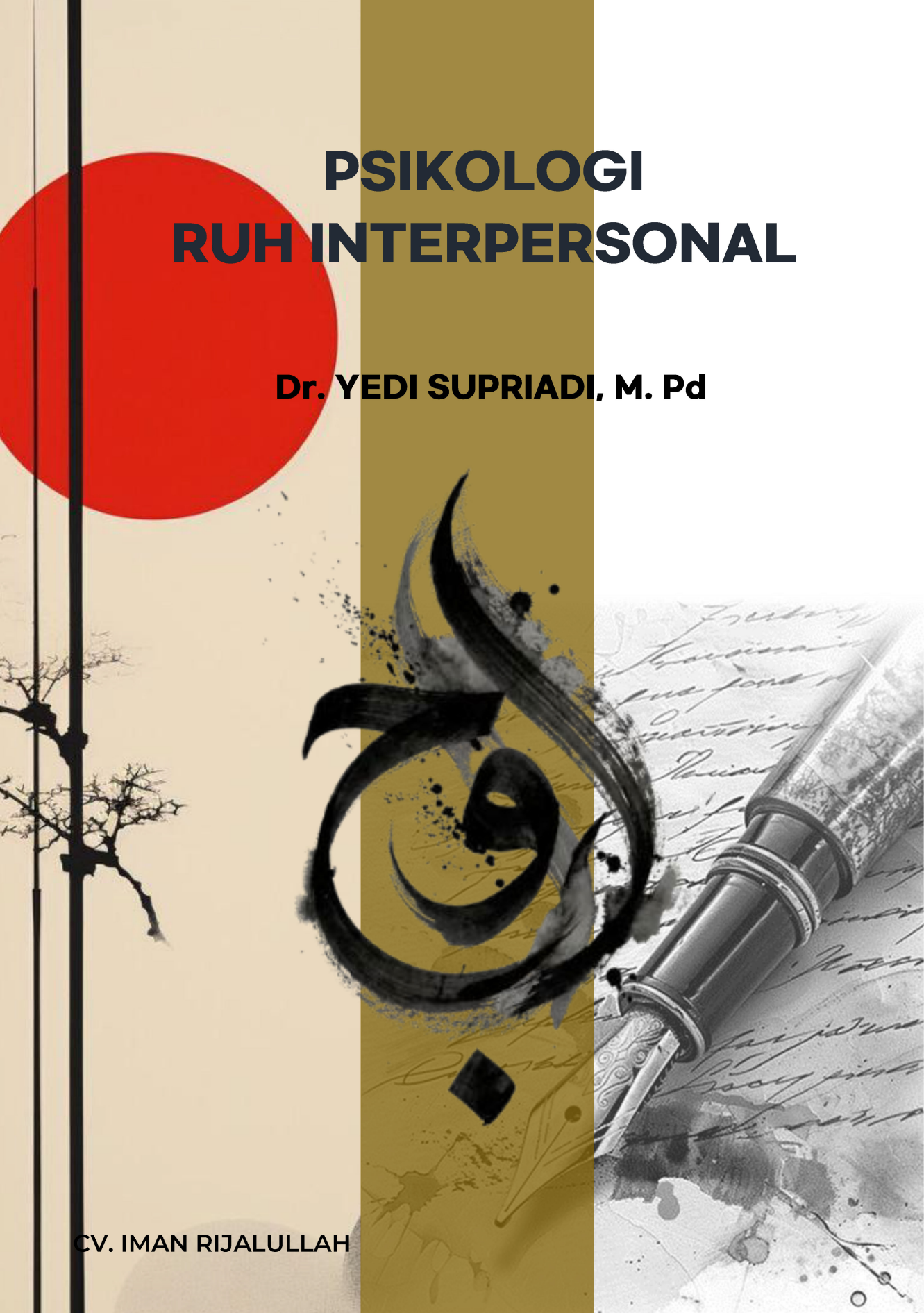
PSIKOLOGI RUH INTERPERSONAL

Dr. YEDI SUPRIADI, M. Pd



CV. IMAN RIJALULLAH

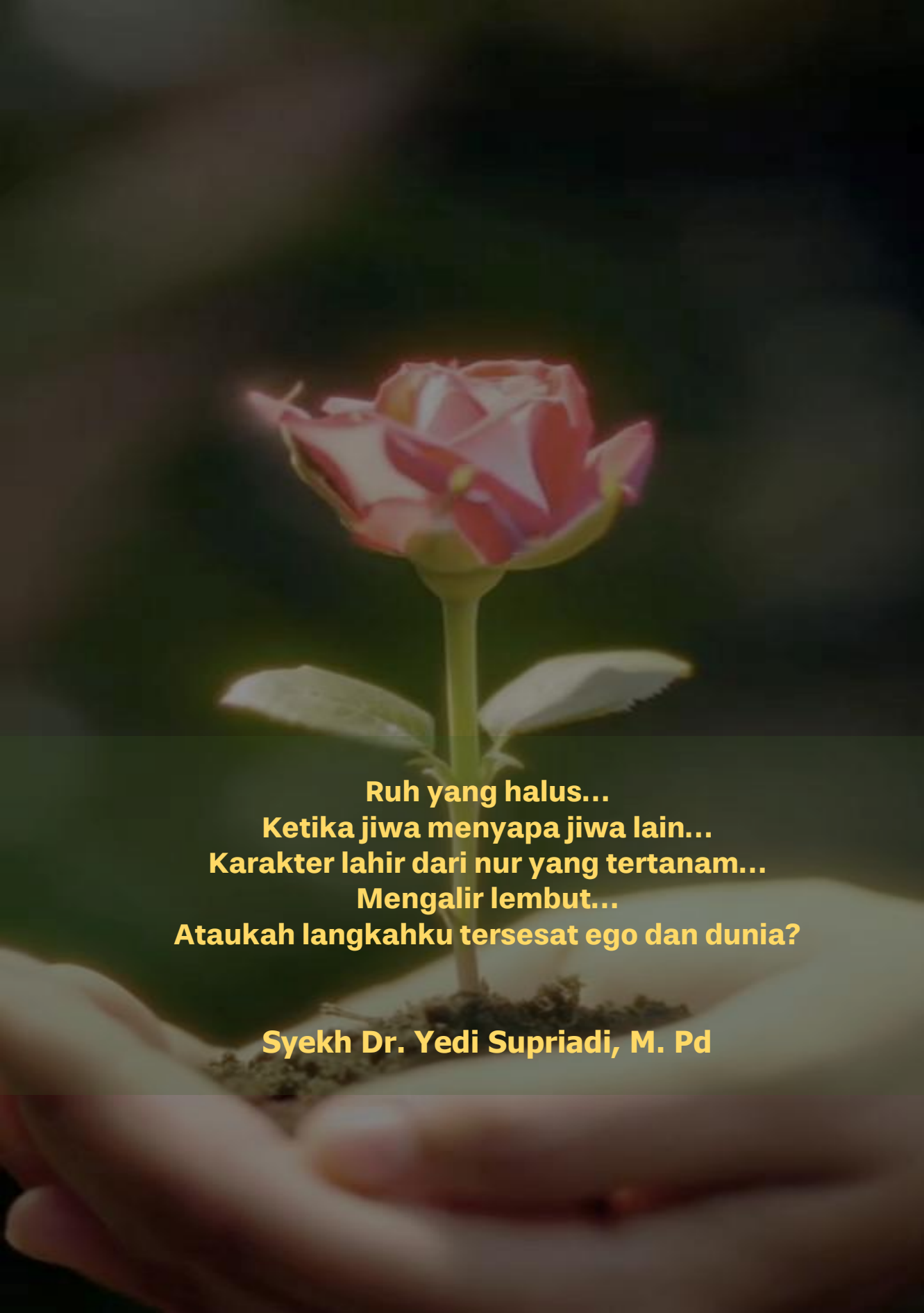
PSIKOLOGI RUH INTERPERSONAL

Dr. YEDI SUPRIADI, M. Pd

CV. IMAN RIJALULLAH
PENERBIT & PERCETAKAN

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)



Ruh yang halus...
Ketika jiwa menyapa jiwa lain...
Karakter lahir dari nur yang tertanam...
Mengalir lembut...
Ataukah langkahku tersesat ego dan dunia?

Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd

PSIKOLOGI RUH INTERPERSONAL

Penulis : **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 : Dr. Yedi Supriadi, M.Pd
Editor : Bambang Trisetiadi (Yadi)
Reviewer : Wildan Nafi'an, Lilis Kartini
Desain Cover (Ilustrator) : Muhamad Jatnika, 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 :

Kata Pengantar

Bismillāhirraḥmānirraḥīm.

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang telah memberikan rahmat, hidayah, dan kesempatan sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat, dan seluruh umat beliau hingga akhir zaman.

Selama lebih dari satu abad, psikologi modern telah berkembang pesat dalam menjelaskan perilaku dan dinamika mental manusia. Namun, di tengah kemajuan tersebut, dimensi spiritual manusia masih sering terpinggirkan dalam kerangka psikologi arus utama. Padahal, dalam tradisi intelektual Islam, ruh dipahami sebagai pusat kesadaran terdalam manusia, sumber nilai, makna, dan orientasi hidup.

Buku ini hadir dengan menawarkan sebuah gagasan teoritis baru, yaitu Teori Psikologi Ruh Interpersonal, yang dikembangkan untuk memberikan kerangka konseptual integratif dalam memahami hubungan antara kualitas spiritual manusia dengan dinamika psikologis dan relasi sosial. Teori ini menegaskan bahwa kondisi ruh tidak hanya memengaruhi kehidupan batin individu, tetapi juga menentukan kualitas empati, komunikasi, kepercayaan, dan harmoni dalam interaksi sosial. Dengan demikian, teori ini relevan tidak hanya bagi pengembangan psikologi individu, tetapi juga bagi pembinaan hubungan antar manusia.

Penulisan buku ini berpijak pada khazanah pemikiran klasik Islam, khususnya psikologi spiritual para ulama seperti Al-Ghazali dan Ibn

Sina, sekaligus memperkaya perspektif dengan pendekatan psikologi kontemporer. Dengan menggabungkan kedua perspektif tersebut, buku ini mengembangkan sebuah Grand Theory yang menjembatani dimensi spiritual dengan metodologi ilmiah modern. Lebih jauh, buku ini mengeksplorasi implementasi teori Psikologi Ruh Interpersonal dalam pendidikan Islam, menekankan pendidikan sebagai proses pembinaan ruh yang membentuk karakter, kesadaran moral, dan kualitas relasi antara guru dan peserta didik.

Dengan pendekatan filosofis, konseptual, dan metodologis yang terpadu, buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan bagi pengembangan psikologi berbasis spiritualitas. Buku ini juga membuka arah baru bagi integrasi ilmu psikologi modern dengan tradisi keilmuan Islam, serta menjadi referensi penting bagi akademisi, peneliti, mahasiswa, dan praktisi pendidikan yang ingin mengembangkan pemahaman psikologi yang utuh—psikologi yang memandang manusia sebagai kesatuan ruh, akal, emosi, dan relasi sosial dalam membangun kehidupan yang bermakna.

Akhirnya, penulis berharap buku ini dapat menjadi sumber inspirasi dan dasar pemikiran bagi pengembangan kajian psikologi yang lebih komprehensif, sekaligus mendorong dialog produktif antara ilmu modern dan tradisi spiritual Islam.

Yedi Supriadi

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 ix

HAKIKAT MANUSIA DALAM PERSPEKTIF ISLAM 1

Antropologi dalam Tradisi Intelektual Islam 1

Antropologi sebagai fondasi etika dan spiritualitas 5

Manusia sebagai pusat tanggung jawab kosmik 8

Relasi konsep manusia dengan tujuan penciptaan 10

Tradisi Pemikiran tentang Manusia dalam Sejarah Islam 12

Pendekatan teologis dalam ilmu kalam 15

Pendekatan filosofis dalam filsafat Islam klasik 19

Pendekatan mistis dalam tradisi tasawuf 24

Metodologi Kajian Antropologi Qur'ani 26

Pendekatan tafsir tematik terhadap ayat manusia 29

Pendekatan filosofis dan hermeneutika 31

Integrasi wahyu, akal, dan pengalaman spiritual 35

Konsep Manusia dalam Al-Qur'an 38

Terminologi Manusia dalam Al-Qur'an 41

Makna eksistensial manusia sebagai al-insān 41
Dimensi biologis manusia sebagai al-basyar 43
Identitas genealogis manusia sebagai banī Ādam 46
Dimensi sosial manusia sebagai an-nās 50
Narasi Penciptaan Manusia 53
Proses penciptaan manusia dari tanah hingga ruh 53
Makna simbolik peniupan ruh ilahi 55
Konsep kemuliaan manusia dalam kosmos 57
Kedudukan Ontologis Manusia 62
Manusia sebagai khalifah di bumi 62
Amanah kosmik yang dipikul manusia 64
Superioritas manusia dalam kapasitas pengetahuan 66
Interpretasi Para Pemikir Muslim 69
Tafsir etis manusia menurut Fazlur Rahman 69
Interpretasi filosofis manusia menurut Ibn Sina 73
Interpretasi spiritual manusia menurut Ibn Arabi 76
Dimensi Jasmani dan Ruhani Manusia 79
Dimensi Jasmani dalam Pemikiran Islam 81
Tubuh manusia sebagai unsur material 81
Fungsi biologis tubuh dalam kehidupan manusia 84
Tubuh sebagai medium tindakan moral 86
Dimensi Ruhani dalam Tradisi Islam 88

Konsep ruh dalam teologi Islam 88
Ruh sebagai sumber kesadaran eksistensial 91
Ruh sebagai unsur ilahiah dalam manusia 94
Analisis Filosofis Jiwa menurut Ibn Sina 97
Teori jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) 99
Struktur jiwa: vegetatif, hewani, dan rasional 103
Hubungan jiwa dengan tubuh 106
Perspektif Spiritual menurut Al-Ghazali 109
Analisis manusia dalam karya Ihya' Ulum al-Din 113
Jiwa sebagai pusat moralitas manusia 117
Penyucian jiwa sebagai tujuan kehidupan spiritual 120
Potensi Spiritual Manusia 123
Konsep Fitrah sebagai Potensi Dasar 127
Definisi fitrah dalam teologi Islam 127
Fitrah sebagai predisposisi tauhid 131
Distorsi fitrah dalam kehidupan manusia 134
Potensi Intelektual Manusia 136
Akal sebagai instrumen pengetahuan 136
Aktivitas berpikir sebagai ibadah intelektual 138
Pengetahuan sebagai sarana mendekatkan diri kepada Tuhan 141
Potensi Spiritual dalam Perspektif Tasawuf 144

