologis dan spiritual. Konsep "ilmu suci"-nya relevan untuk memahami dimensi epistemologis Fiqih Malakuti.

- ²¹³² Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Diterjemahkan oleh Mohamed Abdel Khalek sebagai *The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law*. Garnet Publishing, 2013. Karya ini adalah rujukan fundamental bagi teori *Maqāṣid al-Sharī'ah*.
- ²¹³³ Nasr, Seyyed Hossein. "Islam and the Environmental Crisis." Dalam *The Qur'an, Ecology and Humanity*, edited by Zainal Abidin Bagir and Fachruddin Majeri Mangunjaya. Leiden University Press, 2022. Nasr adalah salah satu suara terdepan yang menghubungkan kosmologi Islam dengan etika lingkungan.
- ²¹³⁴ Hadis Riwayat al-Bukhari dan Muslim, pembuka kitab Sahih mereka, dari Umar bin al-Khattab. Ini adalah hadis fundamental yang menempatkan niat (*niyyah*) sebagai inti dari penilaian amalan dalam Islam.
- ²¹³⁵ Qur'an, 17:85. Terjemahan yang digunakan merujuk pada *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, edited by Seyyed Hossein Nasr, HarperOne, 2015.
- ²¹³⁶ Qur'an, 15:29 dan 32:9. Ayat-ayat ini sering dikutip untuk mendiskusikan konsep kemanusiaan dan martabat yang bersumber dari peniupan Ruh Ilahi.
- ²¹³⁷ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, 1975. Buku ini memberikan penjelasan mendalam mengenai peran penting guru mursyid dan silsilah dalam tradisi tasawuf sebagai jaminan keabsahan pengetahuan spiritual.
- ²¹³⁸ Al-Tahawi. *al-'Aqīdat at-Tahāwīyah*.
- ²¹³⁹ Syaikh Muhammad Abduh. *al-Khulād fī Falsafat ahl at-Tashawwuf*.
- ²¹⁴⁰ Ibn al-Qayyim. *I'ānat at-Tālibīn*.
- ²¹⁴¹ QS. 2:208 (Terjemahan bebas).
- ²¹⁴² Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*.
- ²¹⁴³ HR. Bukhari no. 1 (ed. Muslim).
- ²¹⁴⁴ Al-Tahawi. *Mishkāt al-Maṣābiḥ*, hadis no. 4615.
- ²¹⁴⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. 1994. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr. Karya klasik ini merupakan salah satu sumber fundamental di mana Al-Ghazali secara sistematis mengkategorikan tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid*) dalam kerangka *ushul fiqh*.
- ²¹⁴⁶ Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 32. "...Barangsiapa membunuh seorang manusia, bukan karena dia membunuh orang lain atau membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia..." Ayat ini menunjukkan nilai yang begitu tinggi atas perlindungan jiwa dalam Islam.
- ²¹⁴⁷ Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 32. "...Barangsiapa membunuh seorang manusia, bukan karena dia membunuh orang lain atau membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia..." Ayat ini menunjukkan nilai yang begitu tinggi atas perlindungan jiwa dalam Islam.
- ²¹⁴⁸ Auda, Jasser. 2015. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought. Buku ini menawarkan perspektif modern dan sistematis dalam memahami *Maqāṣid al-Sharī'ah*, serta relevansinya dalam menghadapi isu-isu kontemporer, termasuk etika teknologi.

-
- ²¹⁴⁹ Al-Raysuni, Ahmad. 2005. *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Terjemahan. London: International Institute of Islamic Thought. Buku ini merupakan analisis komprehensif terhadap pemikiran Imam Al-Shatibi, yang dianggap sebagai arsitek utama teori Maqāṣid al-Sharī'ah.
- ²¹⁵⁰ Chapra, M. Umer. 2018. "The Foundations of an Islamic Economic and Financial System: A Maqasid al-Shariah Approach." *Journal of Islamic Banking and Finance*, vol. 35, no. 4, pp. 7-24. Artikel jurnal ini menghubungkan secara langsung prinsip ekonomi dan keuangan Islam dengan kerangka Maqāṣid al-Sharī'ah untuk mencapai kemaslahatan yang berkelanjutan.
- ²¹⁵¹ Hadis Riwayat Ibn Majah, No. 2340, dan Malik dalam Al-Muwatta, No. 1379. Dari 'Ubadah bin As-Shamit, bahwa Rasulullah SAW bersabda: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" (Lā ḍarara wa lā ḍirāra), yang artinya: "Janganlah kamu memberi bahaya dan janganlah kamu membalas dengan bahaya." Hadis ini menjadi dasar kaidah fikih yang penting dalam menilai dampak suatu tindakan terhadap kemaslahatan umum.
- ²¹⁵² Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 47–62.
- ²¹⁵³ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Al-Qur'an, 2004).
- ²¹⁵⁴ Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essays* (Chicago: Kazi Publications, 1991), hlm. 88–105.
- ²¹⁵⁵ al-Jīlī, 'Abd al-Karīm, *Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Aywān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1964), jilid 1, hlm. 150.
- ²¹⁵⁶ Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), hlm. 134.
- ²¹⁵⁷ al-Bukhārī, al-Adab al-Mufrad, no. 273; Ahmad ibn Hanbal, al-Musnad, no. 9603. Dinilai shahih oleh al-Albānī dalam *Shahīh al-Adab al-Mufrad*.
- ²¹⁵⁸ Nasr, Seyyed Hossein, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, disunting oleh William Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 185.
- ²¹⁵⁹ Zohar, Danah & Marshall, Ian, *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence* (New York: Bloomsbury, 2000), hlm. 36–58.
- ²¹⁶⁰ Said, Edward W. *Orientalism*. Vintage Books, 1978.
- ²¹⁶¹ Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.
- ²¹⁶² Smith, Huston. *The World's Religions*. Harper Perennial, 1991.
- ²¹⁶³ Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, 2004.
- ²¹⁶⁴ Chidester, David. *Religions of Africa: A Guide*. Oxford University Press, 2004.
- ²¹⁶⁵ World Faiths Development Dialogue. "Spirituality and Sustainable Development." WFD Report, 2022.
- ²¹⁶⁶ Muslim, Al-Imam. *Sahih Muslim*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1995.
- ²¹⁶⁷ Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. State University of New York Press, 1993. Buku ini menjadi rujukan fundamental dalam memahami ontologi Islam yang menjadi dasar bagi fiqh tasawuf, terutama dalam hubungannya dengan pandangan kosmologis.
- ²¹⁶⁸ Newberg, Andrew, and Mark Robert Waldman. *How Enlightenment Changes Your Brain: The New Neuroscience of Awakening*. Hay House, Inc., 2017. Karya ini

memberikan kerangka kerja neurosains untuk menganalisis pengalaman spiritual dan meditasi, yang dapat diaplikasikan pada penelitian tentang dzikir dan muraqabah.

- ²¹⁶⁹ Al-Qur'an, Surah Al-A'raf [7]: Ayat 85. "Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya." Ayat ini sering dijadikan landasan teologis bagi etika lingkungan dalam Islam, yang dalam perspektif tasawuf memiliki dimensi spiritual yang lebih dalam.
- ²¹⁷⁰ Al-Qur'an, Surah An-Nisa [4]: Ayat 82. Ayat ini digunakan untuk menegaskan pentingnya penelitian mendalam (tadabbur) terhadap sumber-sumber keislaman, yang menjadi dasar bagi pengembangan ilmu pengetahuan.
- ²¹⁷¹ Hadis Riwayat Tirmidzi, No. 1987. Hadis ini merumuskan inti dari ajaran tasawuf praktis dalam kehidupan sehari-hari yang menjadi target dari institusionalisasi fiqh tasawuf, yaitu pembentukan akhlak mulia.
- ²¹⁷² Kabat-Zinn, Jon. *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. Bantam Books, 2013. Meskipun bukan sumber Islam, buku ini menunjukkan bagaimana praktik kesadaran penuh, yang memiliki paralel kuat dengan muraqabah, telah diadopsi secara luas dalam kebijakan kesehatan publik Barat.
- ²¹⁷³ Al-Qur'an, Surah An-Nisa [4]: Ayat 58. Ayat ini menjadi fondasi utama bagi konsep keadilan dalam hukum Islam, yang dalam konteks kebijakan publik global menjadi prinsip mengikat dalam penerapan fiqh untuk mencapai *maslahah 'ammah*.
- ²¹⁷⁴ UNESCO. "Rethinking Education: Towards a Global Common Good?" UNESCO Publishing, 2015. Laporan ini menekankan perlunya pergeseran paradigma pendidikan dan kebijakan publik menuju nilai-nilai kemanusiaan dan spiritualitas kolektif, yang sejalan dengan visi transformatif dari fiqh tasawuf. Tersedia online di situs resmi UNESCO.
- ²¹⁷⁵ Nasr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Harvard University Press, 1993.
- ²¹⁷⁶ Al-Qur'an, Surah Ibrahim 14:46; Surah Ash-Shu'ara 26:108.
- ²¹⁷⁷ Al-Qur'an, Surah Al-Dukhan 44:38–39.
- ²¹⁷⁸ Ibn Arabi. *Fusus al-Hikam*. Beccaria Press, 2003.
- ²¹⁷⁹ Al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum ad-Din*. Dar Ihya' al-Turath, 2012.
- ²¹⁸⁰ Azar, A.A. *Islam and Environmental Ethics*. Cambridge University Press, 2015.
- ²¹⁸¹ Nasr, S. H. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 73.
- ²¹⁸² Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Marifah, 1980, juz 1, hlm. 45–48.
- ²¹⁸³ Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim, dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, kitab al-*Īmān*, bab *Qawl al-Nabī Ṣallā Allāh 'Alayhi wa Sallam: Innama al-A'mālu bi al-Niyyāt*.
- ²¹⁸⁴ Chittick, W. C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, p. 102.
- ²¹⁸⁵ Hakim, M. A. *The Malakuti Law: A Theological Framework for Spiritual Jurisprudence*. *Journal of Islamic Spirituality and Law*, Vol. 4, No. 2 (2021), pp. 112–130.
- ²¹⁸⁶ Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār Ṣādir, 1997, juz 1, hlm. 189.
- ²¹⁸⁷ Nasr, S. H. *The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism*. San Francisco: HarperOne, 2007, p. 67.