Tahapan perkembangan spiritual manusia 144
Perjalanan menuju kesempurnaan spiritual 146
Transformasi batin manusia 149
Konsep Insan Kamil menurut Ibn Arabi 152
Insan kamil sebagai refleksi sifat-sifat ilahi 152
Manusia sebagai cermin kosmos 154
Insan kamil sebagai tujuan perkembangan spiritual 156
Relasi Jasad, Akal, Qalb, dan Ruh 158
Jasad sebagai Struktur Material Manusia 162
Fungsi jasad dalam kehidupan manusia 162
Keterbatasan jasad dalam eksistensi manusia 164
Jasad sebagai instrumen tindakan moral 167
Akal sebagai Instrumen Epistemologis 170
Definisi akal dalam filsafat Islam 170
Peran akal dalam memahami wahyu 172
Batas epistemologis akal manusia 175
Qalb sebagai Pusat Kesadaran Spiritual 177
Qalb dalam perspektif tasawuf 177
Dinamika qalb antara kebaikan dan keburukan 180
Qalb sebagai pusat intuisi spiritual 183
Analisis Struktur Batin Manusia menurut Al-Ghazali 185
Hubungan antara qalb, ruh, nafs, dan akal 185

Qalb sebagai pusat orientasi spiritual manusia 188
Penyucian qalb sebagai jalan menuju kesempurnaan 192
Sintesis Konseptual Hakikat Manusia dalam Pemikiran Islam 196
Integrasi Antropologi Qur'ani dan Filsafat Islam..... 199
Sintesis wahyu dan rasio 199
Integrasi dimensi spiritual dan intelektual..... 203
Model Manusia dalam Pemikiran Klasik dan Kontemporer 205
Model manusia rasional dalam filsafat Ibn Sina 205
Model manusia spiritual dalam tasawuf Ibn Arabi 208
Model manusia etis dalam pemikiran Fazlur Rahman 211
Konsep Manusia Paripurna dalam Islam 213
Integrasi jasad, akal, qalb, dan ruh..... 213
Kesempurnaan manusia sebagai tujuan spiritual 217
Implikasi konsep manusia bagi pembangunan peradaban Islam 220

KONSEP RUH DALAM TRADISI KEILMUAN ISLAM 227
Signifikansi Kajian Ruh dalam Antropologi Islam 227
Problematika Ontologis Ruh dalam Pemikiran Islam..... 229

Ruh sebagai entitas metafisik dalam tradisi keilmuan Islam 229
Perbedaan konsep ruh, jiwa, dan nafs 232
Perdebatan epistemologis tentang hakikat ruh..... 235
Urgensi Kajian Ruh dalam Antropologi dan Spiritualitas Islam 238
Ruh sebagai inti eksistensi manusia 238
Hubungan konsep ruh dengan tujuan penciptaan manusia 240
Relevansi konsep ruh bagi pembentukan etika dan spiritualitas 242
Pendekatan Metodologis dalam Kajian Ruh 246
Pendekatan teologis berbasis wahyu..... 246
Pendekatan filosofis dalam tradisi filsafat Islam..... 248
Pendekatan spiritual dalam tradisi tasawuf..... 251
Misteri Ruh: Jembatan Metafisik antara Yang Ilahi dan Duniawi dalam Kosmologi Islam 253
Ruh dalam Al-Qur'an dan Hadis 256
Terminologi Ruh dalam Al-Qur'an..... 259
Makna linguistik kata ruh dalam bahasa Arab 259
Variasi penggunaan istilah ruh dalam Al-Qur'an..... 262
Konteks teologis istilah ruh dalam wahyu 265
Ruh dalam Narasi Penciptaan Manusia..... 267

Peniupan ruh sebagai momen eksistensial manusia 267
Makna simbolik “nafkh al-ruh” dalam penciptaan manusia 271
Dimensi teologis hubungan ruh dengan Tuhan 274
Ruh dalam Perspektif Hadis Nabi 277
Hadis tentang penciptaan ruh manusia 277
Ruh dalam proses kehidupan dan kematian 279
Ruh dalam kehidupan setelah kematian 282
Interpretasi Ulama terhadap Konsep Ruh 285
Tafsir klasik terhadap ayat-ayat ruh 285
Penafsiran teologis dalam ilmu kalam 288
Pendekatan sufistik terhadap makna ruh 292
Ruh dalam Perspektif Filsafat Islam 297
Latar Belakang Filsafat Jiwa dalam Tradisi Islam 301
Pengaruh filsafat Yunani dalam pemikiran Islam 301
Integrasi konsep jiwa dengan teologi Islam 304
Perkembangan teori jiwa dalam filsafat Islam klasik 308
Struktur Jiwa dalam Filsafat Islam 311
Jiwa vegetatif dan fungsi biologis kehidupan 311
Jiwa hewani dan dimensi emosional manusia 315
Jiwa rasional sebagai ciri khas manusia 318
Hubungan Ruh dan Tubuh dalam Filsafat Islam 322

Dualisme jiwa dan tubuh 322
Jiwa sebagai bentuk bagi tubuh 326
Keabadian jiwa dalam pemikiran filsafat Islam 329
Perkembangan Teori Jiwa dalam Tradisi Filsafat Muslim 333
Kontribusi pemikir filsafat Islam klasik 333
Sintesis antara filsafat dan teologi 336
Pengaruh Teori Jiwa terhadap Pemikiran Islam Selanjutnya 340
Konsep Ruh menurut Al-Ghazali 342
Latar Belakang Pemikiran Antropologis Al-Ghazali 345
Konteks intelektual pemikiran Al-Ghazali 345
Kritik Al-Ghazali terhadap filsafat rasionalistik 347
Integrasi teologi, filsafat, dan tasawuf 351
Struktur Batin Manusia menurut Al-Ghazali 354
Konsep qalb sebagai pusat spiritual manusia 354
Konsep nafs dan dinamika moral manusia 356
Ruh sebagai esensi kehidupan manusia 359
Ruh sebagai unsur yang berasal dari Tuhan 361
Hubungan ruh dengan kesadaran spiritual 363
Ruh sebagai sumber kesucian manusia 366
Penyucian Ruh dalam Perspektif Al-Ghazali 369

Tazkiyat al-nafs sebagai jalan spiritual 369
Tahapan penyucian jiwa 371
Transformasi spiritual menuju kesempurnaan manusia 374
Konsep Jiwa menurut Ibn Sina 377
Landasan Filosofis Teori Jiwa Ibn Sina 381
Metafisika jiwa dalam filsafat Ibn Sina 384
Pengaruh filsafat Yunani dalam teori jiwa Ibn Sina 387
Integrasi rasio dan metafisika dalam konsep jiwa 389
Struktur Jiwa dalam Filsafat Ibn Sina 392
Jiwa vegetatif (al-nafs al-nabatiyyah) 392
Jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah) 395
Jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) 397
Relasi Jiwa dan Tubuh 399
Jiwa Sebagai Bentuk Bagi Tubuh 399
Interaksi Antara Jiwa Dan Organ Tubuh 401
Jiwa Sebagai Entitas Immaterial 403
Argumen Keabadian Jiwa Dalam Pemikiran Ibn Sina 408
Argumentasi Metafisik Tentang Keberadaan Jiwa 408
Eksperimen Pemikiran “Manusia Terbang” 410
Jiwa Sebagai Substansi Yang Tidak Bergantung Pada Tubuh 414

Sintesis Konseptual Ruh Dalam Tradisi Keilmuan Islam 417
Perbandingan Pendekatan Teologis Dan Filosofis 420
Ruh Dalam Perspektif Wahyu..... 420
Jiwa Dalam Perspektif Filsafat..... 422
Integrasi Keduanya Dalam Tradisi Intelektual Islam 425
Konvergensi Pemikiran Al-Ghazali Dan Ibn Sina 427
Persamaan Konsep Ruh Dan Jiwa..... 427
Perbedaan Metodologis Dan Epistemologis 432
Kontribusi Kedua Tokoh Terhadap Antropologi Islam 437
Implikasi Konsep Ruh Bagi Pemahaman Manusia..... 442
Ruh Sebagai Inti Eksistensi Manusia 442
Dimensi Spiritual Dalam Pembentukan Kepribadian 445
Relevansi Konsep Ruh Bagi Pembangunan Etika Dan Spiritualitas Manusia 448

STRUKTUR JIWA MANUSIA DALAM PSIKOLOGI ISLAM 452
Landasan Konseptual Psikologi Islam..... 452
Hakikat Psikologi dalam Tradisi Keilmuan Islam 455
Pengertian psikologi dalam perspektif Islam 455
Perbedaan psikologi Islam dan psikologi modern..... 457

Manusia sebagai makhluk psikospiritual 460
Antropologi Spiritual sebagai Dasar Psikologi Islam 462
Integrasi dimensi jasmani dan ruhani 462
Struktur batin manusia dalam Al-Qur'an 465
Fungsi spiritual dalam kehidupan psikologis..... 470
Metodologi Kajian Struktur Jiwa 473
Pendekatan tekstual (Al-Qur'an dan hadis) 473
Pendekatan filosofis dalam tradisi filsafat Islam..... 475
Pendekatan tasawuf dan pengalaman spiritual..... 478
Konsep Nafs dalam Psikologi Islam 481
Definisi dan Terminologi Nafs 485
Makna linguistik dan terminologis nafs 485
Penggunaan istilah nafs dalam Al-Qur'an 487
Nafs sebagai dimensi psikologis manusia 490
Struktur dan Tingkatan Nafs..... 492
Nafs al-ammārah (jiwa yang cenderung pada keburukan) 492
Nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali kesalahan)..... 496
Nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang)..... 499
Dinamika Psikologis Nafs..... 502
Konflik antara dorongan instingtif dan kesadaran moral 502

Peran nafs dalam pembentukan perilaku manusia 506
Proses pengendalian nafs dalam kehidupan spiritual..... 510
Analisis Nafs dalam Perspektif Al-Ghazali 513
Nafs sebagai pusat dorongan manusia 513
Relasi nafs dengan qalb dan akal 516
Strategi penyucian nafs (tazkiyat al-nafs) 518
Konsep Qalb dalam Psikologi Islam..... 523
Definisi Qalb dalam Al-Qur'an dan Hadis..... 526
Makna qalb secara linguistik dan spiritual 526
Qalb sebagai pusat kesadaran manusia 528
Qalb dalam dimensi spiritualitas Islam 532
Fungsi Psikologis Qalb 535
Qalb sebagai pusat iman dan keyakinan..... 535
Qalb sebagai pusat emosi dan intuisi..... 537
Qalb sebagai sumber moralitas manusia 539
Dinamika Qalb dalam Kehidupan Spiritual..... 542
Qalb yang bersih (qalb salim) 542
Qalb yang sakit (qalb maridh) 544
Qalb yang tertutup (qalb qasi) 547
Konsep Qalb dalam Pemikiran Al-Ghazali 549
Qalb sebagai pusat kesadaran spiritual 549
Qalb sebagai penghubung manusia dengan Tuhan 553

Penyucian qalb sebagai inti perjalanan spiritual 555
Konsep Akal dalam Psikologi Islam 557
Definisi dan Hakikat Akal 560
Makna akal dalam bahasa Arab 560
Akal sebagai instrumen pengetahuan 564
Akal dalam perspektif wahyu dan rasio 567
Fungsi Epistemologis Akal 570
Akal sebagai alat memahami realitas 570
Akal sebagai sarana memahami wahyu 573
Akal sebagai dasar tanggung jawab moral 576
Teori Akal dalam Filsafat Islam 580
Hirarki akal dalam tradisi filsafat Islam 580
Akal potensial dan akal aktual 582
Akal sebagai sumber pengetahuan rasional 586
Konsep Akal menurut Ibn Sina 591
Akal material (al-‘aql al-hayulani) 591
Akal potensial dan akal aktual 593
Akal aktif (al-‘aql al-fa‘al) sebagai sumber iluminasi intelektual 595
Hubungan Ruh, Qalb, Nafs, dan Akal 598
Struktur Hierarkis Jiwa Manusia 602
Ruh sebagai esensi kehidupan manusia 602

Qalb sebagai pusat kesadaran spiritual 606
Nafs sebagai sumber dorongan psikologis..... 608
Akal sebagai instrumen pengendali rasional..... 611
Interaksi Psikospiritual dalam Diri Manusia 613
Konflik antara dorongan nafs dan tuntunan ruh 613
Peran akal dalam mengarahkan nafs 616
Qalb sebagai mediator spiritual 620
Model Integratif Struktur Jiwa Manusia 623
Integrasi dimensi spiritual dan rasional 623
Harmoni antara qalb, nafs, akal, dan ruh..... 626
Struktur jiwa dalam pembentukan kepribadian manusia 629
Perspektif Integratif menurut Al-Ghazali dan Ibn Arabi 631
Analisis struktur batin manusia menurut Al-Ghazali..... 631
Konsep manusia sebagai cermin kosmos menurut Ibn Arabi 634
Integrasi dimensi psikologis dan spiritual manusia..... 637
Sintesis Psikologi Islam tentang Struktur Jiwa 641
Model Antropologi Psikospiritual Islam 645
Struktur multidimensional jiwa manusia 645
Integrasi aspek biologis, psikologis, dan spiritual 648

Manusia sebagai makhluk psikospiritual 651
Relevansi Struktur Jiwa bagi Pembentukan Kepribadian 654
Pembentukan karakter dalam perspektif Islam 654
Peran pengendalian nafs dalam pembinaan moral 657
Qalb sebagai pusat transformasi spiritual..... 660
Implikasi Psikologi Islam bagi Kehidupan Modern 663
Psikologi spiritual sebagai alternatif psikologi modern 663
Relevansi konsep jiwa Islam bagi kesehatan mental 667
Integrasi psikologi, etika, dan spiritualitas 669

DINAMIKA SPIRITUAL MANUSIA..... 674
Spiritualitas dalam Antropologi Islam 674
Hakikat Spiritualitas dalam Islam 678
Spiritualitas dalam Perspektif Islam 678
Perbedaan Spiritualitas Islam dan Spiritualitas Sekuler 682
Spiritualitas sebagai Dimensi Esensial Manusia 686
Landasan Teologis Dinamika Spiritual 688
Spiritualitas dalam Al-Qur'an dan Hadis 688
Tujuan Penciptaan Manusia sebagai Makhluk Spiritual 692