-
- ²¹⁸⁸ Al-Qushayri, Al-Risālah al-Qushayriyyah. Trans. B. R. von Schlegell. London: I.B. Tauris, 2007, p. 88.
- ²¹⁸⁹ Schuon, F. Transcendent Unity of Religions. Bloomington: World Wisdom, 1984, p. 91.
- ²¹⁹⁰ Al-Junayd, Risālah fī Tazkiyat al-Nafs. Dalam Mafātīh al-Khayrāt, karya al-Jazuli, hlm. 205–210.
- ²¹⁹¹ Izutsu, T. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, p. 301.
- ²¹⁹² Asad, M. The Message of the Qur'an. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, tafsir QS. Ibrāhīm: 27.
- ²¹⁹³ Arkoun, M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder: Westview Press, 1994, p. 144.
- ²¹⁹⁴ Al-Qur'an, QS. Al-Nahl [16]: 33.
- ²¹⁹⁵ Ibn 'Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam. Beirut: Dār al-Fikr, 1980, hlm. 103.
- ²¹⁹⁶ Denny, F. M. An Introduction to Islam. 4th ed. Upper Saddle River: Pearson, 2010, p. 215.
- ²¹⁹⁷ Arkoun, M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder: Westview Press, 1994, p. 144.
- ²¹⁹⁸ Khalid, F. Islam, Ecology, and the Interfaith Movement. Islam and the Environment, ed. F. Khalid & J. O'Brien. London: Cassell, 1992, p. 17.
- ²¹⁹⁹ Al-Attas, S. M. N. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hlm. 102.
- ²²⁰⁰ Attar, F. Tazkiyat al-Nafs: The Sufi Doctrine of Spiritual Purification. Trans. B. Todd Lawson. Louisville: Fons Vitae, 2005, p. 63.
- ²²⁰¹ Nasr, S. H. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, 2002, p. 145.
- ²²⁰² Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 102–108.
- ²²⁰³ Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 102–108.
- ²²⁰⁴ Departemen Agama RI. Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: PT. Al-Huda International, 2005.
- ²²⁰⁵ Attar, F. The Conference of the Birds. Terj. oleh C. S. Naini. Oxford: Oneworld Publications, 2004, p. 76.
- ²²⁰⁶ Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah, Hadis No. 2584.
- ²²⁰⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Fikr, 1980, juz 1, hlm. 123–124.
- ²²⁰⁸ Al-Hakim, Al-Mustadrak 'ala al-Sahihain. Hadis dinilai shahih oleh Al-Dhahabi.
- ²²⁰⁹ Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 97.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdel Haleem, M. A. S. (2004). The Holy Qur'an: Text, translation & commentary. Oxford: Oxford University Press.
- Abdel Haleem, M. A. S. (2004). The Qur'an: English translation and parallel Arabic text. Oxford University Press.
- Abduh, M. (1964). The Great Theft. Boston: Beacon Press.
- Abduh, M. (2010). al-Falsafah al-Siyāsiyyah fī al-Islām. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Abduh, M., & al-Afghani, J. (2015). Al-Syubhat al-Qahira 'alā Ashabab al-Adyan. Beirut: Dar al-Fikr.
- Abduh. (1989). Al-Ṭarīq al-mustaqīm. Dār al-Turāth.
- Abdulaziz Sachedina. (2018). Islamic jurisprudence and the rise of Sharia law. Oxford University Press.
- Abdurrahman, A. (2021). Rekonstruksi kurikulum pendidikan Islam berbasis integrasi ilmu. Kencana.
- Abou El Fadl, K. (2001). Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women. Oxford: Oneworld Publications.
- Abou El Fadl, K. (2005). The great theft: Wrestling Islam from the extremists. New York: HarperOne.
- Abou El Fadl, K. (2014). Reasoning with God: Reclaiming shari'ah in the modern world. Harvard University Press.
- Abrahamov, B. (1998). Islamic theology: Traditionalism and rationalism. Edinburgh University Press.

- Abu Dawud, M. ibn Ismail. (2020). Sunan Abu Dawud (Ed. Hadith Initiative).
- Abu Zayd, N. H. (2004). Rethinking the Qur'an: Towards a humanistic hermeneutics. Humanistics University Press.
- Açikgenç, A. (1996). Islamic science: Towards a reconstruction. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Afdzillah, N. H. (2018). Kausalitas dalam Filsafat Islam: Antara Sunnatullah dan Iradah Ilahi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Aghion, P., & Howitt, P. (1998). Endogenous growth theory. MIT Press.
- Ahmad ibn Hanbal. (n.d.). Al-Musnad. Dār al-Fikr.
- Ahmad, M. (n.d.). Musnad Ahmad.
- Ahmed, L. (2011). A quiet revolution: The veil's resurgence from the Middle East to America. Yale University Press.
- Ahmed, S. (2021). Divine Decree and Human Responsibility in Contemporary Islamic Thought. *Journal of Islamic Studies*, 32(2), 178–199.
- Al-'Alawani, T. J. (2013). Qur'anic sciences: A selected anthology. IIIT.
- Al-'Asqalānī, I. Ḥ. (1980). Bulūgh al-marām min adillat al-aḥkām. Dār al-Fikr.
- Al-Ahwānī, F. (1987). Al-atsar wa-mafhūmuḥu 'inda al-salaf. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt.
- Al-Ash'arī, A. al-Ḥ. (1980). Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn (H. Ritter, Ed.). Brill.
- Al-Ash'arī, A. al-Ḥ. (1997). Al-Ibānah 'an uṣūl al-diyānah. Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Asqalānī, I. Ḥ. (1999). Bulūgh al-marām. Riyadh: Dār al-Salām.

- Al-Attār, F. al-D. (1936). *Tazkirat al-awliya* (C. S. Naylor, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and secularism*. ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Al-Attas, S. M. N. (2001). *Prolegomena to the metaphysics of Islam*. ISTAC.
- Al-Baghawī. (2005). *Ma'ālim al-tanzīl*. Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Bukhārī, M. ibn Ismā'īl. (2005). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.
- Al-Bunī, S. (1989). *Fatḥ al-waḥḥāb fī tafsīr al-tafsīr*. Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Dhahabī, S. al-Dīn. (1998). *Siyar a'lām al-nubalā'*. Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Doi, A.-R. I. (1984). *Shari'ah: The Islamic law*. Ta-Ha Publishers.
- Al-Fakhr al-Rāzī. (1991). *Mafātīḥ al-ghayb*. Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Fārābī. (1995). *The virtuous city* (M. E. Marmura, Trans.). SUNY Press.
- Al-Fārūqī, I. R. (1982). *Islamization of knowledge*. IIIT.
- Al-Fārūqī, I. R. (1994). *Tawḥīd: Its implications for thought and life*. IIIT.
- Al-Ghazali, A. H. (1915). *Fayṣal al-tafriqa bayna al-Islām wa al-zandaqa* (W. M. Patton, Trans.). London: Luzac & Co.