Spiritualitas sebagai Jalan Menuju Kedekatan dengan Tuhan 695
Pendekatan Psikospiritual dalam Tradisi Islam 697
Integrasi Psikologi dan Tasawuf 697
Pengalaman Spiritual sebagai Proses Transformasi Batin 700
Spiritualitas dalam Tradisi Intelektual Islam 702
Tahapan Perkembangan Spiritual Manusia 705
Makna Perjalanan Spiritual (Suluk) 708
Tujuan Akhir Perjalanan Spiritual Manusia 710
Peran Bimbingan Spiritual dalam Perkembangan Jiwa 713
Tahapan Perkembangan Jiwa dalam Tradisi Sufi 715
Tahap Kesadaran Diri dan Pertobatan 715
Tahap Disiplin Spiritual dan Pengendalian Diri 718
Tahap Kedekatan Spiritual dengan Tuhan 722
Tahapan Maqāmāt (Stasiun Spiritual) 724
Taubat sebagai Awal Perjalanan Spiritual 724
Zuhud dan Pengendalian Terhadap Dunia 727
Tawakkal dan Penyerahan Diri kepada Tuhan 730
Tahapan Aḥwāl (Keadaan Spiritual) 735
Pengalaman Cinta Ilahi (Mahabbah) 735
Pengalaman Kedekatan Spiritual (Uns) 737

Pengalaman Fana dan Baqa dalam Spiritualitas 741
Perspektif Perkembangan Spiritual menurut Ibn Arabi 743
Perjalanan Spiritual Menuju Kesempurnaan Manusia..... 743
Konsep Manusia sebagai Refleksi Sifat-sifat Ilahi 745
Realisasi Konsep Insan Kamil..... 748
Kesehatan Ruhani dalam Perspektif Islam 750
Konsep Kesehatan Spiritual..... 755
Definisi Kesehatan Ruhani dalam Islam 755
Hubungan Kesehatan Spiritual dan Kesejahteraan Psikologis 756
Keseimbangan antara Jasmani dan Ruhani..... 761
Indikator Kesehatan Ruhani 763
Ketenangan Batin dan Kedamaian Jiwa 763
Konsistensi dalam Ibadah dan Ketaatan 766
Kesadaran Moral dan Empati Sosial..... 768
Faktor yang Mempengaruhi Kesehatan Ruhani..... 771
Lingkungan Spiritual dan Sosial..... 771
Praktik Ibadah dan Dzikir..... 775
Pendidikan Spiritual dalam Keluarga dan Masyarakat..... 778
Analisis Kesehatan Ruhani menurut Al-Ghazali 782
Qalb yang Sehat sebagai Pusat Spiritualitas 782
Hubungan antara Iman dan Kesehatan Jiwa..... 784

Etika dan Spiritualitas sebagai Dasar Keseimbangan Jiwa 787
Gangguan Spiritual Manusia 789
Makna Gangguan Spiritual dalam Perspektif Islam 793
Perbedaan Gangguan Spiritual dan Gangguan Psikologis 797
Gangguan Spiritual sebagai Krisis Eksistensial Manusia 801
Kekosongan Makna Hidup (Spiritual Emptiness) 801
Penyebab Gangguan Spiritual 805
Analisis Penyakit Jiwa menurut Al-Ghazali..... 808
Kesehatan Ruhani dalam Perspektif Islam 813
Konsep Kesehatan Spiritual..... 816
Indikator Kesehatan Ruhani 819
Faktor yang Mempengaruhi Kesehatan Ruhani..... 823
Analisis Kesehatan Ruhani menurut Al-Ghazali 827
Sintesis Konseptual Dinamika Spiritual Manusia 833
Integrasi Psikologi dan Spiritualitas Islam 836
Model Perkembangan Spiritual dalam Tradisi Islam..... 840
Implikasi bagi Kehidupan Modern..... 844

PSIKOLOGI IBADAH DALAM ISLAM 849

Psikologi Ibadah 849

Integrasi Spiritualitas, Psikologi, dan Etika dalam Pembentukan Karakter dan Kesejahteraan Mental 852

Teori dan Konsep Psikologi Ibadah 856

Psikologi Ibadah dalam Perspektif Teologis 860

Aspek Psikologis dalam Praktik Ibadah 864

Ibadah dan Kesejahteraan Psikologis 868

Keterkaitan Ibadah dengan Ketenangan Batin 868

Psikologi Salat dan Pengaruhnya terhadap Kondisi Mental 872

Dampak Puasa terhadap Pengembangan Diri dan Mental 875

Ibadah dalam Konteks Terapi Psikologis 878

Ibadah sebagai Terapi Psikologis dalam Menghadapi Stres dan Depresi 878

Ibadah sebagai Proses Pembersihan Jiwa 881

PENDIDIKAN SPIRITUAL DALAM ISLAM 884

Konsep Pendidikan Spiritual dalam Islam 884

Signifikansi Pendidikan Spiritual dalam Islam 886

Konsep Dasar Pendidikan Spiritual dalam Islam 890

Fitrah Manusia dan Pendidikan Spiritual 890

Pendidikan Spiritual dalam Perspektif Akhlak..... 893

Peran Guru dan Pendekatan Pedagogis dalam Pendidikan Spiritual..... 896

Model Pendidikan Spiritual dalam Islam..... 900

Pendidikan Spiritual dalam Keluarga 900

Pendidikan Spiritual di Sekolah dan Lembaga Pendidikan Islam 903

Pendidikan Spiritual dalam Masyarakat dan Komunitas..... 908

Integrasi Pendidikan Duniawi dan Ukhrawi 911

Keseimbangan antara Pendidikan Duniawi dan Ukhrawi 911

Pendidikan Spiritual dalam Mempersiapkan Generasi yang Berakhlak 914

Pendidikan Spiritual dalam Praktik Terapeutik..... 919

Pendidikan Spiritual sebagai Terapi Jiwa 919

Pendidikan Spiritual untuk Mengatasi Stres dan Krisis Eksistensial 922

GRAND THEORY PSIKOLOGI RUH INTERPERSONAL..... 927

Teori Psikologi Ruh Interpersonal 927

Krisis Paradigma dalam Psikologi Modern 932

Dominasi Paradigma Materialistik dalam Psikologi 932
Reduksi Manusia Menjadi Entitas Biologis..... 936
Perilaku sebagai Respon Stimulus Semata..... 941
Keterbatasan Pendekatan Empiris Positivistik..... 945
Keterbatasan Pendekatan Psikologi Barat 948
Reduksionisme dalam Behaviorism 951
Individualisme dalam Humanistic Psychology 955
Fragmentasi Kesadaran dalam Cognitive Psychology..... 958
Kebutuhan Integrasi Dimensi Spiritual..... 962
Kebangkitan Kajian Spiritual dalam Transpersonal Psychology..... 967
Spiritualitas sebagai Dimensi Keutuhan Manusia 970
Psikologi Berbasis Nilai dan Makna Kehidupan..... 974
Genealogi Pemikiran Psikologi Ruh..... 978
Konsep Ruh dalam Tradisi Keilmuan Islam 978
Ruh dalam Pemikiran Al-Ghazali 981
Ruh dalam Filsafat Ibn Sina 985
Ruh dalam Kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi..... 987
Konsep Qalb dan Kesadaran Spiritual 991
Integrasi Tradisi Tasawuf dan Psikologi Modern 995
Kekosongan Model Psikologi Relasional Spiritual..... 997

Hubungan Manusia-Tuhan Dimensi Relasional Vertikal 997
Hubungan Manusia-Manusia 1002
Hubungan Manusia-Alam 1004
Paradigma Interpersonal dalam Psikologi 1006
Relasi sebagai Dasar Perkembangan Psikologis 1006
Formulasi Awal Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1010
Definisi Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1013
Hakikat Manusia sebagai Makhluk Ruhani 1017
Definisi Epistemologis 1019
Meretas Jalan Integratif antara Teori dan Praksis Spiritual 1024
Ruang Lingkup Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1027
Ruh sebagai Pusat Kesadaran 1027
Qalb sebagai Pusat Nilai 1030
Kesadaran Transenden 1032
Dimensi Psikologis 1035
Asumsi Dasar Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1041
Hakikat Kesadaran 1045
Menuju Integritas Eksistensial dan Flourishing Spiritual 1050
Nilai dalam Psikologi Ruh 1054

Prinsip-Prinsip Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1059

Prinsip Integrasi Ruhani..... 1059

Prinsip Kesadaran Transenden 1062

Prinsip Relasional Interpersonal dalam Psikologi Ruh Interpersonal 1066

Dimensi Ruh dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1070

Dimensi Qalb dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1074

Dimensi Akal dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1078

Dimensi Perilaku dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1082

MODEL KONSEPTUAL PSIKOLOGI RUH INTERPERSONAL 1087

Fondasi Konseptual Model Teori Psikologi Ruh Interpersonal 1087

Paradigma Model Konseptual Psikologi Ruh Interpersonal 1089

Konsep Model dalam Pengembangan Teori Ilmiah 1089

Model dalam Tradisi Ilmu Psikologi 1092

Kebutuhan Model Psikologi Ruh Interpersonal 1095

Diagram Ilmiah Teori Psikologi Ruh Interpersonal..... 1098

Struktur Diagram Konseptual Teori..... 1103

Relasi Antar Dimensi Psikologis 1105
Mekanisme Transformasi Perilaku 1108
Dimensi Utama Model 1112
Dimensi Ruh 1112
Dimensi Qalb 1115
Dimensi Akal 1117
Dimensi Perilaku 1119
Hubungan Struktural dalam Model 1121
Diagram Ilmiah Psikologi Ruh Interpersonal 1125
Model Dinamika Transformasi Psikologis 1129
Model Sistemik Psikologi Ruh 1132
Hubungan Ruh dan Qalb 1135
Qalb sebagai Mediator Psikologis 1139
Hubungan Qalb dan Akal 1142
Pengambilan Keputusan Moral 1144
Hubungan Akal dan Perilaku 1147
Proses Kognitif dalam Pembentukan Perilaku 1147
Akal sebagai Pengarah Perilaku 1150
Perilaku sebagai Manifestasi Psikologi Ruh 1154
Perilaku Individu 1154
Perilaku Sosial 1157
Dinamika Interpersonal Berbasis Ruh 1160

Kesadaran Ruh dalam Relasi Sosial 1160
Pembentukan Hubungan Interpersonal..... 1162
Integrasi Dimensi Spiritual dan Sosial 1164
Spiritualitas sebagai Fondasi Perilaku Sosial..... 1164
Integrasi Individu dan Komunitas..... 1168
Model Integratif Psikologi Ruh Interpersonal 1171

HUBUNGAN INTERPERSONAL DALAM PSIKOLOGI..... 1177
Konstruksi Psikologis dan Dinamika Relasional dalam Hubungan Interpersonal 1177
Hubungan Interpersonal dalam Teori Psikologi..... 1180
Hubungan Interpersonal dalam Perspektif Psikologi Kontemporer 1185
Interaksi Sosial Manusia..... 1189
Empati dalam Hubungan Interpersonal..... 1192
Komunikasi Interpersonal 1196
Resonansi Ruh dalam Interaksi Manusia 1201
Pengaruh Kondisi Ruh terhadap Hubungan Sosial..... 1205
Empati Spiritual 1210
Harmoni Sosial Berbasis Spiritual..... 1212
Konflik Sosial dalam Perspektif Psikologi 1217
Konflik Sosial dalam Perspektif Spiritual 1221

Dominasi Nafsu dan Konflik Manusia 1225
Resolusi Konflik Berbasis Spiritual 1228

RUH DALAM PROSES PENDIDIKAN 1232
Pendidikan sebagai Proses Pengembangan Ruh 1232
Spiritualitas dalam Pembelajaran 1236
Peran Ruh dalam Pembentukan Karakter 1240
Interaksi Guru dan Murid Berbasis Ruh 1245
Hubungan Pedagogis dalam Pendidikan Islam 1245
Keteladanan Spiritual Guru 1250
Pengaruh Ruh Guru terhadap Peserta Didik 1256
Pendidikan Karakter Berbasis Ruh 1260
Konsep Akhlak dalam Pendidikan 1260
Internalisasi Nilai Spiritual 1265
Pembentukan Karakter Ruhani 1269
Lingkungan Pendidikan Berbasis Spiritualitas 1273
Budaya Spiritual Sekolah 1273
Lingkungan Pendidikan yang Menumbuhkan Ruhani 1279
Peran Institusi Pendidikan 1284

FRAMEWORK INTEGRASI DENGAN PSIKOLOGI MODERN 1289
Konsep Integrasi Teori 1289
Integrasi dengan Aliran Psikologi 1293
Model Integrasi Teori 1298

THEORETICAL POSITIONING 1303
Evolusi Paradigma Psikologi 1303
Paradigma Psikologi Ruh Interpersonal 1308
Roadmap Pengembangan Teori 25 Tahun ke Depan 1313
Tahap Fondasi Teoritis (1–5 Tahun) 1313
Tahap Validasi Empiris (6–10 Tahun) 1319
Tahap Pengembangan Intervensi (11–15 Tahun) 1324
Tahap Integrasi Global (16–20 Tahun) 1328
Tahap Paradigma Baru Psikologi (21–25 Tahun) 1332
Manifesto Ilmiah Psikologi Ruh Interpersonal 1336
Pendidikan Berbasis Ruh 1341
Kontribusi bagi Peradaban Manusia 1345
Masa Depan Psikologi Berbasis Spiritualitas 1349
Catatan Akhir 1353
Glossarium Psikologi Ruh Interpersonal 1739
Peta Konseptual Besar Teori

Master Concept Map Psikologi Ruh Interpersonal 1742

Daftar Pustaka 1744

Biografi Penulis 1848

HAKIKAT MANUSIA DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Antropologi dalam Tradisi Intelektual Islam

Dalam kancah pemikiran Islam, kajian tentang manusia yang dalam terminologi kontemporer lazim disebut antropologi bukan sekadar studi empiris tentang budaya, struktur sosial, atau evolusi biologis. Ia merupakan refleksi teologis-filosofis yang mendalam tentang hakikat eksistensial manusia, posisinya dalam kosmos, serta tanggung jawab moral dan spiritual yang melekat padanya. Dalam tradisi intelektual Islam, antropologi bukan hanya cabang ilmu yang terpisah, melainkan jantung dari sistem epistemologis yang berpusat pada relasi antara Tuhan (Allah), manusia (insan), dan alam semesta (kawn). Pemahaman tentang manusia dalam Islam bersifat holistik, menjangkau dimensi ruhani (spiritual), nafsani (psikologis), jismani (fisik), dan ijtima'i (sosial), serta memberikan dasar bagi etika, hukum, dan kosmologi Islam[1].

Signifikansi kajian manusia dalam pemikiran Islam terletak pertama-tama pada posisinya yang sentral dalam struktur penciptaan. Dalam wacana Al-Qur'an, manusia diciptakan melalui proses yang penuh maksud (bi-qasd) dan dipilih sebagai khalifah di muka bumi (QS. Al-Baqarah[2] 30). Istilah khalifah tidak sekadar berkonotasi politik atau administratif, melainkan menunjukkan

mandat kosmik yang berat: manusia ditugaskan untuk mengelola, menjaga, dan mentransformasi dunia berdasarkan prinsip keadilan (‘adl), kebijaksanaan (hikmah), dan ketundukan kepada kehendak Ilahi[3]. Pemahaman ini membentuk fondasi antropologi Islam yang menekankan dimensi tanggung jawab (taklif), kesadaran (syu‘ur), dan kebebasan (ikhtiyar) sebagai ciri khas eksistensial manusia yang membedakannya dari makhluk lain[4].

Dalam tradisi teologis dan falsafi Islam, para pemikir seperti Al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Arabi mengembangkan antropologi yang memadukan wahyu dan akal. Ibn Sina, misalnya, dalam al-Shifa’ dan al-Najat, menguraikan struktur jiwa manusia dalam hierarki yang mencerminkan perjalanan spiritual dari jiwa hewani (nafs al-hayawaniyyah) menuju jiwa rasional (nafs al-natiqah), hingga jiwa profetik (nafs al-malakiyyah)[5]. Pendekatan ini menunjukkan bahwa tubuh manusia bukanlah entitas terpisah dari roh, melainkan medan di mana pertarungan antara dorongan hewani (al-ammara bi al-su’) dan ilham ilahi (al-mu’minnah) berlangsung secara permanen (QS. Yusuf[6] 53). Antropologi Islam, Tidak hanya menelaah manusia sebagai makhluk sosial, tetapi juga sebagai wujud fitrah yang memiliki potensi untuk kembali pada asal-usul ilahinya[7].

Konsep fitrah yang sering dikutip dari hadis Nabi Muhammad SAW: “Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah; orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi”[8] menjadi fondasi penting bagi pemahaman antropologis tentang nativitas moral dan spiritual manusia. Fitrah merujuk pada keselarasan ontologis antara jiwa manusia dengan prinsip-prinsip ketuhanan, suatu kapasitas

bawaan untuk mengenali haqq (kebenaran) dan tawhid (kesatuan Ilahi)[9]. Dalam kerangka ini, antropologi bukan hanya studi tentang keberagaman budaya, tetapi juga pencarian terhadap esensi manusia yang universal: makhluk yang diciptakan dalam shurat al-kamilah (bentuk yang sempurna) dan dilengkapi dengan fithrah sebagai nous ilahi[10].

Para sufi, seperti Al-Ghazali dan Ibn ‘Arabi, memperdalam antropologi ini dengan menekankan dimensi esoteris manusia. Bagi Ibn ‘Arabi, manusia adalah al-insan al-kamil (manusia sempurna), cermin mikrokosmos yang mencerminkan semua nama-nama Ilahi (asma’ al-husna)[11]. Dalam pandangan ini, tubuh manusia menjadi medan ekspresi ketuhanan, dan setiap organ, gerak, serta pikiran mengandung simbolisme kosmik. Konsep barzakh (penghalang sekaligus perantara) antara alam jasmani dan ruhani menunjukkan sifat transendental manusia: ia bukan sepenuhnya material, tetapi juga bukan murni spiritual[12]. Ia adalah wasithah, makhluk perantara yang menghubungkan langit dan bumi, jasmani dan rohani, zaman dan abadi.

Dalam konteks sosial, antropologi Islam juga menawarkan kerangka analisis tentang komunitas (ummah), solidaritas (‘asabiyyah islamiyyah), dan keadilan sosial. Al-Qur’an menekankan bahwa manusia diciptakan dari satu jiwa (nafs wahidah) untuk saling mengenal (QS. Al-Hujurat[49] 13), yang menegaskan kesatuan asal-usul manusia sekaligus legitimasi keberagaman budaya sebagai bagian dari sunnatullah[13]. Dalam hal ini, antropologi Islam menolak reduksionisme budaya, sekaligus menolak relativisme moral. Ia

menempatkan nilai-nilai universal seperti keadilan, kasih sayang, dan kebebasan beragama sebagai tolok ukur bagi penilaian terhadap struktur sosial dan kebudayaan manusia[14].

Dalam era kontemporer, antropologi dalam tradisi intelektual Islam menghadapi tantangan besar, terutama dari dominasi antropologi Barat yang sering kali sekular, materialis, dan reduksionis. Justru dalam tantangan ini terletak peluang untuk membangun antropologi Islam yang kritis, reflektif, dan relevan. Upaya semacam ini telah ditempuh oleh para pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr, Fatima Mernissi, dan Muhammad al-Jabiri, yang berusaha menyelaraskan epistemologi Islam dengan tantangan modernitas tanpa mengorbankan integritas teologis[15]. Antropologi Islam, dalam kerangka doktoral, tidak boleh hanya menjadi eksplorasi sejarah pemikiran, tetapi harus menjadi proyek pembebasan epistemik: pemulihan manusia dari alienasi modernitas melalui pengembalian makna spiritual, moral, dan kosmik atas eksistensinya[16].

Kajian antropologi dalam tradisi intelektual Islam harus dipahami sebagai proyek yang berkelanjutan, yang menuntut pendekatan multidisipliner menggabungkan tafsir, filsafat, sejarah, sosiologi, dan bahkan neurosains namun tetap berakar pada prinsip wahyu dan fitrah. Ia menyerukan pemikir Muslim untuk tidak hanya menjawab pertanyaan “Apa itu manusia?” melainkan juga “Apa tujuan manusia?” dan “Bagaimana manusia dapat mencapai kepenuhannya?” Dalam tataran ini, antropologi Islam bukan sekadar

ilmu, melainkan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dalam bentuk intelektual yang tertinggi[17].

Antropologi sebagai fondasi etika dan spiritualitas

Antropologi dalam diskursus keislaman jauh melampaui pencatatan deskriptif tentang asal-usul biologis atau variasi budaya manusia; ia berfungsi sebagai disiplin filosofis fundamental yang membangun landasan ontologis bagi seluruh bangunan etika dan spiritualitas. Pemahaman tentang insan (manusia) bukanlah tujuan akhir, melainkan titik tolak imperatif untuk merumuskan sebuah kosmologi moral di mana manusia menemukan posisi, tujuan, dan tanggung jawabnya di dalam alam semesta. Tulisan ini bermaksud untuk menguraikan bagaimana konstruksi antropologis Islam yang berpusat pada konsep-konsep kunci seperti fitrah, khilafah, dan taqwa membentuk sebuah kerangka normatif yang koheren dan komprehensif untuk perilaku etis dan perjalanan spiritual.

Landasan ontologis ini berakar pada doktrin penciptaan yang unik. Manusia, sebagaimana diisyaratkan dalam narasi penciptaan Nabi Adam (a.s.), bukanlah entitas yang muncul secara kebetulan, melainkan merupakan aktor yang disengaja dalam drama kosmik ilahi. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'"[18] Status sebagai khalifah (wakil atau wakil) ini bukanlah gelar kehormatan belaka, melainkan sebuah mandat ontologis yang melekat yang membebankan tanggung jawab moral untuk menegakkan keadilan (‘adl), kemaslahatan (maslahah), dan

perawatan (imarah) di muka bumi.[19] Etika dalam Islam bukanlah sistem norma eksternal yang dipaksakan, tetapi merupakan konsekuensi logis dan operasional dari sifat penciptaan manusia itu sendiri. Tindakan yang merusak, menindas, atau mengabaikan keseimbangan alam bukan hanya pelanggaran hukum, tetapi lebih merupakan pengkhianatan terhadap amanah eksistensial yang fundamental.[20]

Struktur batin manusia lebih lanjut dijelaskan melalui konsep fitrah, yang sering diterjemahkan sebagai disposisi primordial atau kecenderungan bawaan untuk mengakui Keesaan Tuhan (Tawhid). Dalam sebuah hadits yang sangat signifikan, Nabi Muhammad (saw) bersabda, "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kemudian kedua orangtuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi."[21] Konsep ini menyiratkan bahwa kapasitas untuk kebenaran, kebaikan, dan pengenalan terhadap yang transenden tertanam dalam jiwa manusia. Tantangan moral dan spiritual kehidupan, bukanlah tentang menciptakan kebajikan dari ketiadaan, melainkan tentang membersihkan, memelihara, dan mengaktualisasikan potensi bawaan ini, yang terus-menerus diancam oleh godaan nafs (hawa nafsu) dan pengaruh lingkungan yang korup.[22] Antropologi yang berpusat pada fitrah ini bersifat optimistis yet realistis; ia mengakui potensi besar manusia untuk mencapai kedekatan dengan Ilahi, sekaligus menyadari kelemahan dan kecenderungannya untuk lalai (ghaflah).

Dari premis-premis ontologis inilah seluruh proyek spiritualitas Islam berkembang. Perjalanan menuju Tuhan (suluk) pada

hakikatnya adalah proses kembali kepada keadaan fitrah yang asli dan memenuhi mandat khilafah dengan sepenuhnya. Ibadah-ibadah formal seperti shalat, puasa, dan zakat tidak boleh dipahami sebagai ritual mekanis, tetapi sebagai teknologi spiritual yang dirancang untuk melatih nafs, mendisiplinkan keinginan, dan terus-menerus mengingatkan individu akan statusnya sebagai hamba (‘abd) dan wakil Tuhan.[23] Tujuan akhirnya adalah realisasi taqwa, sebuah keadaan kesadaran dan kebajikan yang mendalam yang memadukan ketakutan yang hormat kepada Allah dengan kesalehan etis dalam semua urusan duniawi. Seorang individu yang bertakwa adalah manifestasi sempurna dari antropologi Islam: ia adalah wakil yang bertanggung jawab di bumi yang tindakannya, baik personal maupun sosial, dijiwai oleh kesadaran spiritual yang konstan (muraqabah).[24] Antropologi Islam berfungsi sebagai fondasi yang indispensable bagi etika dan spiritualitasnya. Dengan menempatkan manusia sebagai makhluk yang diciptakan dengan tujuan (khilafah) dan dilengkapi dengan kompas moral internal (fitrah), Islam memberikan kerangka makna yang mendalam bagi keberadaan manusia. Etika muncul sebagai pemenuhan mandat penciptaan, dan spiritualitas adalah jalan disiplin diri untuk menyelaraskan kehendak individu dengan kehendak Ilahi, sehingga memungkinkan manusia untuk mewujudkan potensi tertingginya sebagai agen moral dan spiritual di dunia. Pemahaman yang mendalam tentang hakikat manusia ini bukanlah kajian akademis yang abstrak, melainkan peta jalan yang penting untuk membangun peradaban yang adil, seimbang, dan penuh rahmat.

Manusia sebagai pusat tanggung jawab kosmik

Konsep manusia sebagai pusat tanggung jawab kosmik dalam epistemologi Islam merupakan sebuah paradigma ontologis yang mendalam, yang berakar pada doktrin teosentrisme yang secara fundamental membingkai relasi antara Yang Ilahi, manusia, dan kosmos. Paradigma ini tidak mereduksi manusia menjadi sekadar elemen pasif dalam tatanan alam, melainkan menempatkannya dalam posisi aktif sebagai agen moral yang diberi mandat ilahiah. Pernyataan Al-Qur'an, "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi," (QS. Al-Baqarah: 30) bukanlah pengumuman tentang penciptaan suatu spesies biologis semata, melainkan proklamasi suatu kontrak kosmik (cosmic covenant) yang menjadi landasan bagi seluruh tanggung jawab eksistensial manusia[25]. Istilah khalifah (خَلِيفَة) di sini mengandung makna ganda: sebagai wakil (representative) yang bertindak atas nama dan sesuai dengan kehendak Sang Pemberi Mandat, dan sebagai penerus (successor) yang melanjutkan fungsi penjagaan dan pemeliharaan atas ciptaan-Nya[26]. Posisi sentral manusia bukanlah sentralitas antroposentris dalam arti dominasi dan eksploitasi, melainkan sentralitas teoantroposentris, di mana manusia menjadi poros yang menghubungkan kehendak transenden Tuhan dengan realitas imanen dunia[27].

Implikasi filosofis dari status kekhalifahan ini adalah terpikulnya sebuah amanah (trust) yang dahsyat, yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun mereka enggan memikulnya karena menyadari betapa berat konsekuensinya[28]. Amanah ini,

sebagaimana dijelaskan dalam tafsir, adalah ketaatan kepada Allah melalui penerapan syariat-Nya, yang mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk interaksi dengan alam semesta[29]. Tanggung jawab kosmik ini bersifat integral dan holistik, mencakup tiga relasi utama: vertikal (hablum minallah), horizontal antar manusia (hablum minannas), dan ekologis dengan alam semesta (hablum minal 'alam)[30]. Dalam kerangka inilah, manusia dituntut untuk menjadi manifestasi dari sifat-sifat Allah seperti Al-Rahman (Maha Pengasih) dan Al-'Adl (Maha Adil) dalam seluruh tindakannya di dunia, termasuk dalam pengelolaan sumber daya alam, perlakuan terhadap makhluk lain, dan pembangunan peradaban[31].

Pusat tanggung jawab kosmik berarti manusia berperan sebagai kurator dan penjaga keseimbangan (mīzān) yang telah Allah tetapkan secara ketat dalam sistem kosmos. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, "Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan, agar kamu tidak merusak keseimbangan itu," (QS. Ar-Rahman: 7-8). Ayat ini menegaskan bahwa segala bentuk kerusakan di darat dan di laut adalah akibat dari tangan manusia[32]. Tindakan eksploitasi berlebihan, polusi, dan penghancuran keanekaragaman hayati bukan hanya pelanggaran etika lingkungan, melainkan pada hakikatnya adalah pengkhianatan terhadap amanah kekhalifahan dan pelanggaran terhadap batas-batas (hudud) yang ditetapkan oleh Sang Pencipta[33]. Ekologi dalam Islam bukan persoalan sekuler-antroposentris, melainkan persoalan teologis yang bersumber dari tanggung jawab ubudiyah[34].