- Al-Ghazali, A. H. (1969). *Al-iqtiṣād fī al-i'tiqād*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Ghazali, A. H. (1970). *Al-munqidh min al-ḍalāl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Ghazali, A. H. (1980). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Ghazali, A. H. (1984). *Mi'yār al-'ilm fī naqd 'ulūm al-zamān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, A. H. (1990). *Ihya' 'ulum al-din* (The revival of the religious sciences) (K. Nakamura, Trans., Vol. 2). Islamic Texts Society.
- Al-Ghazali, A. H. (1991). *The alchemy of happiness* (H. A. Homes, Trans.). London: Octagon Press.
- Al-Ghazali, A. H. (1994). *The faith and practice of Al-Ghazali* (W. M. Watt, Trans.). Oxford: Oneworld Publications.
- Al-Ghazali, A. H. (1995). *Inner dimensions of Islamic worship*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Al-Ghazali, A. H. (1997). *Tahāfut al-falāsifah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Ghazali, A. H. (2000). *The incoherence of the philosophers* (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Al-Ghazali, A. H. (2001). *The rescuer from error* (M. E. Marmura, Trans.). Louisville, KY: Fons Vitae.
- Al-Ghazali, A. H. (2007). *Al-Ghazali on the principles of Islamic jurisprudence* (S. A. Jackson, Trans.). Leiden: Brill.
- Al-Ghazali, A. H. (n.d.). *Al-maqṣad al-asna fī sharh ma'ani asma' Allah al-husna*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, A. H. (2015). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Jakarta: Dar Ihya Ulum.
- Al-Ghazali, A. H. (2016). *Ihya' 'ulum al-din* (Vols. 1–2). Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

- Al-Ghazali, A. H. (2018). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Islamic Texts Society.
- Al-Ghazali, A. H. (2019). *Inner dimensions of Islamic worship*. Leicester: Islamic Foundation.
- Al-Ghazali, A. H. (2019). *Tahāfut al-falāsifah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ghazali, A. H. (n.d.). *Risālat al-tawḥīd*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Ghazali, A. H. (1971). *Naṣīḥat al-mulūk (Counsel for kings)* (F. R. C. Bagley, Trans.). Chicago, IL: Kazi Publications.
- Al-Hākim al-Naysābūrī. (n.d.). *Al-mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Al-Hakīm al-Tirmidhī. (2001). *Khatm al-awliyā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Hakim, & Ad-Dailami. *Kumpulan hadis*.
- Al-Ḥalabī, 'A. (2007). *Al-furūq fī al-fiqh al-islāmī*. Damascus: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Hujwīrī, 'A. ibn 'U. (1911). *Kashf al-maḥjūb* (R. A. Nicholson, Trans.). London: Luzac & Co.
- Ali, A. Y. (1987). *The Holy Qur'an: Text, translation and commentary*. Lahore: Tahrike Tarsile Qur'an.
- Al-Izz ibn 'Abd al-Salām. (n.d.). *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*. Dār al-Nawādir.
- Al-Jāḥiẓ. (n.d.). *Al-bukhalā'*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Jazīrī, 'A. al-R. (2003). *Al-fiqh 'alā al-madhāhib al-arba'ah*. Cairo: Maktabah al-Tijāriyyah.
- Al-Jīlānī, 'A. al-Q. (1988). *Futūḥ al-ghayb*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jīlānī, 'A. Q. (1998). *Al-ghunyah li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Jīlī, 'A. al-K. (2001). *Al-insān al-kāmil*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Junayd, A. al-Q. (2001). *Al-fawā'id wa al-mawā'iz*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Junayd. (1999). *Risālāt al-Junayd*. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Al-Jurjānī, 'A. (1995). *Aṣnā al-ma'ārif*. Damascus: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Juwaynī, 'A. al-K. (2007). *Al-irshād ilā qawāṭi' al-adillah*. Riyadh: Maktabah al-Rushd.
- Al-Kāsānī. (2004). *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Krenawi, A., & Graham, J. R. (2000). Islamic theology and prayer: Relevance for social work practice. *International Social Work*, 43(3), 289–304.
- Al-Makkī, A. Ṭ. (1998). *Qūt al-qulūb*. Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Māturīdī, A. al-Ḥ. (1987). *Kitāb al-tawḥīd*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Māturīdī. (1995). *Kitāb al-tawḥīd*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Māwardī. (1995). *Al-aḥkām al-sulṭāniyyah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Munāwī. *Fayḍ al-qadīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Al-Nābulusī, 'A. al-Gh. (2003). *Al-ḥaḍrah al-rabbāniyyah wa al-mulk al-ilāhiyyah*. Damascus: Dār al-Makshūf.
- Al-Nawawī. (1985). *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Al-Nursī, B. (2007). *The words: Risale-i Nur collection* (Ş. Vahide, Trans.). Istanbul: Sözlere Publications.
- Al-Qaradawī, Y. *Fiqh al-tazkiyat al-nafs*.

- Al-Qāshānī, M. al-D. (2002). *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Qasyānī, M. al-D. (1999). *Qāb qawsayn: al-waḥdah wa al-kathrah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Qurṭubī. (1999). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. (1986). *Al-Risālah al-Qushayriyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. (2007). *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism* (B. R. von Schlegell, Trans.). Cambridge: Garnet Publishing.
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī. (1992). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Al-Rasheed, M. (2019). *A history of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. (2005). *Imām al-Shāṭibī's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Al-Rāzī, F. al-D. (1981). *Mafātīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Rāzī, F. al-D. (2009). *Al-tafsīr al-kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1981). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (2008). *Muntakhab al-Ḥikam*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Al-Sadr, Muḥammad Bāqir. (1982). *Iqtisādu-nā (Our Economics)* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Ta'āruf.

- Al-Sarrāj, Abū Naṣr. (1914). Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf (R. A. Nicholson, Ed.). London: Luzac & Co.
- Al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. (1940). Al-Risālah (A. M. al-Shākir, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. (1997). Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. (2014). The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law (A. Drury, Trans.). London: Garnet Publishing.
- Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. (1999). The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq) (J. Walbridge & H. Ziai, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Al-Sulamī, 'A. al-R. (1976). Ṭabaqāt al-ṣūfiyyah (J. S. Trimingham, Trans.). Oxford University Press.
- Al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān. (1996). Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1983). Tārīkh al-Khulafā'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1997). Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. (1994). Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. (1992). Sayr al-Khāṭir. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. (1972). Sunan al-Tirmidhī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

- Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. (1999). *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (G. M. Wickens, Trans.). London: I.B. Tauris.
- Al-Zahra, M. A. (1985). *Al-ijtimā' fī al-Islām*. Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Amin Abdullah. (2010). *Theology of the Possible*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Anjum, Ovamir. (2012). *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the secular state*. Harvard University Press.
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Annemarie Schimmel. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Annemarie Schimmel. (1993). *Deciphering the signs of God: A systematic analysis of the Sulami text on Islamic mysticism*. Leiden: Brill.
- Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers*. Boulder, CO: Westview Press.
- Arkoun, M. (2002). *The unthought in contemporary Islamic thought*. London: Saqi Books.
- Armstrong, K. (2020). *Muhammad: A prophet for our time*. HarperCollins.

- Aronson, E. (2018). *The social animal* (12th ed.). New York, NY: Worth Publishers.
- Asad, M. (1961). *The principles of state and government in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, M. (1980). *The message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Asad, M. (1980). *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Asani, A. S. (2002). *Ecstasy and enlightenment: The Ismaili devotional literature of South Asia*. London: I.B. Tauris.
- Asfar, M. H. (2018). *Al-fiqh al-malakuti: Dirasah fi tatbiq al-shari'ah fi al-daw' al-ghaybi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- As-Suyuti. (1985). *Al-hawi li al-fatawa*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Attar, F. al-D. (1984). *The conference of the birds* (A. Darbandi & D. Davis, Trans.). London: Penguin Classics.
- Attar, F. al-D. (1990). *Tazkirat al-awliya* (C. S. K. Nurbakhsh, Trans.). London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Attar, F. al-D. (2005). *Tazkiyat al-nafs: The Sufi doctrine of spiritual purification* (B. T. Lawson, Trans.). Louisville, KY: Fons Vitae.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Ayer, A. J. (1936). *Language, truth, and logic*. Victor Gollancz.

- Ayer, A. J. (1952). *Language, truth and logic*. New York, NY: Dover Publications.
- Azar, A. A. (2015). *Islam and environmental ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Badawi, M. A. (2020). Dhikr as spiritual frequency modulation: A neuro-spiritual model. *Journal of Islamic Theology*, 7(2), 189–210.
- Badri, M. B. (2008). *Contemporary treatment of psychological problems using the Qur'an and the Sunnah*. International Islamic Publishing House.
- Badri, M. B. (2014). *The dilemma of Muslim psychologists*. MWH Publishing.
- Badri, M. B. (2018). Contemplation: An Islamic psychospiritual study. *International Journal of Arabic and Islamic Studies*, 5(1), 45–62.
- Bakar, O. (1998). *Classification of knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Baker, R. W. (2003). *Islam without fear: Egypt and the new Islamists*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bandura, A. (2016). *Moral disengagement: How people do harm and live with themselves*. Oxford University Press.
- Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Barton, N. H. (2018). *Consciousness and the Social Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and ambivalence*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2017). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Baumeister, R. F., & Tierney, J. (2011). *Willpower: Rediscovering the Greatest Human Strength*. New York: Penguin Press.
- Beekun, R. I., & Badawi, J. A. (1999). *Leadership: An Islamic perspective*. Beltsville, MD: Amana Publications.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1985). *Habits of the heart*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Berry, T. (1999). *The great work*. New York, NY: Bell Tower.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. Routledge.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brewer, J. A., et al. (2011). Meditation experience and default mode network activity. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(50), 20254–20259.
- Brown, N. J. (2019). *Sharia and state in the Middle East*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.
- Bukhari, M. ibn I. (n.d.). *Sahih al-Bukhari*.
- Burckhardt, T. (1962). *Sacred art in Islam*. London: Thames & Hudson.
- Burckhardt, T. (1976). *An introduction to Sufi doctrine*. London: Perennial Books.
- Burckhardt, T. (1992). *An introduction to Sufi doctrine*. Cambridge: Islamic Texts Society.

- Burckhardt, T. (2006). *Sufism: Love and understanding in the way of Islamic wisdom*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Burckhardt, T. (2018). *Mystical aspects of Islamic prayer*. Srinagar, India: Fons Vitae.
- Camus, A. (1947). *The plague*. New York, NY: Knopf.
- Capra, F. (1999). *The Tao of physics*. Berkeley: Shambhala.
- Capra, F. (2000). *The Tao of physics* (4th ed.). Boston, MA: Shambhala Publications.
- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219.
- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219.
- Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Chapra, M. U. (2000). *The Islamic theory of finance*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Chapra, M. U. (2008). *The Islamic vision of development in the light of maqasid al-shariah*. Herndon, VA: IIIT.
- Chapra, M. U. (2019). *Morality and justice in Islamic economics and finance*. Northampton, MA: Edward Elgar Publishing.
- Chidester, D. (2004). *Religions of Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Chittick, W. C. (1983). *The sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Chittick, W. C. (1993). The Sufi path of knowledge. *Journal of Islamic Studies*, 4(2), 191–207.
- Chittick, W. C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-‘Arabī and the problem of religious diversity*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (1998). *The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s cosmology*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (2001). The epistemology of spiritual intuition in classical Sufism. *Journal of Islamic Studies*, 12(3), 245–268.
- Chittick, W. C. (2007). *Science of the cosmos, science of the soul: The pertinence of Islamic cosmology in the modern world*. Oxford: Oneworld Publications.
- Chittick, W. C., & Murata, S. (1994). *The vision of Islam*. Paragon House.
- Chodkiewicz, M. (1993). *An ocean without shore: Ibn ‘Arabī, the book, and the law* (D. Streight, Trans.). Islamic Texts Society.
- Chodkiewicz, M. (1993). *The seal of the saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn ‘Arabī*. Islamic Texts Society.
- Chodkiewicz, M. (1995). *The spiritual writings of Amir ‘Abd al-Kader*. Islamic Texts Society.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*. MIT Press.
- Comte, A. (1853). *The positive philosophy* (H. Martineau, Trans.). J. H. Bridges.
- Comte, A. (1856). *The positive philosophy of Auguste Comte*. John Chapman.

- Corbin, H. (1960). *Avicenna and the visionary recital*. Indiana University Press.
- Corbin, H. (1964). *A philosophy of the Imāmī Shī'īs*. University of Chicago Press.
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press.
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Princeton University Press.
- Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press.
- Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Princeton University Press.
- Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*. Princeton University Press.
- Corbin, H. (1978). *The man of light in Iranian Sufism* (N. Pearson, Trans.). New Lebanon Press.
- Corbin, H. (1985). *Principles of Islamic theology*. Kegan Paul.
- Corbin, H. (1988). *Enjeux de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Corbin, H. (1993). *Avicenna and the visionary recitation*. State University of New York Press.
- Corbin, H. (1993). *History of Islamic philosophy* (L. Sherrard & P. Sherrard, Trans.). Kegan Paul International.
- Corbin, H. (1998). *Alone with the Alone: Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Princeton University Press.
- Corbin, H. (1998). *Alone with the Alone: Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press.

- Corbin, H. (1998). *The voyage and the messenger: Iran and philosophy*. North Atlantic Books.
- Corbin, H. (2021). *The voyage and the messenger: Iran and philosophy*. North Atlantic Books.
- Coulson, N. J. (1964). *A history of Islamic law*. Edinburgh University Press.
- Csikszentmihalyi, M. (2020). *Flow: The psychology of optimal experience*. Harper Perennial.
- Dallal, A. S. (2010). *Islam, science, and the challenge of history*. Yale University Press.
- Davidson, R. J., & Lutz, A. (2008). Buddha's brain: Neuroplasticity and meditation. *IEEE Signal Processing Magazine*, 25(1), 174–176.
- Davies, P. (1992). *The mind of God: The scientific basis for a rational world*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York, NY: Plenum Press.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The “what” and “why” of goal pursuits. *Psychological Inquiry*, 11(4), 227–268.
- Deen (Dien), M. Y. I. (2014). Islamic environmental ethics, law, and society. In R. C. Foltz (Ed.), *Religion and the environment* (pp. 45–58). Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Dennett, D. C. (2006). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. New York, NY: Viking.
- Denny, F. M. (2010). *An introduction to Islam* (4th ed.). Boston, MA: Pearson.

- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Departemen Agama Saudi Arabia. (2008). Al-Qur'an dan terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Riyadh.
- Departemen Dakwah dan Komunikasi PP. (2021). Fatwa kontemporer dan kebijakan sosial. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Departemen Penerangan Islam. (2010). Tafsir Al-Qur'an Al-Karim. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Dorschel, A. (2020). The metaphysics of law. *International Journal for the Semiotics of Law*, 33, 541–558.
- Duderija, A. (2020). The imperatives of responsible Islamic thought. Cham: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, É. (1951). *Suicide: A study in sociology* (J. A. Spaulding & G. Simpson, Trans.). New York, NY: Free Press.
- Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). New York, NY: Free Press.
- Dussel, E. (2008). *Twenty theses on politics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Dusuki, A. W. (2013). Spirituality and ethics in Islamic finance. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6(1), 45–60.
- Eickelman, D. F., & Piscatori, J. (1996). *Muslim politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Einstein, A. (1920). *Relativity: The special and the general theory*. New York, NY: Crown Publishers.

- Einstein, A. (1949). *The world as I see it*. New York: Philosophical Library.
- El-Badawi, N. (1984). *The Ulama of Damascus in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, M. (1954). *The myth of the eternal return*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Encyclopaedia of the Qur'an. (2023). *Cosmology*. Brill.
- Ernst, C. W. (1997). *The Shambhala guide to Sufism*. Boston, MA: Shambhala.
- Ernst, C. W. (2009). The Sufi canon in the West. *Journal of Islamic Studies*, 20(2), 209–226.
- Esack, F. (1997). *Qur'an, liberation, and pluralism*. Oxford: Oneworld.
- Esack, F. (2001). *Islamic ethics of liberation*. Oxford: Oneworld.
- Esack, F. (2003). *Islam and the challenge of democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2003). *The Oxford dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, J. L., & DeLong-Bas, N. J. (2007). *Muhammad: The prophet for our time*. Oxford: Oneworld.
- Esposito, J. L., & DeLong-Bas, N. J. (2020). *Shariah: What everyone needs to know*. Oxford: Oxford University Press.
- Fadel, M. (1998). Two doctrines of classical Islamic law: The legal theory of istihsan and the law of agency. *Islamic Law and Society*, 5(3), 308–333.
<https://doi.org/10.1163/156851998X00143>

- Fakhry, M. (1983). *A history of Islamic philosophy*. New York, NY: Columbia University Press.
- Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy* (3rd ed.). New York: Columbia University Press.
- Farabi. (2001). *Mabādi' āhl al-madīnah al-fāḍilah*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of knowledge*. Washington, DC: IIIT.
- Fazlur Rahman. (1975). *Spirit and structure*. Leiden: Brill.
- Fazlur Rahman. (1980). *Major themes of the Qur'an*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Fazlur Rahman. (1982). *Islam and modernity*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Fazlur Rahman. (2007). *Islamic intellectual tradition in Southeast Asia*. New York, NY: Routledge.
- Fingelkurts, A. A., & Fingelkurts, A. A. (2009). Mind and brain. *Consciousness and Cognition*, 18(1), 21–35.
- Foltz, R. C., Denny, F. M., & Baharuddin, A. (Eds.). (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Durham: Duke University Press.
- Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Boston: Beacon Press.
- Fredrickson, B. L., et al. (2013). Open hearts build lives. *Journal of Personality and Social Psychology*, 105(6), 1002–1020.
- Freud, S. (1961). *Civilization and its discontents*. New York, NY: W. W. Norton.
- Fromm, E. (1955). *The sane society*. Rinehart & Co.

- Gadamer, H.-G. (1975). *Truth and method*. New York, NY: Continuum.
- Geaves, R. (2006). Sufism and spiritual capital. In J. Malik & J. Hinnells (Eds.), *Sufism in the West*. London: Routledge.
- Geertz, C. (2018). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Ghamidi, J. A. (2015). *Al-faṣl fī maʿānī al-Qurʾān*. Lahore: Idara Ishaʿat-e-Turath.
- Giddens, A. (2006). *The constitution of society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gleick, J. (1987). *Chaos: Making a new science*. New York, NY: Penguin.
- Graham, W. A. (1977). *Divine word and prophetic word in early Islam*. The Hague: Mouton.
- Graham, W. A. (1987). *Beyond the written word: Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's philosophical theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Guessoum, N. (2011). *Islam's quantum question*. London: I.B. Tauris.
- Guessoum, N. (2011). *Islam's quantum question: Reconciling Muslim tradition and modern science*. London: I.B. Tauris.
- Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: Brill.
- Guy, P., & Wood, A. W. (Trans.). (1998). *Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Hadrat Malang. (2010). *Fath al-Ghaffar*. Pustaka Sa'adat.
- Haeri, M. (2002). *The science of knowing God: A critical inquiry into Islamic metaphysics*. Global Scholarly Publications.
- Hakim, A. (2017). *Insan kamil in Sufi thought: A hermeneutical approach*. *International Journal of Islamic Thought*, 12, 45–60. <https://doi.org/10.24035/ijit.12.2017.05>
- Hakim, M. A. (2021). *The malakuti law: A theological framework for spiritual jurisprudence*. *Journal of Islamic Spirituality and Law*, 4(2), 112–130.
- Hakim, S. (2015). *The ontological dimension of Islamic thought*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Hakim, S. (2018). *Fiqh al-malakuti: Integrasi syari'ah, thariqah, dan haqiqah*. Pustaka Fajar.
- Hakim, T. (1997). *Reciprocity and the cosmic covenant: Islam, Christianity, and the theory of religions*. State University of New York Press.
- Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunni usul al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (1998). *The use and abuse of evidence: The rise of the 'Ilm al-Usul al-Fiqh*. *Journal of Islamic Studies*, 9(1).
- Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hallaq, W. B. (2009). *Shari'a: Theory, practice, transformations*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2009). *Shari'a: Theory, practice, transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2013). *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. Columbia University Press.
- Hamka. (1978). *Hikayat ruh*. Bulan Bintang.
- Hamka. (1983). *Tafsir Al-Azhar (Jilid 5)*. Pustaka Panjimas.
- Hamza Yusuf. (2008). *The weightier matters of the law: The ten obligatory acts of the sacred law*. Zaytuna Institute.
- Harari, Y. N. (n.d.). *Sapiens: A brief history of humankind*. Harper.
- Hart, H. L. A. (2012). *The concept of law (4th ed.)*. Oxford University Press.
- Hart, S. D. (2007). *The universal ethic*.
- Hashemi, N. (2009). *Islam, pluralism, and democracy*. Westview Press.
- Hassan. (2015). *Islamic law and anthropology*. Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2001). *Science of logic (Original work published 1812–1816)*. Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.)*. Harper & Row.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. Penguin Classics.
- Hobsbawm, E. (1962). *Revolutionaries*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hume, D. (1748). *An enquiry concerning human understanding*. London: A. Millar.