Kesadaran akan tanggung jawab kosmik ini mengharuskan suatu pendekatan epistemologis yang memadukan wahyu dan akal. Ilmu pengetahuan dan teknologi tidak boleh dilepaskan dari kerangka etika ilahiah ini. Kemajuan sains harus diarahkan untuk mewujudkan maslahah (kemanfaatan universal) dan menolak mafsadah (kerusakan), serta untuk memakmurkan bumi (i'mar al-ard) bukan merusaknya (ifsād fī al-ard)[35]. Sebuah hadis menggambarkan betapa bahkan pada hari kiamat pun, manusia masih dimintai pertanggungjawaban atas bagaimana ia memperlakukan hewan dan sumber daya alam selama hidupnya[36]. Ini mempertegas bahwa lingkup tanggung jawab manusia bersifat komprehensif dan berkelanjutan, melampaui batas ruang dan waktu kehidupannya di dunia. Menjadi manusia adalah dengan sepenuhnya menerima dan menjalankan mandat sebagai pusat tanggung jawab kosmik, yang memancarkan cahaya ilahiah untuk memandu seluruh ciptaan menuju tujuan penciptaannya.

Relasi konsep manusia dengan tujuan penciptaan

Dalam wacana filsafat dan teologi Islam, eksistensi manusia ditetapkan bukan sebagai suatu fenomena kosmik yang absurd atau produk evolusi material yang tanpa tujuan, melainkan sebagai sebuah entitas yang diintensionalkan dengan kesadaran teleologis yang transenden[37]. Pernyataan Al-Qur'an, "Wa mā khalaqtu al-jinna wa al-insa illā liya'budūn" (Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku) (Q.S. Adz-Dzariyat: 56), menegaskan suatu finalitas ilahiah yang menjadi poros

utama dari narasi penciptaan[38]. Reduksi semantik terhadap terma 'ibādah (ibadah) sekadar kepada ritus-ritus devotional yang bersifat partikular merupakan suatu simplifikasi yang mengaburkan kedalaman konseptualnya. 'Ibadah, dalam konstruksi epistemik Islam, dimaknai sebagai totalitas aktus eksistensial intelektual, spiritual, sosial, dan ekologis yang diselaraskan dengan kehendak dan hukum Ilahi (syari'ah), sehingga seluruh spektrum kehidupan manusia menjadi medan pengabdian yang terintegrasi[39].

Relasi simbiotik antara konsep manusia dan tujuan penciptaannya termanifestasi secara paradigmatik dalam penisbatannya sebagai khalīfah (wakil atau penerus) di muka bumi (Q.S. Al-Baqarah: 30). Konsep kekhalifahan ini bukan sekadar mandat politis atau administratif, melainkan sebuah amanah kosmik (trust) untuk memakmurkan, memberdayakan, dan memimpin alam semesta dengan berlandaskan pada prinsip-prinsip keadilan ('adl), kebijaksanaan (ḥikmah), dan kasih sayang (raḥmah)[40]. Status sebagai khalifah dengan demikian membentuk sebuah teoantropo-sentrisme, di mana manusia menjadi pusat agensi moral di dunia, namun keberadaan dan legitimasi agensinya seluruhnya bersumber dari dan diarahkan kembali kepada Yang Transenden[41]. Ini meniscayakan sebuah tanggung jawab epistemologis: manusia harus secara aktif mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi (sebagai manifestasi dari perintah untuk "membaca" ayat-ayat kauniyah-Nya) bukan untuk menundukkan alam secara eksploitatif, tetapi untuk memfasilitasi pelaksanaan amanah kekhalifahannya secara lebih efektif dan beretika[42].

Tujuan penciptaan untuk beribadah dan peran sebagai khalifah adalah dua sisi dari mata uang yang sama yang tidak terpisahkan. Ibadah tanpa kesadaran kekhalifahan dapat menjerumuskan pada spiritualitas yang pasif dan terlepas dari tanggung jawab duniawi. Sebaliknya, kekhalifahan tanpa kerangka ibadah akan terdegenerasi menjadi antroposentrisme sekuler yang manipulatif dan destruktif[43]. Kesatuan ini menuntut pembentukan manusia yang paripurna (al-insān al-kāmil), yaitu individu yang menyadari sepenuhnya hakikat dirinya sebagai hamba ('abd) yang tunduk secara vertikal, sekaligus sebagai pemimpin yang bertanggung jawab secara horizontal[44]. Kesadaran diri (self-awareness) ini yang dalam terminologi sufistik sering dirujuk sebagai ma'rifatun nafs adalah prasyarat fundamental untuk merealisasikan tujuan penciptaan, karena hanya melalui pemahaman akan jati diri dan potensinya, manusia dapat mengarahkan seluruh fakultas fisik, intelektual, dan spiritualnya menuju actualisasi makna ubudiyyah dalam setiap aspek kehidupan[45]. Relasi antara konsep manusia dan tujuan penciptaannya membentuk sebuah lingkaran hermeneutik yang dinamis: tujuan penciptaan mendefinisikan esensi dan peran manusia, sementara pemahaman manusia atas esensi dan perannya menginformasikan dan mewujudkan tujuan penciptaan itu sendiri di dalam ruang dan waktu[46].

Tradisi Pemikiran tentang Manusia dalam Sejarah Islam

Tradisi intelektual Islam, sejak kelahirannya, telah mengabdikan upaya reflektif yang mendalam untuk memahami misteri ontologis

dan teleologis dari makhluk yang bernama manusia. Wacana tentang hakikat manusia (haqiqat al-insan) tidak pernah menjadi monolitik; ia berkembang sebagai sebuah dialektika yang dinamis dan multi-perspektif antara wahyu, akal, dan pengalaman batin. Tiga arus besar pemikiran teologis (kalam), filosofis (falsafah), dan mistis (tasawuf) muncul bukan sebagai entitas yang saling menafikan, melainkan sebagai lensa-lensa berbeda yang masing-masing menyoroti dimensi tertentu dari kompleksitas manusia, seringkali saling melengkapi dan dalam beberapa hal bertegangan secara produktif[47].

Pendekatan teologis, yang dimotori oleh aliran-aliran seperti Mu'tazilah dan Asy'ariyah, berangkat dari imperatif untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan dogmatis sentral tentang keadilan Ilahi (al-'adl) dan kekuasaan mutlak-Nya (al-qadar). Dalam kerangka ini, konsepsi tentang manusia dibangun secara reaktif terhadap masalah dosa besar, status pelaku (fā'il) dalam perbuatan manusia, dan konsekuensi eskatologisnya. Mu'tazilah, dengan doktrin al-manzilah bayna al-manzilatayn dan penekanan pada penciptaan perbuatan oleh manusia sendiri (khalq al-af'āl), membangun sebuah antroposentrisme yang bertanggung jawab, di mana manusia adalah agen otonom yang rasional dan dapat dipertanggungjawabkan secara penuh di hadapan Pengadilan Ilahi yang adil[48]. Sebaliknya, Asy'ariyah, sebagai respons, menolak otonomi substantif manusia dengan teori kasb (akuisisi), di mana semua perbuatan manusia adalah ciptaan Allah, namun 'diakuisisi' oleh manusia sehingga ia tetap menjadi pihak yang bertanggung

jawab, meski dalam kerangka kehendak dan kekuasaan mutlak Ilahi[49]. Perspektif teologis ini, Terutama mendefinisikan manusia melalui relasinya dengan Tuhan sebagai Hakim dan Pemberi Hukum.

Sementara kalam berkutat pada relasi kuasa dan keadilan, tradisi filosofis Islam (falsafah) yang diilhami oleh warisan Neoplatonik dan Aristotelian, melakukan pendekatan yang lebih spekulatif dan sistematis terhadap manusia. Para failasuf seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina (Avicenna), dan Ibnu Rusyd (Averroes) memposisikan manusia sebagai mikrokosmos (al-'alam al-saghir) yang merefleksikan tatanan makrokosmos. Jiwa manusia (al-nafs), dengan daya-dayanya nutritif, sensori, imajinatif, dan rasional menjadi subjek sentral[50]. Puncak dari pemikiran filosofis ini adalah konsepsi tentang akal aktif (al-'aql al-fa''āl) sebagai emanasi Ilahi yang menjadi penyambung antara manusia partikular dengan Intelek universal, yang memungkinkan pencapaian kebahagiaan tertinggi (al-sa'ādah) melalui aktivitas kontemplatif. Manusia, dalam visi ini, adalah makhluk yang pada potensinya adalah ilahiyah, dan tujuan akhirnya adalah menyempurnakan jiwa rasionalnya untuk mencapai penyatuan epistimologis dengan Prinsip Pertama[51]. Antroposentrisme di sini bersifat epistemik, menempatkan manusia sebagai subjek pengetahui yang mulia.

Berbeda dengan kedua pendekatan di atas, tradisi mistis atau tasawuf menawarkan jalan intropektif dan eksperiensial. Jika filosof berbicara tentang penyatuan melalui pengetahuan, sufi berbicara tentang penyatuan melalui cinta dan pemurnian hati (qalb). Melalui praktik-praktik riyādhah al-nafs (pelatihan jiwa) dan mujāhadah (perjuangan spiritual), sufi seperti al-Ghazali dan Ibnu 'Arabi

membongkar konsep diri (nafs) yang ilusif untuk sampai pada hakikatnya[52]. Dalam pandangan gnosis (ma'rifah) Ibnu 'Arabi, manusia adalah makhluk paradoksal: ia adalah yang terbatas sekaligus mengandung yang Tak-Terbatas. Sebagai Insan Kamil (Manusia Sempurna), ia adalah cermin sempurna yang memantulkan semua Nama dan Sifat Ilahi, mikrokosmos yang menyatukan seluruh realitas eksistensial (wahdat al-wujūd)[53]. Di sini, manusia tidak lagi dipandang sebagai hamba ('abd) yang pasif atau pemikir yang aktif, tetapi sebagai kekasih ('āshiq) dan wakil (khalīfah) Tuhan di bumi yang menyadari kesatuan esensial dengan Sang Kekasih. Pemikiran sufi demikian memberikan dimensi psikologis dan eksistensial yang dalam, yang melengkapi pendekatan legal-formal dari kalam dan pendekatan rasional-spekulatif dari falsafah.

Ketiga tradisi pemikiran ini, dengan segala kompleksitas dan perbedaannya, bersama-sama membentuk mozaik yang kaya tentang manusia dalam Islam. Mereka menunjukkan bahwa pertanyaan "Apakah manusia itu?" tidak pernah dijawab secara final, tetapi terus didialogkan di antara teks suci, daya nalar, dan pengalaman spiritual yang paling intim. Dinamika ini bukanlah kelemahan, melainkan kekayaan warisan intelektual Islam, yang mengakui bahwa realitas manusia terlalu kaya untuk dijebak dalam satu paradigma tunggal[54].

Pendekatan teologis dalam ilmu kalam

Dalam arsitektur pemikiran Islam, ilmu kalam menempati posisi sentral sebagai disiplin intelektual yang berusaha menegaskan dan

menjelaskan kebenaran dasar agama melalui argumentasi filosofis, rasional, dan tekstual. Berbeda dengan pendekatan fiqh yang berorientasi pada hukum lahiriah atau tasawuf yang menekankan pengalaman batiniah, ilmu kalam hadir sebagai wahana dialektika teologis yang bertujuan untuk mengkonsolidasikan aqidah melalui logika argumentatif yang ketat. Pada intinya, kalam tidak hanya mengemban misi apologetik membela keimanan dari serangan ideologis tetapi juga ontologik: membangun sistem pemahaman yang komprehensif tentang hakikat Tuhan, manusia, dan kosmos[55]. Dalam kerangka ini, manusia bukan sekadar objek beriman, melainkan subjek reflektif yang diberi kemampuan oleh Tuhan untuk menalar, merenung, dan merespons realitas metafisik. Pendekatan teologis dalam ilmu kalam, khususnya dalam perspektif Sunni klasik, mengembangkan wacana yang menyeimbangkan antara fitrah, akal, dan wahyu sebagai tripodal struktur kesadaran religius manusia.

Konsep fitrah dalam teologi Islam merujuk pada kondisi primordial dan hakiki manusia yang dibekali oleh Sang Pencipta dengan kecenderungan alamiah untuk mengenal dan menerima kebenaran ilahiah. Al-Qur’an secara eksplisit menyatakan: "Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama dengan fitrah. (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." (QS. ar-Rum: 30). Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi para ulama kalam, khususnya mazhab al-Ash'ari dan al-Maturidi, untuk menyatakan bahwa kesadaran akan Tuhan bukan hasil belajar semata, melainkan

warisan ontologis yang terpatri dalam struktur eksistensial manusia[56]. Dalam pandangan ini, setiap insan lahir dalam keadaan hanif cenderung kepada kebenaran dan kesatuan Tuhan dan ajaran tauhid sejatinya merupakan pemulihan terhadap keniscayaan bawaan ini, bukan penanaman ide asing. Fitrah bukan berarti deterministik; ia membuka ruang untuk kemungkinan penyimpangan (dalam bentuk kekufuran atau syirik), sebagaimana ditegaskan oleh al-Ash'ari yang menekankan bahwa meskipun fitrah manusia bersifat tauhidi, manusia tetap memiliki kehendak bebas (ikhtiyar) dalam memilih respons terhadap panggilan ilahiah[57].

Di sinilah peran akal dalam ilmu kalam menjadi krusial. Tidak seperti beberapa aliran yang memandang akal sebagai sumber kebenaran otonom seperti Mu'tazilah yang menempatkan akal di atas wahyu para teolog Ahl al-Sunnah, khususnya al-Ash'ari dan al-Maturidi, mengembangkan pendekatan fawqa al-‘aql wa ma‘a al-‘aql (di atas akal, tetapi bersama akal). Mereka tidak menolak kemampuan akal untuk menjangkau kebenaran, melainkan membatasinya dalam kerangka wahyu sebagai kompas utama. Al-Ash'ari, misalnya, dalam karyanya Maqālāt al-Islāmīyīn, membuktikan bahwa akal dapat mencapai keberadaan Tuhan melalui argumentasi kosmologis (dalil ḥudūth al-‘ālam kemunculan alam) dan argumentasi teleologis (dalil nizām al-‘ālam keteraturan alam)[58]. Akal tidak dapat mengetahui sifat-sifat Tuhan secara utuh tanpa wahyu; ia hanya mampu membuka pintu, tetapi tidak menunjukkan isi ruangan. Dalam hal ini, akal berfungsi sebagai instrumen tashdīq (pengesahan) terhadap kebenaran yang dibawa

oleh wahyu, bukan sebagai sumber otoritas keagamaan itu sendiri[59]. Pendekatan teologis dalam kalam tidak bersifat reduksionis terhadap akal, tetapi mengintegrasikannya ke dalam hierarki epistemologis yang hierarkis: wahyu sebagai penentu, akal sebagai penafsir, dan fitrah sebagai resonator batiniah.

Wahyu, dalam pandangan kalam Sunni, hadir sebagai realisasi dan pelengkap dari potensi fitrah dan kapasitas akal. Ia bukan sekadar komunikasi informasi dari Tuhan, melainkan transformasi eksistensial yang menuntun manusia menuju maqām al-khilāfah posisi sebagai khalifah di muka bumi. Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Muslim menyatakan: "Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah; orang tuanyalah yang menjadikan mereka Yahudi, Nasrani, atau Majusi."[60] Hadis ini secara implisit mengakui bahwa lingkungan sosial dan ideologis memiliki kekuatan transformasi yang besar, tetapi juga secara eksplisit menegaskan bahwa dasar kemanusiaan itu sendiri adalah religius. Di titik ini, wahyu tidak mengganggu fitrah, melainkan mengembalikannya ke kemurniannya, sekaligus memperkayanya dengan dimensi historis dan normatif yang tidak dapat dicapai oleh akal semata. Al-Maturidi, dalam tradisi teologinya yang lebih menekankan peran akal dibanding al-Ash'ari, tetap berpegang pada prinsip bahwa wahyu diperlukan untuk memahami hukum moral, tujuan hidup, dan soal-soal ghaib seperti hari kiamat dan surga yang tidak mampu dicapai hanya melalui burhān (argumentasi rasional murni)[61].

Pendekatan teologis dalam ilmu kalam, seperti dirumuskan oleh al-Ash'ari dan al-Maturidi, menawarkan model antropologi religius

yang holistic: manusia adalah makhluk yang diciptakan dalam keselarasan eksistensial dengan Tuhan (fitrah), dilengkapi dengan alat kognitif untuk merenungkan tanda-tanda kebesaran Ilahi (akal), dan diundang oleh Tuhan melalui wahyu untuk mewujudkan kepemimpinannya yang bertanggung jawab di dunia (khilafah). Ini bukan konstruksi teologis yang statis, melainkan dinamika eksistensial yang mengajak manusia untuk terus berdialog dengan dirinya sendiri, alam, dan Tuhannya. Dalam konteks kontemporer, model ini relevan untuk merespons tantangan sekularisasi yang cenderung mengenyahkan fitrah dan mengecilkan peran wahyu, sekaligus mengkritik ekstremisme rasionalis yang mengabaikan keterbatasan akal. Sebagaimana dicatat oleh William C. Chittick dalam penelitiannya tentang epistemologi Islam, *"Theology in Islam has always been an exercise in balancing divine transcendence with human responsibility, and between revelation and reason*."[62] Di sinilah letak keunggulan pendekatan kalam: sebagai ruang mediasi antara iman dan akal, antara bawaan dan pilihan, antara kehendak ilahi dan tanggung jawab manusia.

Pendekatan filosofis dalam filsafat Islam klasik

Filsafat Islam klasik, yang berkembang pesat antara abad ke-9 hingga ke-13 M, menampilkan suatu tradisi pemikiran yang unik dalam sejarah intelektual manusia. Tradisi ini bukan sekadar hasil serapan pasif terhadap warisan filsafat Yunani terutama Aristoteles dan Neoplatonisme tetapi lebih merupakan rekonstruksi kreatif yang memadukan ratio (akal), revelatio (wahyu), dan experientia

(pengalaman spirituil). Dalam kerangka filsafat ini, manusia tidak dipandang sebagai entitas biologis belaka, melainkan sebagai makhluk yang memiliki dimensi ontologis, epistemologis, dan teleologis yang saling terjalin rapat. Pendekatan filosofis dalam filsafat Islam klasik berpusat pada pertanyaan mendasar: Siapakah manusia? Apa tujuan keberadaannya? Bagaimanakah ia dapat mencapai kebahagiaan sejati? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini dirumuskan melalui sintesis antara logika Aristotelian, metafisika Plotinus, dan teologi Islam yang berakar pada Al-Qur'an dan Sunnah, menghasilkan suatu kosmologi yang antroposentris namun tetap berpangkal pada transendensi ilahi[63].

Al-Farabi (w. 950 M), yang oleh para sarjana sering dijuluki "Al-Mu'allim al-Thani" (Guru Kedua setelah Aristoteles), membuka jalan bagi pengembangan antropologi filosofis dalam Islam dengan memosisikan manusia sebagai makhluk politis dan rasional (al-hayawan al-natiq al-mudun). Bagi Al-Farabi, potensi rasional manusia merupakan esensi yang membedakannya dari makhluk lainnya, dan aktualisasi potensi ini hanya dimungkinkan dalam konteks masyarakat ideal yang ia gambarkan dalam karya monumentalnya, Mabadi Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah (Prinsip-Prinsip Pendapat Penduduk Kota Utama). Dalam pandangannya, kebahagiaan manusia bukan terletak pada kenikmatan duniawi, melainkan pada pemilikan jiwa yang seimbang dan pencapaian pengetahuan mengenai realitas ilahi melalui proses emanasi dari Jiwa Universal hingga kepada jiwa individu. Proses ini tidak lepas dari pengaruh Neoplatonisme, terutama dalam konsep emanasi

(fayd) yang menjelaskan hierarki wujud dari Yang Esa menuju alam materi[64]. Al-Farabi menegaskan bahwa manusia, melalui akal aktif (al-‘aql al-fa‘‘al), mampu menyatu dengan akal universal, sehingga mencapai keadaan intelektual yang mendekati keabadian[65].

Perkembangan lebih lanjut terjadi dalam sistem filsafat Ibn Sina (Avicenna, w. 1037), yang dalam banyak hal memperdalam dan memformalkan struktur metafisika dan antropologi Islam. Ibn Sina membedakan secara tegas antara wujud (eksistensi) dan mahiyyah (esensi), sebuah distingsi yang menjadi landasan bagi pemahamannya tentang manusia sebagai entitas yang eksistensinya bergantung pada Yang Maha Wujud (Allah). Dalam antropologinya, Ibn Sina menekankan dualitas manusia sebagai komposit jiwa (nafs) dan tubuh (jism), namun ia menolak reduksi materialistik dengan menyatakan bahwa jiwa manusia bersifat非物质 (ghayr jismiyyah) dan mampu bertahan setelah kematian. Jiwa, dalam pandangan Ibn Sina, bukan hanya prinsip vitalitas, melainkan juga subjek kognisi, moralitas, dan spiritualitas. Ia mengklasifikasikan fungsi jiwa ke dalam tiga tingkatan: tumbuh (nutritif), gerak (sensori-motor), dan rasional (intelektif), di mana fungsi terakhir ini menjadi pintu menuju realisasi diri yang sejati[66]. Bagi Ibn Sina, puncak aktualisasi jiwa adalah ketika ia menyatu dengan akal aktif sebuah proses yang menurutnya bukan sekadar perolehan pengetahuan, tetapi transformasi eksistensial yang mengantarkan manusia pada kebahagiaan intelektual (sa’adah ‘aqliyyah), yang paralel dengan kebahagiaan spiritual dalam tradisi Islam[67].

Ibn Rushd (Averroes, w. 1198) membawa dimensi baru ke dalam dialog ini dengan menekankan keselarasan antara filsafat dan syariat. Dalam karyanya Fasl al-Maqal dan Tahafut al-Tahafut, ia berargumen bahwa filsafat bukan hanya kompatibel dengan ajaran Islam, tetapi justru merupakan sarana tertinggi untuk memahami kebenaran wahyu. Bagi Ibn Rushd, manusia memiliki kewajiban alamiah (fard kifayah) untuk menggunakan akal dalam merenungkan tanda-tanda kebesaran Allah dalam alam semesta sebagaimana ditegaskan dalam banyak ayat Al-Qur'an seperti Surah Al-Imran ayat 190–191: "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, duduk, dan berbaring, serta merenungkan penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), 'Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini dengan sia-sia.'"[68]. Melalui pendekatan double truth theory yang sering disalahpahami, Ibn Rushd sebenarnya ingin menegaskan bahwa kebenaran yang dicapai melalui akal (filsafat) dan kebenaran yang disampaikan melalui wahyu (syariat) tidak saling bertentangan, karena keduanya berasal dari satu sumber: Allah. Dalam konteks ini, manusia bukan sekadar makhluk rasional, tetapi juga makhluk yang terpanggil untuk melakukan tafakkur (renungan filosofis) sebagai bentuk ibadah intelektual[69].

Yang menarik dari pendekatan filosofis dalam filsafat Islam klasik adalah bahwa para filosof tidak pernah sepenuhnya melepaskan diri dari kerangka teologis. Bahkan ketika mereka menggunakan metode

deduktif Aristotelian dan membangun silogisme logis, mereka tetap mengakui bahwa akal manusia memiliki keterbatasan. Seperti yang ditunjukkan oleh T.J. de Boer, tradisi ini bukan merupakan "pemberontakan terhadap agama", melainkan upaya theo-philosophia pemikiran yang tegak di antara wahyu dan akal dalam rangka menyelaraskan kebenaran ilmiah dengan kesucian iman[70]. Keberhasilan mereka terletak pada kemampuan untuk membaca warisan Yunani bukan sebagai doktrin yang harus diterima mentah-mentah, tetapi sebagai alat untuk memahami kenyataan yang lebih dalam tentang Tuhan, alam, dan manusia.

Dalam perspektif kontemporer, filsafat Islam klasik tetap relevan, terutama dalam perdebatan tentang humanisme, rasionalitas, dan spiritualitas. Seperti yang dicatat oleh Henry Corbin, filsafat Islam bukan sekadar sejarah ide, tetapi "geografi sakral jiwa" (la géographie spirituelle de l'âme) suatu peta ontologis yang membimbing manusia dari dunia material menuju realitas ilahi melalui jalan akal dan cinta[71]. Pendekatan filosofis ini, dengan akar kosmologis dan eskatologisnya, menawarkan alternatif terhadap humanisme sekuler modern yang sering kali mengabaikan dimensi transenden manusia.

Pendekatan filosofis dalam filsafat Islam klasik tidak bisa dipahami hanya melalui lensa logika atau metafisika semata, tetapi harus dilihat sebagai suatu proyek eksistensial yang bertujuan untuk menyatukan pengetahuan, etika, dan spiritualitas. Melalui filsafat, manusia bukan hanya memahami dirinya, tetapi juga mendekati hakikat keberadaannya: sebagai cermin yang memantulkan cahaya

wujud ilahi, yang melalui akal dan jiwa, ia dapat mencapai kesatuan dalam keberagaman baik secara kosmologis maupun spiritual.

Pendekatan mistis dalam tradisi tasawuf

Tasawuf, atau sufisme, bukan sekadar disiplin ilmu keislaman melainkan sebuah epistemologi eksistensial yang menawarkan paradigma unik tentang hakikat manusia dan realitas. Pendekatan mistis yang dikembangkannya merupakan sebuah metodologi rigor untuk memahami manusia bukan sebagai entitas psikofisik semata, tetapi sebagai sebuah mikrokosmos (ʿālam ṣaghīr) yang memantulkan seluruh realitas makrokosmos (ʿālam kabīr) dan, yang terpenting, sebagai cermin yang memantulkan Sifat-Sifat Ketuhanan (tajallī al-asmā' al-ilāhiyyah)[72]. Inti dari pendekatan ini adalah dekonstruksi sistematis terhadap ego (nafs) untuk mengungkap inti jiwa (sirr atau rūḥ) yang selalu terhubung dengan Tuhan, suatu proses yang dalam terminologi sufi disebut sebagai fanā' (peniadaan diri) yang menjadi pra-syarat untuk baqā' (kekal dalam Tuhan)[73]. Pencapaian kesucian jiwa (tazkiyat al-nafs) bukan sekadar tujuan moral, melainkan sebuah imperatif ontologis sebuah perjalanan pulang kepada keadaan primordial (al-fitra) di mana jiwa manusia berada dalam keadaan harmonis sempurna dengan Kehendak Ilahi[74].

Landasan filosofis dari pendekatan ini berakar pada doktrin penciptaan. Dalam pemikiran mistis Ibn 'Arabī, manusia sempurna (al-Insān al-Kāmil) adalah theophany (tajallī) sempurna dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi, menjadikannya khalifah bukan hanya

secara politik, tetapi terutama secara kosmologis dan spiritual[75]. Kedudukan agung ini terhijabi oleh lapisan-lapis kebodohan (jahl) dan keterpisahan yang ditimbulkan oleh kedirian yang illusi. Tugas utama seorang salik (penempuh jalan) adalah melakukan perjalanan spiritual (sulūk) untuk melucuti lapisan-lapis kedirian ini secara bertahap melalui maqāmāt (stasion-stasion spiritual) seperti tobat, zuhud, sabar, tawakal, dan ridha[76]. Setiap maqām merupakan suatu proses penyempurnaan moral sekaligus perluasan kesadaran yang memungkinkan sang salik untuk memandang realitas dengan visi yang semakin transenden (kasyf), hingga akhirnya mencapai ma'rifah, pengetahuan langsung dan unitive tentang Tuhan[77].

Tokoh-tokoh besar tasawuf memetakan jalan ini dengan presisi psikospiritual. Al-Ghazālī, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendekati manusia melalui lensa eksperimental dan psikologis yang mendalam. Baginya, hati (qalb) adalah organ pengetahuan spiritual yang harus dibersihkan dari segala penyakitnya seperti riyā' (pamer), hasad (dengki), dan 'ujub (bangga diri)[78]. Pembersihan ini dilakukan melalui disiplin ritual yang khusyuk, dzikir yang kontinu, dan kontemplasi (tafakkur) mendalam. Sementara itu, Jalāl al-Dīn Rūmī, melalui syair-syairnya yang sublim dalam Matsnawī, menggambarkan perjalanan manusia sebagai sebuah proses evolusi spiritual yang berdenyut dalam ritme cinta ('ishq). Bagi Rūmī, seluruh ciptaan berada dalam keadaan ranting (syauq) untuk kembali kepada Sang Sumber, dan jiwa manusia terperangkap dalam jeruji sangkar ego, yang hanya dapat dilepaskan melalui api cinta Ilahi Pendekatan Rūmī ini menekankan transformasi melalui

keindahan, seni, dan emosi spiritual yang terdalam, yang melengkapi pendekatan yang lebih sistematis dari Al-Ghazālī.