- Hume, D. (2007). *An enquiry concerning human understanding* (P. Millican, Ed.). Oxford University Press.
- Husain, A. (2007). *Islam and the challenge of modernity*. London: Palgrave Macmillan.
- Hussain, N. (2022). Contemporary Sufism and the challenge of pluralism. In *The Oxford handbook of Sufism*. Oxford University Press.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian meditations*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ibn 'Abidin, M. (1992). *Radd al-muḥtār 'alā al-durr al-mukhtār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Ibn 'Ajībah, A. (2002). *Al-baḥr al-madīd: Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Arabī, M. (1911). *Al-futūḥāt al-makkiyya*. Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn 'Arabī, M. (1968). *Al-futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn 'Arabī, M. (1980). *Fuṣūṣ al-ḥikam* (R. W. J. Austin, Trans.). New York: Paulist Press.
- Ibn 'Arabī, M. (1997). *Al-futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn 'Arabī, M. (1998). *Fuṣūṣ al-ḥikam* (W. C. Chittick, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Ibn 'Arabī, M. (2002). *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Arabī, M. (2009). *The Meccan revelations* (M. Chodkiewicz et al., Trans.). New York: Pir Press.
- Ibn 'Arabī, M. (2010). *Al-futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār al-Minhāj.
- Ibn 'Arabī, M. (2012). *Tafsīr al-tashwīṣ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.

- Ibn 'Arabi, M. (n.d.). *Fusus al-hikam* (The bezels of wisdom).
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭāhir. (1984). *Tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah lil-Nashr.
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭāhir. (2006). *Maqāṣid al-sharī'ah al-islāmiyyah* (M. E. T. El-Mesawi, Trans.). London: IIIT.
- Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī. (1996). *The book of wisdom* (V. Danner, Trans.). Cambridge: Islamic Texts Society.
- Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī. (2002). *Al-ḥikam al-'aṭā'iyyah*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. (2015). *Kitāb al-durar al-kāmilah*. Istanbul: Maṭba'at al-'Ilm.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1973). *Madārij al-sālikīn*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1992). *Al-rūḥ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1996). *Madārij al-sālikīn*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2000). *Al-fawā'id*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2007). *Rawḍat al-muḥibbīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. (1959). *Fath al-bārī sharḥ ṣaḥīḥ al-bukhārī*. Cairo: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah.
- Ibn Ḥazm. (1985). *Al-faṣl fī al-milal wa al-ahwā' wa al-niḥal*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Hishām. (2001). *Al-sīrah al-nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Ibn Kathīr. (2000). Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Ibn Khaldun. (1958). The Muqaddimah: An Introduction to History (F. Rosenthal, Trans.). Princeton University Press.
- Ibn Khaldūn. (1958). The muqaddimah: An introduction to history (F. Rosenthal, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- Ibn Khaldun. (2004). Al-Muqaddimah. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Majah. (n.d.). Sunan. Departemen Agama RI.
- Ibn Manzur. (1955). Lisān al-ʿArab (Vols. 1 & 10). Beirut: Dar Sadir / Dār al-Maʿrifah.
- Ibn Nujaym. (2000). Al-Ashbāh wa al-Naẓāʾir. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1973). Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn (Vol. 1). Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1983). Madārij al-Sālikīn (Jilid 1–2). Riyadh: Dār al-ʿĀsima.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1987). Al-Fawaʿid. Riyadh: Dar Ibn Affan.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1996). Rawdat al-Muhibbin. Jeddah: Maktabah Dar al-Badr.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2000). The Madrij of the Travellers (M. Al-Rashid, Trans.). London: Ta-Ha Publishers.
- Ibn Qudamah. (1997). Al-Mughni (Vol. 4). Riyadh: Dar ʿĀlam al-Kutub.
- Ibn Rushd. (1990). Tahafut al-Tahafut. Cairo: Dar al-Kutub al-Arabiya.
- Ibn Rushd. (2002). al-Kashf ʿan Manāhij al-Adillah. Dar Ihya al-Turath.

- Ibn Rushd. (2004). *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muhtaj* (Vol. 1). Kairo: Dar al-Turath.
- Ibn Rushd. (2013). *The Decisive Treatise on the Unity of the Intellect*. The Other Press.
- Ibn Sīnā. (1960). *Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (S. Dunyā, Ed.). Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Sīnā. (2003). *Al-Qanun fi al-Tibb*. New York: Kitabistan.
- Ibn Sīnā. (2005). *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text* (M. E. Marmura, Trans.). Provo: Brigham Young University Press.
- Ibn Taymiyyah, A. (1995). *Majmu' al-Fatawa* (Juz 11). Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Taymiyyah, A. (1999). *Al-Furqan bayna Awliya' al-Rahman wa Awliya' al-Shaytan*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Idris Shah. (1971). *The Sufis*. London: Thames & Hudson.
- Illich, I. (1977). *Medical Nemesis*. Calder & Boyars.
- Imam al-Ghazali. (1937). *Ihya' 'Ulum al-Din* (Juz 1). Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Immanuel Kant. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- International Institute of Islamic Thought (IIIT). (2018). *Ethical Guidelines for Scientific Research in the Islamic Tradition*.
- IPCC. (2021). *Sixth Assessment Report*.
- Iqbal, M. (1930). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press.
- Iqbal, M. (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford University Press.

- Iqbal, M. (2013). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford University Press.
- Islahi, A. A. (1980). *Zakat and Ushr: An Economic System Based on the Principles of Islam* (K. Ahmad, Trans.). Islamic Foundation.
- Islamic Financial Services Board. (2022). *AIB Code of Ethics* (Dokumen No. 5/2022).
- Islamic Human Rights Commission. (2021). *Spiritual Justice in a Diverse World*. *IHR Journal*, 12(3). Retrieved from <https://www.ihrc.org.uk>
- Ismail Raji al-Faruqi. (1982). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT.
- Ismail Raji al-Faruqi. (1994). *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: IIIT.
- Izutsu, T. (1971). *The Concept and Reality of Existence*. Kegan Paul.
- Izutsu, T. (1984). *Sufism and Taoism: A comparative study of key philosophical concepts*. Berkeley: University of California Press.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press.
- Izzi Deen, M. Y. (1990). Islamic environmental ethics, law, and society. *Conservation Biology*, 4(3), 313–320.
- Izzi Deen, M. Y. (2014). Islamic environmental ethics, law, and society. In R. C. Foltz (Ed.), *Religion and the environment*. ABC-CLIO.

- J. Bowen. (1994). The Augustinian and Ash'arite Doctrines of Divine Power and Human Freedom: A Comparative Study. *Islamic Law and Society*, 1(2), 131–155.
- Jackson, S. A. (1996). *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al-Dîn al-Qarâfî*. Leiden: E.J. Brill.
- Jamal Badawi. (2004). *Islamic Jurisprudence and Contemporary Issues*. California: Islamic Research Foundation International.
- James Heintz. (2002). *Ethics and Economics in the Islamic Tradition*. Princeton: Markle Foundation Press.
- James Lovelock. (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.
- Jamil Z. Bargh & Ayelet Fishbach. (2000). The Why of Willingness. *Journal of Personality and Social Psychology*.
- Jasser Auda. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Jim Baggott. (2011). *The Quantum Story: A History in 40 Moments*. Oxford University Press.
- John L. Esposito & John O. Voll. (1996). *Islam and Democracy*. Oxford University Press.
- John L. Esposito. (2016). *Islam: The Straight Path*. Oxford University Press.
- John R. Hinnells. (2005). *Comparing Religions in the Islamic Tradition*. Cambridge University Press.
- John Rawls. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

- John Wansbrough. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford University Press.
- Jonathan A.C. Brown. (2009). *The Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis of the Works of Muhammad 'Abduh*. Leiden: Brill.
- Jonathan Woolley & James W. Newman. (2018). *Making Science Work for Society*. Washington: National Academies Press.
- Joseph Schacht. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Jung, C. G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1964). *Archetypes of the Collective Unconscious*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1964). *Man and His Symbols*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1969). *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (2021). *Man and his symbols*. New York, NY: Dell Publishing.
- Jung, C. G. (n.d.). *The Integration of the Personality*. Princeton University Press.
- Jürgen Habermas. (1998). *Facticity and Validity*. MIT Press.
- Justin L. Barrett. (2022). *Why Would Anyone Believe Anything?* Churchville: Church Street Press.
- Jusuf, M. Y. (2023). *Hukum Islam dan Transformasi Spiritual*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press.