Pendekatan mistis tasawuf terhadap manusia pada akhirnya adalah sebuah ontologi relasional. Manusia menemukan jati diri dan tujuan hidupnya yang paling otentik hanya dalam konteks hubungannya dengan Yang Transenden. Kesucian jiwa adalah kondisi untuk membangun hubungan itu dengan benar, sementara kelalaian (ghaflah) darinya adalah sumber dari segala patologi eksistensial dan sosial. Dalam dunia kontemporer yang kerap diwarnai oleh krisis makna dan alienasi spiritual, pendekatan tasawuf menawarkan sebuah peta jalan yang komprehensif yang memadukan intelek, disiplin, emosi, dan intuisi untuk mengembalikan manusia kepada pusat gravitasi eksistensialnya, sehingga ia dapat hidup tidak hanya sebagai makhluk duniawi, tetapi sebagai wakil Tuhan yang sadar di muka bumi (khalīfatullāh fī al-arḍ).

Metodologi Kajian Antropologi Qur'ani

Kajian Antropologi Qur'ani menempatkan dirinya pada persimpangan epistemologis yang unik, di mana wahyu Ilahi (al-bayyinah) bukan sekadar objek analisis melainkan menjadi landasan ontologis dan kerangka epistemik yang menentukan. Berbeda dengan antropologi sekuler modern yang mendasarkan pemahamannya tentang manusia (anthropos) pada observasi empiris, temuan arkeologis, dan konstruksi teori sosial yang senantiasa berubah, Antropologi Qur'ani membangun filsafat manusia yang bersifat transenden dan final, yang bersumber dari

Sang Pencipta manusia itu sendiri[79]. Metodologinya tidak bisa disederhanakan menjadi sekumpulan teknik penelitian lapangan semata, melainkan harus dipahami sebagai sebuah paradigma holistik yang integratif. Paradigma ini mensintesiskan pembacaan hermeneutis yang cermat terhadap teks suci dengan pengamatan empiris terhadap realitas manusia, di mana yang pertama berfungsi sebagai petunjuk (hudan) yang mengarahkan dan memaknai yang kedua[80].

Pilar pertama dari metodologi ini adalah Eksplorasi Teologis-Normatif (al-Istiqrā' al-'Aqā'īdī). Tahap ini merupakan fondasi yang tidak dapat diabaikan, yaitu dengan melakukan pembedahan sistematis terhadap terma-terma kunci Al-Qur'an yang mendefinisikan hakikat manusia. Istilah-istilah fundamental seperti bashar, insān, khalīfah, 'abd, dan nafs beserta derivasinya harus dikaji secara semantik-filologis untuk mengungkap lapisan makna teologis yang dikandungnya[81]. Misalnya, pemaknaan manusia sebagai khalīfah (Qs. Al-Baqarah: 30) tidak hanya menyiratkan mandat pengelolaan bumi, tetapi lebih dalam lagi, menegaskan suatu ontologi tanggung jawab (mas'uliyyah) dan ujian (ibtilā') yang melekat pada eksistensi manusia di muka bumi[82]. Kajian ini bersifat intertekstual (muqāran), menghubungkan satu ayat dengan ayat lainnya, serta diperkaya dengan tafsir mu'tabar dan hadis-hadis sahih yang menjelaskan konsep tersebut, seperti hadis yang menyatakan, "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya"[83].

Pilar kedua adalah Kontekstualisasi dan Komparasi Historis-Sosiologis (al-Ta'ṣīl al-Tārīkhī wa al-Ijtima'ī). Meski berlandaskan

wahyu yang trans-historis, Antropologi Qur'ani tidak mengabaikan konteks historis di mana ayat-ayat antropologis itu diturunkan. Pemahaman tentang kondisi masyarakat Arab Jahiliyah, misalnya, memberikan asbāb al-nuzūl yang kritikal untuk memahami teguran, koreksi, atau penegasan Al-Qur'an terhadap praktik-praktik tertentu, seperti pembunuhan anak perempuan atau perbudakan[84]. Ayat-ayat tersebut tidak hanya menjadi dokumen sejarah melainkan prinsip-prinsip abadi yang harus dikontekstualisasikan dengan realitas sosial-kemanusiaan kontemporer. Tahap ini membandingkan konsep Qur'ani tentang manusia dengan konstruksi manusia dalam peradaban dan ideologi lain, seperti individualisme Barat, materialisme dialektis, atau psikologi behaviorisme, untuk menunjukkan keunikan, kekuatan, dan kelengkapan pandangan dunia Islam[85].

Akhirnya, pilar ketiga adalah Aplikasi dan Konstruksi Praksis (al-Tatbīq wa al-Binā' al-'Amalī). Sebuah kajian antropologi yang hanya berhenti pada wilayah teks adalah kajian yang mandul. Metodologi Antropologi Qur'ani harus sampai pada titik dimana ia mampu merumuskan model manusia ideal (al-insān al-kāmil) yang bukan sekadar abstraksi filosofis, tetapi sebuah prototype yang dapat diwujudkan dalam kehidupan individu dan masyarakat[86]. Ini melibatkan perumusan sistem nilai, etika, pendidikan, dan bahkan kebijakan sosial yang berporos pada konsep khalīfah, 'ubudiyyah, dan tazkiyat al-nafs. Dalam kerangka ini, seluruh aktivitas manusia dari ilmu pengetahuan, ekonomi, hingga seni dapat dikaji dan dibentuk ulang untuk menjawab pertanyaan esensial: sejauh mana

aktivitas ini membantu manusia dalam menjalankan fungsinya sebagai hamba dan khalifah Allah di bumi?[87] Dengan ketiga pilar metodologis ini, Kajian Antropologi Qur'ani hadir bukan untuk menafikan akal dan pengalaman indrawi, melainkan untuk mensinergikannya di bawah bimbingan wahyu, guna mencapai pemahaman yang paling utuh dan autentik tentang misteri dan martabat manusia.

Pendekatan tafsir tematik terhadap ayat manusia

Pendekatan tafsir tematik (al-tafsīr al-mawḍū'ī), dalam konstelasi ilmu-ilmu Al-Qur'an, merepresentasikan suatu pergeseran paradigma dari pembacaan atomistik-skripturalis menuju sintesis holistik-kontekstual. Ketika diterapkan pada korpus ayat-ayat antropologis yakni ayat-ayat yang membahas aspek-aspek ontologis, epistemologis, dan teleologis manusia pendekatan ini membuka ruang hermeneutik untuk memahami konsepsi Islam tentang manusia (insān) bukan sebagai kumpulan fragmen teks yang terpilah, melainkan sebagai sebuah bangunan teologis-filosofis yang koheren dan sistematis[88]. Esensi dari pendekatan ini terletak pada upaya mengumpulkan seluruh ayat Al-Qur'an yang tersebar dalam berbagai surah dan konteks pewahyuan (asbāb al-nuzūl) yang mengusung tema yang sama, untuk kemudian dianalisis secara komparatif, diharmonisasikan, dan disimpulkan menjadi suatu pandangan dunia yang utuh dan komprehensif mengenai subjek tersebut[89]. Tema tentang manusia dalam Al-Qur'an merupakan salah satu tema sentral yang justru menunjukkan urgensi pendekatan tematik. Ayat-ayat tentang penciptaan manusia,

misalnya, tidak hanya terbatas pada narasi penciptaan Adam dalam Surah Al-Baqarah, tetapi juga diuraikan dengan perspektif yang beragam dalam Surah Al-Hijr, Ṣād, Al-A'rāf, dan secara khusus yang menonjol adalah Surah Al-'Alaq yang memotret fase embriologis secara mendetail[90]. Sebuah pembacaan tematik terhadap ayat-ayat ini mengungkapkan suatu dialektika yang dalam: di satu sisi, manusia digambarkan berasal dari tanah (ṭīn) dan saripati tanah (sulālah min ṭīn), yang menyimbolkan kerendahan material dan ketundukan pada hukum alam[91]. Di sisi lain, ia ditiupi ruh (rūḥ) dari Allah, sebuah anugerah transenden yang mengangkatnya pada posisi sebagai khalifah di muka bumi[92]. Dialektika antara yang material dan spiritual, antara bashar (manusia biologis) dan insān (manusia yang berkesadaran), inilah yang hanya dapat diapresiasi secara penuh melalui lensa tematik yang mempertemukan semua sudut pandang teologis tersebut[93].

Pendekatan tematik menjadi krusial untuk memahami konsep fitrah manusia. Istilah fitrah sendiri, yang secara eksplisit disebut dalam Surah Al-Rūm ayat 30, menjadi kunci utama. Pemahamannya mustahil dilakukan tanpa merujuk pada ayat-ayat lain yang membicarakan janji primordial (mīthāq) dalam Surah Al-A'rāf ayat 172, potensi kecondongan pada kebaikan dan kejahatan (Surah Al-Shams: 8), serta narasi tentang godaan setan yang berhasil menyesatkan Adam (Surah Ṭāhā: 120)[94]. Sebuah tafsir tematik terhadap jaringan ayat-ayat ini menghasilkan suatu teori fitrah yang dinamis dan bukan statis; sebuah disposisi bawaan untuk mengakui ketuhanan (tawḥīd) yang tetap memerlukan aktualisasi melalui pilihan bebas dan perjuangan spiritual (jihād al-nafs), dan yang

dapat tertutupi oleh noda-noda dosa dan kelalaian (ghaflah)[95]. Ini adalah pemahaman yang jauh lebih kompleks dan bernuansa daripada interpretasi simplistik yang mungkin muncul dari pembacaan ayat per ayat secara terisolasi.

Akhirnya, pendekatan ini mencapai puncak signifikansinya ketika menjawab pertanyaan-pertanyaan teleologis ultim: untuk apa manusia diciptakan? Tafsir tematik mengintegrasikan seruan individual ("Wa-mā khalaqtul-jinna wal-insa illa li-ya'budūn" – QS. Al-Ẓāriyāt: 56) dengan mandat sosial-kemakhlukan (" Innī jā'ilun fil-arḍi khalīfah" – QS. Al-Baqarah: 30)[96]. Ia menyimpulkan bahwa tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah dalam arti yang seluas-luasnya, yang termanifestasi dalam pengabdian ritual ('ibādah ḥaṣṣah) sekaligus pengelolaan bumi secara bertanggung jawab dan etis sebagai wakil-Nya ('imārah al-arḍ)[97]. Pendekatan tafsir tematik terhadap ayat-ayat manusia tidak hanya sekadar metode eksgesis, tetapi merupakan sebuah proyek epistemologis yang bertujuan merekonstruksi visi Al-Qur'an tentang manusia yang integratif, menjembatani dimensi teosentris dan antroposentris, serta memberikan kerangka filosofis yang mendalam untuk membangun humanisme teosentris dalam dunia kontemporer[98].

Pendekatan filosofis dan hermeneutika

Pemahaman terhadap hakikat manusia dalam tradisi Islam tidak dapat dilepaskan dari dialog antara wahyu, akal, dan konteks sosio-historis. Pendekatan filosofis dan hermeneutika menawarkan kerangka metodologis yang kompleks namun koheren untuk

mengeksplorasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan eksistensi manusia, baik dari sisi ontologis (hakikat keberadaan), epistemologis (sumber pengetahuan), maupun etis (dimensi moral). Filosofi, dalam konteks Islam, sejak masa klasik telah menjadi alat kritis untuk merumuskan pemahaman yang lebih mendalam tentang realitas yang dinyatakan dalam wahyu, tanpa mengorbankan otoritas teks suci[99]. Di sisi lain, hermeneutika, khususnya dalam versi modern yang dipengaruhi oleh para pemikir seperti Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur, menekankan bahwa penafsiran teks tidak terjadi dalam ruang kosong, melainkan dalam dialog antara pemahaman awal (prejudice), konteks historis, dan horizon makna yang terus berkembang[100].

Dalam kerangka Islam, pendekatan filosofis terhadap manusia dimulai dengan pemetaan konsep-konsep kunci seperti nafs (jiwa), 'aql (akal), qalb (hati), dan irāda (kehendak). Al-Qur'an tidak hanya menggambarkan manusia sebagai makhluk biologis (bashar) tetapi juga sebagai makhluk penuh dimensi spiritual dan moral yang diberi kehormatan (karamah) oleh Allah (QS al-Isrā':70). Pendekatan filosofis memungkinkan eksplorasi lebih lanjut tentang bagaimana akal manusia, sebagai anugerah Ilahi, berfungsi tidak hanya sebagai alat rasionalisasi, tetapi juga sebagai sarana untuk merespons wahyu. Al-Farabi dan Ibn Sina, dua tokoh puncak falsafah Islam abad pertengahan, mengembangkan metafisika yang menempatkan manusia sebagai nafs al-nāṭiqah (jiwa rasional), yang mampu berhubungan dengan dunia intelektual yang transenden melalui proses emanasi ilahi[101]. Dalam pandangan ini, kehendak bebas

manusia tidak dipahami sebagai otonomi mutlak, melainkan sebagai kehendak yang berada dalam relasi ontologis dengan Sang Pemberi kehendak Allah SWT sebagaimana ditegaskan dalam QS al-Qamar: 49: “Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (qadar).”[102]

Hermeneutika, sementara itu, menghadirkan dimensi lain dari pemahaman: konteksualisasi. Tidak seperti tafsir linguistik atau hukum yang cenderung literal, hermeneutika menekankan bahwa makna teks tidak tersedia atau tetap, melainkan terbentuk dalam proses dialog antara pembaca dan teks. Muhammad Arkoun, pemikir Islam kontemporer, menyerukan pendekatan hermeneutik-kritis terhadap Al-Qur’an, yang tidak hanya membaca teks, tetapi juga membaca wacana yang membentuk interpretasi selama berabad-abad[103]. Ia mengkritik reduksi historis dan dogmatis yang menutup ruang dialog antara teks dan realitas baru. Contohnya, ayat tentang penciptaan manusia dari tanah (QS al-Hijr: 26) bukan hanya deskripsi kosmogonis, tetapi juga undangan untuk merefleksikan hubungan manusia dengan alam, tanggung jawab ekologis, dan keterbatan eksistensi manusia. Pendekatan hermeneutika memungkinkan rekontekstualisasi ayat-ayat ini dalam diskursus modern tentang antropologi, etika lingkungan, dan teknologi reproduksi (seperti kloning), yang tidak dikenal pada masa turunnya wahyu[104].