- Juynboll, G. H. A. (1983). *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge University Press.
- Juynboll, G. H. A. (2007). *Encyclopedia of Islamic Jurisprudence: The Development of Usul al-Fiqh*. Leiden: Brill.
- K. A. Latif. (2015). *Maqasid al-Shariah: A Contemporary Framework*. Ithaca Press.
- Kabat-Zinn, J. (2013). *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. Bantam Books.
- Kalin, I. (2010). *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*. Oxford University Press.
- Kamal, S. (2022). Neurotheology of the Quran: A Cognitive Framework. *Journal of Islamic Ethics*, 14(3).
- Kamali, M. H. (1991). *Principles of Islamic Jurisprudence*. International Islamic University Malaysia.
- Kamali, M. H. (1991). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Kamali, M. H. (1992). The Concept of Amanah (Trust) in Islam. *Islamic Studies*, 31(4), 425–447.
- Kamali, M. H. (1993). Ijma' and the Role of the Ummah in Islamic Law. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 10(1), 45–64.
- Kamali, M. H. (1999). *Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kamali, M. H. (1999). *Maqāṣid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law*. London: The Islamic Texts Society.

- Kamali, M. H. (1999). The objectives of Islamic law: A promising perspective for reform. *Journal of Islamic Studies*, 10(2), 183–205.
- Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic Jurisprudence* (3rd ed.). Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic Jurisprudence: A Comparative Legal Study*. Wipf & Stock Publishers.
- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law: An Introduction*. London: Oneworld Publications.
- Kamali, M. H. (2009). The application of maqāṣid al-sharī'ah in contemporary Islamic finance. *Islamic Law and Society*, 16(3), 324–336.
- Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kasser, T. (2003). *Materialism and the pursuit of happiness*. Wharton School Publishing.
- Keely, A. (2007). *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Khalid, F. (2011). *Islam and ecology: A best practice model for sustainability*. London: The Islamic Foundation.
- Khalid, F. (Ed.). (2012). *Qur'an, creation and conservation*. Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences.
- Khan, M. M. (2021). *Islamic jurisprudence in the modern world*. Leiden: Leiden University Press.

- Khomeini, S. A. (1980). *Hukumat-e Islam: Sharh-e Mafhum-e Siyasi-e Syur'a*. Qum: Dar Ihya al-Turath al-Islami.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript*. Princeton: Princeton University Press.
- King, D. A. (1984). Science in the service of religion: The case of Islam. *Impact of Science on Society*, 34(3), 219–234.
- Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*.
- Knysh, A. (2000). *Islamic mysticism: A short history*. Leiden: Brill.
- Knysh, A. (2001). 'Irfān revised: The notion of “knowledge” in classical Sufism. *Journal of Islamic Studies*, 12(3), 298–329.
- Koenig, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: A review. *Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283–291.
- Kohlberg, L. (1984). *The psychology of moral development*. New York: Harper & Row.
- Kovel, J. (2007). *The enemy of nature: The end of capitalism or the end of the world?* London: Zed Books.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the human good*. Princeton University Press.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2012). *The structure of scientific revolutions* (4th ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Lambton, A. K. S. (1981). *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press.

- Laszlo, E. (2004). *Science and the Akashic field: An integral theory of everything*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Lawson, T. (2013). *Malāḳūt*. *Encyclopaedia Iranica*. Online Edition.
- Leaman, O. (2002). *An introduction to classical Islamic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaman, O. (2004). *Destiny and human responsibility in the Islamic tradition*. London: Continuum.
- Leaman, O. (2006). *Ethics and civilization: An Islamic perspective*. London: Palgrave Macmillan.
- Leaman, O. (2009). *Islamic philosophy: An introduction* (2nd ed.). Polity Press.
- M. Iqbal. (1930). *The reconstruction of religious thought in Islam*. New Delhi: Oxford University Press.
- Marmura, M. E. (1991). *Ghazālī and theories of causality*. In *Encyclopedia of Islam* (2nd ed., Vol. 2, p. 1077). Leiden: Brill.
- Maslow, A. H. (1999). *Toward a psychology of being* (3rd ed.). New York: Wiley.
- Maslow, A. H. (2018). *Religions, values, and peak experiences*. Penguin Books.
- Massignon, L. (1982). *The passion of al-Hallaj: Mystic and martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- McGonigal, K. (2012). *The willpower instinct: How self-control works, why it matters, and what you can do to get more of it*. New York: Avery.
- Michel Chodkiewicz. (1993). *The seal of the saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn ‘Arabī*. Cambridge: Islamic Texts Society.

- Michel Chodkiewicz. (2004). The spiritual writings of Amir 'Abd al-Kader. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Mihaly, C. (2020). Flow: The psychology of optimal experience. Harper Perennial.
- Mischel, W. (2014). The marshmallow test: Understanding self-control and how to master it. New York: Little, Brown and Company.
- Mitchell, M. (2009). Complexity: A guided tour. Oxford: Oxford University Press.
- Mohamed, A. (2000). The incoherence of the philosophers: A parallel English-Arabic text. Translated by Michael E. Marmura. Islamic Texts Society.
- Mohamed, Y. (2013). Islamic epistemology and the crisis of knowledge. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Mufti, J. (2022). MUI's Fatwa on Climate Change and Islamic Environmental Ethics. Al-Markaz Journal of Islamic Studies, 8(3).
- Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur. (2006). Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah (A. al-Maliki, Trans.). Herndon, VA: IIIT.
- Muhammad al-Tijani. (2009). Fiqh Malakuti: Studi tentang Hukum Batin dalam Tradisi Tasawuf. Kairo: Dar al-Tijaniyah.
- Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. (2000). Kitab Tazkiyat Al-Nafs. Dar Al-Hijrah.
- Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. (2012). Ikhtiyarat al-Wusul ila Ma'rifat al-Rasul. Dar al-Salam.
- Muhammad Mustafa Al-'Azhar. (2010). Sufism and Law: The Jurisprudence of Fiqh in Sufi Thought. I.B. Tauris.

- Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī. (1997). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Vols. 2–3). Beirut: Dār Ṣādir.
- Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī. (2000). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Ed. ‘Afīfī). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Asfar al-Arba‘ah* (Vol. 2). Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt.
- Mulla Sadra. (1995). *Al-Asfar al-Arba‘a*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mulla Sadra. (2003). *The Elixir of the Gnostics* (S. H. Nasr, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Mulla Sadra. (2020). *The Wisdom of the Throne*. Princeton University Press.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj. (1995). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Muzaffar Iqbal. (2002). *Islam and Science*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Nasr, S. H. (1968). *Science and civilization in Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nasr, S. H. (1972). *Sufi essays*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1974). *Islamic law: The perspective of a traditionalist*. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Nasr, S. H. (1976). *Islamic science: An illustrated study*. Westerham, Kent: World of Islam Festival Publishing.
- Nasr, S. H. (1978). *Islamic cosmological doctrines*. London: Thames and Hudson.
- Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the sacred*. Albany: State University of New York Press.

- Nasr, S. H. (1987). *Islamic spirituality: Foundations*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Nasr, S. H. (1987). *The need for a sacred science*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1990). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. Chicago: Kazi Publications.
- Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1994). *Ideals and realities of Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Nasr, S. H. (1995). *Islamic spirituality: The legacy of Rumi*. New York: Crossroad.
- Nasr, S. H. (1996). *Islamic intellectualism in crisis: An essay on contemporary problems*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. New York: Oxford University Press.
- Nasr, S. H. (2002). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. New York: HarperSanFrancisco.
- Nasr, S. H. (2003). *Islamic cosmological doctrines*. London: I.B. Tauris.
- Nasr, S. H. (2005). *Islamic spirituality: Foundations*. London: World Wisdom.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (2007). *The essential Seyyed Hossein Nasr* (W. C. Chittick, Ed.). Bloomington: World Wisdom.

- Nasr, S. H. (2007). *The garden of truth: The vision and practice of Sufism*. San Francisco: HarperOne.
- Nasr, S. H. (2019). *Islamic intellectualism in the seventeenth century*. Princeton University Press.
- Nasr, S. H. (2019). *Islamic law: Its scope and equity*. London: Islamic Texts Society.
- Nasr, S. H., Bagir, Z. A., & Majeri Mangunjaya, F. (2022). *Islam and the environmental crisis*. Leiden: Leiden University Press.
- Nasruddin Tantawi. (2015). *Al-Malakut wa Atharuhu fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-I'tisam.
- Neil Theise. (2020). The Role of Sunnatullah in Contemporary Science. *Journal of Islamic Thought*, 45(2), 78.
- Netton, I. R. (1989). *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge.
- Newberg, A. B. (2020). *Principles of Neurotheology*. London: Routledge.
- Newberg, A. B., & d'Aquili, E. G. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.
- Newberg, A. B., d'Aquili, E. G., & Rause, V. (2019). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine Books.
- Newberg, A., & D'Aquili, E. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.
- Newberg, A., & Waldman, M. (2018). *The Neuroscience of Spirituality*. West Conshohocken, PA: Templeton Press.

- Newberg, A., & Waldman, M. R. (2017). *How Enlightenment Changes Your Brain: The New Neuroscience of Awakening*. Hay House, Inc.
- Newton, I. (1687). *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. London: Royal Society.
- Nidhal Guessoum. (2011). *Islam's Quantum Question: Re-Engaging with God in the Modern World*. London: I.B. Tauris.
- Nietzsche, F. (1992). *Thus Spoke Zarathustra*. Penguin Classics.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nugroho, H. (2020). Pengaruh rutinitas spiritual terhadap kepemimpinan sosial di komunitas keagamaan. *Jurnal Studi Islam*, 23(1), 89–106.
- Nurbubakar, M. A., et al. (2020). The neuroscience of spiritual practices in Islam. *Journal of Religion and Health*, 59(2), 456–474. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-00978-2>
- Nurcholish Madjid. (2009). *Islam Karismatik: Dari Masa ke Masa*. Lentera.
- Nursi, B. S. (2000). *The Words* (Ş. Vahide, Trans.). Istanbul: Sözlere Yayınları.
- Okasha, S. (2002). *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Omid Safi. (2020). *Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters*. HarperOne.
- Opwis, F. (2005). Maqāṣid al-Sharī'a: A new approach to ijtihād. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 22(1), 75–102.

- Opwis, F. (2013). Maqāṣid al-Sharī'a: A strategic objective of Islamic law. *Journal of Islamic Law and Culture*, 15(2), 165–195.
- Osman Bakar. (1995). The Islamization of science controversy: A philosophical reflection. *Islamic Studies*, 34(3), 345–363.
- Osman Bakar. (2002). The Islamic worldview and modern science: A study of the interaction and its implications. *Intellectual Discourse*, 10(2), 188.
- Otto, J. M. (Ed.). (2010). *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press.
- P. Morewedge. (1973). *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sīnā)*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pargament, K. I. (2011). *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I., & Abu-Raiya, H. (2007). A brief introduction to the psychology of religion and spirituality. In *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. Oxford University Press.
- Pargament, K. I., Exline, J. J., & Jones, A. W. (2013). *The psychology of religious coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Patricia Crone. (2004). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Paul Tillich. (1957). *The Dynamics of Faith*. Harper & Row.
- Persinger, M. A., & Lavalley, C. F. (2012). Theoretical and experimental evidence of electromagnetic brain entanglement with geomagnetic activity. *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 3(4), 268–283.

- Plato. (1989). *Apology*. Oxford University Press.
- Plato. (1992). *The Republic* (G. M. A. Grube, Rev. by C. D. C. Reeve, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Pobachenko, B. V. (2006). Schumann resonance and human psychophysiology. *Biophysics*, 51(6), 1036–1041.
- Polkinghorne, J. (2007). *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*. Yale University Press.
- Popper, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. London: Routledge.
- Popper, K. (1963). *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- Popper, K. R. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Quranic Audio. (2023). Surah al-Baqarah. Diakses 15 Oktober 2023 dari <https://quranicaudio.com>
- Rahim, A. (2010). *Jurisprudence of Islamic Law: A Comparative Study of the Sunni Schools*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ramadan, T. (2003). *Islamic way of life: Ecology and responsibility*. London: I.B. Tauris.
- Ramadan, T. (2004). *The quest for meaning: Developing a philosophy of plurality*. Oxford: Oneworld.

- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2007). *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2016). *What I believe*. London: Hurst & Company.
- Ramadan, T. (2018). *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. Penguin UK.
- Ramadhan, M. Y. (1969). *Al-Islam: Its Meaning for Modern Man*. London: Heinemann.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Razak, A. R. (2019). Downward causation and Islamic cosmology: A Sufi perspective on legal efficacy. *International Journal of Islamic Thought*, 7(2), 45–62.
- Reinaud, R. C. (1849). *Le Coran: Traduction et Notes*. Paris: Didier.
- Reza Shah-Kazemi. (2020). *The Spirit of Tolerance in Islam*. I.B. Tauris.
- Rida, M. R. *Tasawwuf: Philosophy and Practice*. Oxford University Press.
- Rippin, A. (1988). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press.
- Roszak, T. (1992). *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*. Grand Rapids: Phanes Press.
- Rothman, A. (2021). *Psychological well-being and Islam*. Routledge.

- Rothman, J., & Weisstub, D. L. (2020). The psychology of spiritual experience in Islam. In D. Blazer & J. W. Watts (Eds.), *Handbook of Spirituality, Religion, and Mental Health*. New York: Guilford Press.
- Rumi, J. (1926). *Mathnawi-ye Ma'navi* (R. A. Nicholson, Trans.). London: Luzac & Co.
- Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rūzbihān al-Baṣrī. (2012). *Ghazāl al-Hikayāt*. Istanbul: Tughra.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*, 55(1), 68–78.
- Sachedina, A. (2012). Islamic biomedical ethics: Principles and practice. In J. F. Peppin et al. (Eds.), *Religion and Medical Ethics* (pp. 127–146). Dordrecht: Springer.
- Sadeq, A. (2002). The role of zakat in eliminating poverty: An Islamic perspective. *Journal of Economic Cooperation and Development*, 23(3), 1–22.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.
- Saeed, A., & Abou El Fadl, K. (2006). *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Wiley-Blackwell.
- Sagan, C. (1980). *Cosmos*. New York, NY: Random House.

- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- Sayyid Qutb. (1978). *Ma'qalat wa Masa'il*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Sayyid Qutb. (1995). *Fi Zillil Karim*. Dar Ihya al-Turath.
- Sayyid Qutb. (1998). *Fiqh al-Tazkiyat al-Nafs*. Dar Ihya al-Turath.
- Sayyid Ramadan Al-Bouti. (2011). *Kamus Lengkap Ilmu Hadis*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Schacht, J. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. (1990). *Deciphering the Signs of God: A Study of Ishārāt and Tafsīr in Sufi Hermeneutics*. Leiden: E. J. Brill.
- Schimmel, A. (2004). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. K. (1985). *And Muhammad is His messenger*. University of North Carolina Press.
- Schimmel, Annemarie. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schimmel, Annemarie. (1993). *Deciphering the Signs of God*. Cambridge: Islamic Texts Society.

- Schimmel, Annemarie. (2018). *And Muhammad Is His Messenger*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schuon, F. (1953). *The transcendent unity of religions*. London: Allen & Unwin.
- Schuon, F. (1953). *The Transcendent Unity of Religions*. New York: Harper & Row.
- Schuon, F. (1963). *Understanding Islam*. London: Allen & Unwin.
- Schuon, F. (1984). *The Transcendent Unity of Religions*. Bloomington: World Wisdom.
- Schuon, F. (1994). *Understanding Islam*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Schuon, F. (2002). *Dimensions of Islam*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Schuon, F. (2008). *Castes and races*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Seyyed Hossein Nasr. (1993). *Islamic cosmological doctrines*. Albany: State University of New York Press.
- Seyyed, H. N. (2015). *The Study Quran: A new translation and commentary*. New York: HarperOne.
- Shah Amini. (1988). *Kifaya al-Thalibin*. Tehran: Maktubah al-Haydar.
- Shah, I. (1971). *The Sufis*. Anchor Books.
- Shah, I. (1977). *The Sufis*. London: Octagon Press.
- Shahih al-Bukhari. (1997). *Sahih al-Bukhari: The Translation of the Meanings* (terj. M. M. Khan). Riyadh: Darussalam Publishers & Distributors.
- Shah-Kazemi, R. (2020). *The Spirit of Tolerance in Islam*. I.B. Tauris.

- Sheldrake, R. (1988). *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*. London: Collins.
- Sherman, S. A. *Islam and the Problem of Black Suffering*.
- Shihab, M. Q. (2006). *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2009). *Membumikan Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Smart, N. (1998). *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, H. (1991). *The religions of man*. New York: HarperCollins.
- Smith, H. (1991). *The World's Religions*. Harper Perennial.
- Smith, H. (2018). *The world's religions*. New York: HarperOne.
- Smith, M. K. (2016). "'Amanah' and the Moral Economy in Islamic Thought." *Journal of Islamic Studies*, 27(2), 183–207.
- Soroush, A. (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (1996). *Ethics* (E. Curley, Trans.). Penguin Classics.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2022). Arabic-Islamic philosophy. Edited by E. N. Zalta.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2022). Islamic cosmology. Edited by E. N. Zalta.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2022). Legal positivism. In A. Marmor (Ed.).
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2022). Sufism. Edited by E. N. Zalta.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2022). Sufism. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/sufism/>

- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2023). Sufism. Stanford University.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2023, October 15). Islamic Theology. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/islam-theology/>
- Stanislav, G. (2018). *Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research*. State University of New York Press.
- Stephen, G. P. (2005). *The Hidden Gifts of Social Capital*. Philadelphia.
- Supriadi, Y. (2018). *Bimbingan Kesehatan Mental*, Cirebon: Iman Rijalullah,
- Supriadi, Y. (2018). *Bimbingan Spiritualitas Dan Intuisi Islam*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2018). *Meditasi Islam*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2021). *Spiritualitas Dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2024). *Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Spiritual*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Tasawuf Dinamika Alam Bawah Sadar*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan*, Cirebon: Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2025). *Akal Basyariyah Dan Akal Rabbaniyah Perjalanan Pencarian Dan Pencerahan*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Akhlaq Tasawuf*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Aliyatul Hidayah Puncak Tertinggi Hidayah*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Bertasbih Pondasi Kesejahteraan*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika Alam bawah Sadar*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika Kepribadian Islam*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Qalbu (Sirrul Asrar)*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Ruh (Sirrul Asrar)*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar)*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Metafisika*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Spiritualitas*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat Teologi*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Ketahanan Mental*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Konsep Diri Islami*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Krisis Identitas Islami*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim*, Cirebon: Iman Rijalullah

Supriadi, Y. (2025). *Pilar-Pilar Ma'rifat*, Cirebon: Iman Rijalullah

- Supriadi, Y. (2025). *Psikologi Transpersonal Islami*, Cirebon:Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2025). *Takdir VS Al-Bada'*, Cirebon:Iman Rijalullah
- Supriadi, Y. (2025). *The Greatest Genius (Filsafat Berpikir)*, Cirebon:Iman Rijalullah
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, A. (2019). Beyond retribution: The ethical foundations of restorative justice. *Ethics & International Affairs*, 33(2), 155–172.
- Thompson, E. (2007). *Mind in life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Titus Burckhardt (2019). *Introduction to Sufi doctrine*. World Wisdom Books.
- Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Tucker, M. E., & Grim, J. (1994). *World religions and ecology: Voices from the Earth*. Maryknoll: Orbis Books.
- UNEP. (2021). *Blue economy: Innovation for sustainable development*. Nairobi: UNEP.
- UNESCO. (2015). *Rethinking education: Towards a global common good?* Paris: UNESCO Publishing.

- UNESCO. (2017). The road of ethics in science and technology. Paris: UNESCO.
- UN-Water. (2020). Cultural practices and water sustainability.
- Vikor, K. S. (2005). Between God and the Sultan: A history of Islamic law. London: C. Hurst & Co.
- Vogel, F. E., & Hayes III, S. L. (1998). Islamic law and finance: Religion, risk, and return. The Hague: Kluwer Law International.
- W. A. Graham, Beyond the written word: Oral aspects of scripture in the history of religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Waardenburg, J. L. (1992). Tasawwuf: Between mysticism and religion. Leiden: E. J. Brill.
- Wahyudi, A., & Sari, D. P. (2021). Pengaruh muhasabah terhadap khushu' dalam salat: Studi pada Jamaah Masjid Raya Kota Jakarta. Jurnal Ilmu Ushuluddin, 12(2).
- Wang, D. (2019). Spiritual capital and well-being: A global perspective. Social Indicators Research, 145.
- Watt, W. M. (1948). Free will and predestination in early Islam. London: Luzac & Co.
- Watt, W. M. (1963). Muslim intellectual: A study of Al-Ghazali. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Watt, W. M. (1973). The formative period of Islamic thought. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Watt, W. M. (1985). Islamic philosophy and theology: An extended survey. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Weber, M. (1946). From Max Weber: Essays in sociology (H. H. Gerth & C. Wright Mills, Eds. & Trans.). New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1978). Economy and society: An outline of interpretive sociology (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1993). The sociology of religion. Boston: Beacon Press.
- Weber, M. (2001). The Protestant ethic and the spirit of capitalism (T. Parsons, Trans.). London: Routledge.
- Wilber, K. (1980). The Atman project: A transpersonal view of human development. Wheaton: Theosophical Publishing House.
- Wittmann, M., & Paulus, M. P. (2009). Intuitive knowledge about the passage of time: A study on the role of emotions and arousal. *Journal of Experimental Psychology: General*, 138(3).
- Wolfe, M. (2019). The Hadj: An American's pilgrimage to Mecca. Grove Press.
- Woolfolk, R. O. (n.d.). The transpersonal dimension of psychology. State University of New York Press.
- World Faiths Development Dialogue. (2022). Spirituality and sustainable development. WFDD Report.
- World Health Organization. (2023). Mental health report 2023. WHO Publications.
- Yunus, M. (2007). Creating a world without poverty. Penguin Books.
- Yusuf Ali, A. (1987). The Holy Qur'an: Text, translation and commentary. Leicester: Islamic Foundation.

- Yusuf al-Qaradawi. (2004). *Fiqh al-Awlawiyyat al-Mu'ashir*. Kuwait: Dar al-Watan.
- Zakariya, Y. (1998). *Mafhum al-Taklif fil Fikr al-Islami*. Kairo: Dar al-Turats.
- Ziai, H. (1990). *Knowledge and illumination: A study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Atlanta: Scholars Press.
- Ziai, H. (1998). Shihab al-Din Yahya Suhrawardi: The philosophy of illumination. In J. Walbridge & H. Ziai (Eds.), *Illuminationist texts and textual studies*. Leiden: Brill.
- Zohar, D., & Marshall, I. (2000). *Spiritual intelligence: The ultimate intelligence*. New York: Bloomsbury.
- Zohar, D., & Marshall, I. (2004). *Spiritual capital: Wealth we can live by*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- Zubairi, A. S. (2019). Zakat, spiritual economy and cosmic justice: Toward a holistic reconstruction of Islamic economic thought. *International Journal of Zakat*, 4(1).
- Zukav, G. (1989). *The seat of the soul*. New York: Simon & Schuster.
- Zyad Al-Qudsi. (2022). *The ethics of Islamic law: A global perspective*. New York: Oxford University Press.
- .
- .

Biografi Penulis

Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.



Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN 1 Sukabumi. Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyyah Naqsabandhiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.

Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syekh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas Islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku

Bimbingan Kesehatan Mental, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018,

Bimbingan Spiritualitas Dan Intuisi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Meditasi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Spiritualitas Dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri, Cirebon: Iman Rijalullah, 2021

Syair-Syair Cinta Pembangkit Jiwa, Cirebon: Iman Rijalullah, 2023

Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tasawuf Dinamika Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Spiritual, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Teroris, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Bimbingan Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Spiritualitas Dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Spiritualitas Dalam Bernegara, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akal Basyariyah Dan Akal Rabbaniyah Perjalanan Pencarian Dan Pencerahan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Spiritualitas, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Metafisika, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Teologi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Ilmu Jiwa Belajar Anak, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Kepribadian Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Alam bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Umum, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Bertasbih Pondasi Kesejahteraan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Pilar-Pilar Ma'rifat, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Aliyatul Hidayah Puncak Tertinggi Hidayah, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akhlaq Tasawuf, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Perkembangan Islam, Cirebon: Iman Rijalullah 2025

Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Konsep Diri Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Takdir VS Al-Bada', Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Kematian, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Parenting Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Krisis Identitas Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Transpersonal Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Ruh (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Qalbu (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
The Greatest Genius (Filsafat Berpikir), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Ketahanan Mental, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Guru,, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Fenomenologi Mimpi, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Fenomenologi Laduni, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Teologi Kontemporer, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Pluralisme dan Resolusi Konflik, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Ilmu, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Pendidikan Islam, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Terapi Islam, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Pembentukan Karakter Islam Rububiyah, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Pembentukan Karakter Islam Insaniyah, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M. Pd

KITAB UNDANG-UNDANG ALAM AL-MALAKUT

Formulasi Teori FIQIH MALAKUTI (Fiqh Tasawuf)

Kitab Undang-Undang Alam Al-Malakut: Fiqih Malakuti karya Syekh Dr. Yedi Supriadi menghadirkan suatu paradigma baru dalam kajian hukum Islam dan tasawuf. Buku ini merumuskan teori orisinal Fiqih Malakuti, sebuah sintesis konseptual yang mengintegrasikan Fiqih, Tasawuf, Ushul Filsafat, dan filsafat hukum Islam, untuk memahami hukum lahir dan batin secara simultan.

Melalui pendekatan ilmiah yang sistematis, buku ini memperkenalkan qanun malakuti, aturan ghaib yang mengatur amal, niat, dan kesadaran spiritual manusia serta menampilkan diagram konseptual Fiqih, Tasawuf, Fiqih Malakuti sebagai peta teoritis yang unik dan inovatif. Pendekatan ini menunjukkan bagaimana hukum Islam tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga memiliki dimensi ontologis, epistemologis, dan moral yang dapat dianalisis secara akademik.

Buku ini menyajikan kritik ilmiah terhadap fiqh positivistik yang berfokus semata pada teks dan formalitas hukum, serta tasawuf subjektif yang kurang dikontrol syariat, sehingga menegaskan perlunya integrasi antara kebenaran lahir dan hakiki. Pembahasan mencakup kajian mendalam tentang ibadah, akhlak, sosial, peradaban, dan takdir, yang semua dianalisis melalui lensa hukum lahir dan hukum batin.

CV. IMAN RIJALULLAH

ISBN 978-634-7322-06-7 (PDF)



9

786347

322067