Tantangan utama dari pendekatan filosofis-hermeneutik ini adalah menjaga keseimbangan antara otoritas teks dan kebebasan interpretatif. Sebagaimana dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd,

hermeneutika tidak boleh menjadikan teks sebagai objek yang dapat direduksi sesuai kehendak pembaca, tetapi harus tetap menghormati niat komunikatif teks sebagai wahyu Ilahi[105]. Di sinilah konvergensi antara filosofi dan tafsir klasik (seperti yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dan al-Rāzī) menjadi relevan: filosofi memberikan kedalaman konseptual, sementara tafsir menjamin integritas tradisional dan kontekstual. Misalnya, ketika Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk terbaik (ahsan taqwīm, QS at-Tīn:4), pendekatan filosofis akan menyoroti dimensi potensialitas akal dan moral manusia, sedangkan hermeneutika akan menguji bagaimana konsep taqwīm dipahami dalam kosa kata Arab klasik, serta bagaimana ia berdialog dengan konsep manusia dalam budaya pra-Islam dan kontemporer[106].

Pendekatan ini menghadirkan dimensi teologis yang tak terhindarkan: jika manusia memiliki kebebasan dan akal, bagaimana ia tetap berada dalam kehendak Ilahi? Pertanyaan ini telah menjadi inti debat antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, dan melalui lensa hermeneutika kontemporer, pertanyaan ini tidak pernah sepenuhnya "terselesaikan", tetapi terus dibuka kembali dalam bentuk baru. Fazlur Rahman, misalnya, mengusulkan model "double movement" dalam penafsiran: dari teks ke konteks historis masa turun, lalu kembali ke konteks modern dengan prinsip normatif[107]. Dalam hal manusia, prinsip seperti istiqlāl (kemandirian bertanggung jawab), taklīf (kewajiban moral), dan khilāfah (kepemimpinan di muka bumi) dapat diekstrapolasi sebagai norma universal yang tetap relevan, meskipun bentuk aplikasinya bergeser

sesuai zaman[108]. Pendekatan filosofis dan hermeneutika bukan sekadar metode teknis, melainkan proyek epistemologis dan spiritual yang mendorong umat Islam untuk terus berdialog dengan wahyu secara kritis, reflektif, dan kreatif. Ia menolak dogmatisme sekaligus menolak relativisme. Dalam era globalisasi dan krisis identitas, pemahaman manusia yang dihasilkan dari pendekatan ini menjadi semakin vital: manusia yang bukan hanya "diciptakan", tetapi juga "dipanggil" untuk menjadi saksi, pemelihara, dan penafsir dari realitas yang Allah nyatakan dalam Al-Qur’an.

Integrasi wahyu, akal, dan pengalaman spiritual

Paradigma epistemologis modern yang didominasi oleh positivisme dan empirisisme radikal telah sering kali mengabaikan dimensi metafisik dan spiritual dalam upaya memahami hakikat manusia. Pendekatan reduksionis ini menghasilkan antroposentrisme sekular yang memandang manusia semata-mata sebagai produk material dari proses biologis dan sosiologis belaka[109]. Sebagai respon dan koreksi terhadap keterbatasan ini, Kajian Antropologi Qur'ani mengusung sebuah metodologi integratif yang bersifat holistik dan triadik, menyinergikan tiga sumber pengetahuan yang fundamental: wahyu Ilahi (naql), kapasitas intelektual manusia ('aql), dan pengalaman spiritual langsung (dzauq/kasyf)[110]. Integrasi ketiganya bukanlah sebuah sinkretisme yang kabur, melainkan sebuah hirarki epistemik yang koheren di mana wahyu berfungsi sebagai kerangka ontologis mutlak, akal sebagai alat interpretasi yang aktif dan kritis, serta pengalaman

spiritual sebagai realisasi subjektif dan validasi eksistensial dari kebenaran yang diwahyukan[111].

Al-Qur'an sendiri, sebagai sumber wahyu primer, secara tegas menempatkan akal pada posisi yang terhormat dan terus-menerus menyeru manusia untuk menggunakan daya intelektualnya (ta'aqqul, tadabbur) dalam merenungkan ciptaan dan ayat-ayat Kauniyah-Nya[112]. Seruan seperti afala ta'qilun (apakah kamu tidak berpikir?) bukan sekadar retorika, melainkan sebuah imperatif epistemologis yang mengangkat rasio sebagai mitra dialektis dalam memahami pesan ilahi. Akal manusia, dengan segala kapasitasnya, memiliki batasan-batasan inherent ('ujb al-'aql). Ia terbatas pada domain fenomena yang dapat diobservasi dan diproses secara logis, sementara kebenaran ultim sering kali bersifat transenden (ghaib)[113]. Di sinilah wahyu berperan sebagai pemandu yang memberikan peta realitas yang komprehensif, menginformasikan tentang asal-usul metafisik manusia, tujuan eksistensialnya (maqashid al-hayah), dan realitas kehidupan setelah kematian[114]. Wahyu memberikan framework kebenaran, sementara akal bekerja di dalam kerangka tersebut untuk melakukan deduksi, elaborasi, dan aplikasi.

Epistemologi Qur'ani tidak berhenti pada dialektika teks dan nalar. Ia mengenal sebuah dimensi pengetahuan yang lebih tinggi, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui penyucian jiwa dan pengalaman spiritual langsung. Inilah yang dalam tradisi tasawuf disebut sebagai ma'rifah atau pengetahuan gnosis, sebuah bentuk pemahaman yang bersifat intuitif dan experiential[115]. Al-Ghazali,

dalam Ihya' Ulum al-Din, dengan brilian menggambarkan perjalanannya dari skeptisisme intelektual menuju kepastian (yaqin) melalui pengalaman illuminatif, menegaskan bahwa pengetahuan spiritual (ilham) merupakan realitas epistemik yang tidak dapat direduksi menjadi produk logika semata[116]. Pengalaman spiritual ini berfungsi sebagai pembenaran hati (tasdiq al-qalb) terhadap apa yang telah diketahui oleh akal dan dikonfirmasi oleh wahyu. Sebuah hadis qudsi memberikan isyarat tentang hal ini: "Barangsiapa yang mengamalkan apa yang ia ketahui, niscaya Allah akan mewariskan kepadanya pengetahuan yang belum ia ketahui"[117]. Integrasi ini bersifat dinamis dan saling menguatkan: wahyu menginformasikan akal, akal merefleksikan dan menginterpretasikan wahyu, dan pengamalan atas keduanya membuka pintu-pintu pengalaman spiritual yang pada gilirannya memberikan kedalaman dan keyakinan baru terhadap kebenaran wahyu dan hasil olah pikir akal.

Metodologi integratif ini menawarkan sebuah pemahaman antropologis yang jauh lebih kaya dan multidimensi. Manusia tidak lagi dilihat hanya sebagai homo sapiens (makhluk berpikir) atau homo economicus (makhluk ekonomi), tetapi sebagai 'abdullah (hamba Allah) yang memiliki potensi untuk mencapai tingkatan khalifah (wakil Allah) di muka bumi[118]. Hakikatnya adalah sinergi kompleks antara jasad (jism), akal ('aql), dan ruh (ruh), yang masing-masing memerlukan pendekatan pengetahuan yang sesuai. Kajian Antropologi Qur'ani, Menjadi sebuah disiplin yang tidak hanya mendeskripsikan manusia sebagaimana adanya (anthropology of the real), tetapi juga membimbingnya menuju pencapaian potensi

tertingginya sebagaimana seharusnya (anthropology of the potential)[119]. Inilah keunikan dan sekaligus kontribusi terbesarnya bagi wacana antropologi global, yakni kemampuannya untuk menyatukan dimensi teosentris, logosentris, dan eksistensialis dalam sebuah narasi yang koheren dan komprehensif tentang siapa kita sebenarnya.

Konsep Manusia dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an, sebagai wahyu teoantroposentris, tidak hanya menguraikan hakikat ketuhanan (ilāhiyyāt) tetapi juga memberikan eksplanasi yang mendalam dan kompleks mengenai hakikat manusia (insāniyyāt). Narasi Qur'an tentang manusia bukanlah deskripsi linear-antropologis semata, melainkan sebuah konstruksi teologis-filosofis yang menempatkannya pada posisi sentral dalam kosmologi penciptaan, sekaligus membebankan tanggung jawab moral (taklīf) yang berat. Konsep manusia dalam Al-Qur'an, harus dipahami sebagai sebuah mosaik yang merekatkan dimensi eksistensial, biologis, psiko-spiritual, dan sosiologis ke dalam suatu kesatuan yang utuh dan paradoksal sebagai makhluk yang lemah (ḍaʿīf) sekaligus pemikul amanah kosmis (amānah), terbuat dari tanah (ṭīn) namun ditiupkan ruh Ilahi (rūḥ)[120].

Dimensi pertama yang fundamental adalah narasi penciptaan (khalq) yang bersifat genealogis dan metafisik. Al-Qur'an menyebut manusia dengan sejumlah istilah kunci yang mengungkap lapisan-lapisannya. Istilah basyar menunjuk pada aspek biologis-fisik manusia yang organik, fana, dan tunduk pada hukum alam,

sebagaimana terungkap dalam ayat-ayat yang menggambarkan proses kejadiannya dari tanah (ṭīn)[121] dan saripati tanah (sulālah min ṭīn)[122], kemudian dari air mani (nuṭfah)[123]. Proses embriologis yang diuraikan dalam Surah al-Mu'minūn (23: 12-14) tidak hanya menunjukkan keajaiban penciptaan tetapi juga, sebagaimana dibaca dalam perspektif kontemporer, menjadi titik temu antara wahyu dan ilmu pengetahuan[124]. Manusia bukan sekadar basyar. Ia adalah insān, sebuah terma yang mengandung makna kapasitas intelektual, kesadaran diri, dan potensi untuk mencapai kesempurnaan moral (akhlāq al-karīmah) atau, sebaliknya, terjatuh ke dalam kerendahan moral (asfal sāfilīn)[125]. Dialektika antara basyar dan insān inilah yang membentuk jati diri manusia yang sebenarnya.

Lapisan berikutnya yang lebih dalam adalah pemberian rūḥ (ruh) oleh Allah swt., yang menjadi pembeda ontologis antara manusia dan makhluk ciptaan lainnya. Ketika jasad fisik telah sempurna, Allah "meniupkan" ke dalamnya dari ruh-Nya (wa nafakhtu fīhi min rūḥī)[126]. Ayat ini menjadi fondasi bagi konsep fitrah, yakni disposisi primordial manusia untuk mengenal Tuhan (maʿrifatullāh) dan kecenderungan innate kepada kebaikan dan kebenaran[127]. Konsep fitrah ini kemudian dikembangkan secara elaboratif dalam Hadis, "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah..."[128]. Pemberian ruh ini juga yang mengukuhkan konsep kemuliaan manusia (karāmah insāniyyah), yang menjadi basis teologis bagi doktrin hak asasi manusia dalam Islam[129]. Martabat ini bukan diperoleh (acquired) melainkan diberikan (bestowed) oleh Sang Pencipta. Paradoks terbesar dalam konsep manusia Qur'ani terletak pada dualitas fitrah

dan kebebasan memilih (ikhtiyār). Di satu sisi, manusia memiliki kompas moral internal (fitrah) yang menuntunnya. Di sisi lain, ia dikaruniai akal (ʿaql) dan kehendak bebas, yang memungkinkannya untuk menyimpang dari fitrah tersebut. Inilah esensi dari Amanah (Q.S. al-Aḥzāb[33] 72) yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi mereka menolak karena ketakutan akan mengkhianatinya, lalu justru diterima oleh manusia[130]. Amanah ini merupakan tanggung jawab untuk memakmurkan bumi (ʿimārat al-arḍ) sesuai dengan kehendak Ilahi, yang terejawantah dalam peran kekhalifahan (khilāfah)[131]. Penerimaan amanah ini menempatkan manusia pada posisi yang berisiko tinggi: ia bisa mencapai derajat yang lebih tinggi daripada malaikat (disebabkan oleh perjuangan moralnya melalui pilihan bebas) atau jatuh lebih rendah daripada binatang (disebabkan oleh penolakan terhadap fitrah dan penyalahgunaan kebebasannya)[132].

Konsep manusia dalam Al-Qur'an adalah sebuah narasi yang kaya akan tension dan dinamika. Ia adalah makhluk dualis: spiritual dan material, determinis oleh fitrah dan bebas dalam ikhtiyar, potensial menjadi malaikat atau menjadi setan. Pemahaman holistik terhadap konsep ini mengharuskan kita untuk melihatnya bukan sebagai entitas statis, melainkan sebagai sebuah proyek menjadi (becoming) sebuah perjalanan eksistensial dari tanah kembali kepada Tuhan (inna li-llāhi wa innā ilayhi rājiʿūn), dengan bekal fitrah, akal, dan wahyu sebagai pemandu jalan[133].

Terminologi Manusia dalam Al-Qur'an

Makna eksistensial manusia sebagai *al-insān*

Dalam diskursus antropologi Al-Qur'an, terminologi "al-insān" menempati posisi sentral dalam menguraikan makna eksistensial manusia, sebagaimana penjelasannya telah diuraikan. Konsep ini melampaui deskripsi biologis semata, menyentuh inti dari keberadaan manusia, kapasitas kognitif, agensi moral, dan relasinya dengan Yang Ilahi. Al-Qur'an secara konsisten menyoroti al-insān sebagai makhluk yang diberkahi dengan kesadaran diri (self-awareness), akal (intellect), dan kehendak bebas (free will), yang membedakannya dari ciptaan lain, dan pada saat yang sama, menekankan kerentanannya terhadap godaan serta kecenderungan untuk lupa dan lalai[134].

Pemahaman tentang al-insān secara eksistensial tidak hanya mencakup atribut positif, melainkan juga paradoks inheren dalam diri manusia. Al-Qur'an, misalnya, menggambarkan al-insān sebagai entitas yang dalam satu sisi memiliki potensi untuk mencapai posisi tertinggi (ahsan taqwīm), namun di sisi lain dapat terjatuh ke dalam tingkatan terendah (asfala sāfilīn)[135]. Kontradiksi ini membentuk landasan bagi perjuangan eksistensial manusia: dorongan untuk meraih kesempurnaan spiritual dan moral versus tarikan nafsu duniawi dan kelemahan karakter. Ayat seperti Q.S. Al-Ma'arij: 19, "Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir," bukanlah sebuah vonis deterministik, melainkan sebuah deskripsi diagnostik yang berfungsi sebagai peringatan akan kecenderungan asasi yang harus diatasi melalui perjuangan spiritual dan

intelektual[136]. Makna eksistensial al-insān juga terangkai erat dengan konsep "amanah" atau kepercayaan yang diemban manusia. Al-Qur'an mengisahkan bagaimana manusia menerima amanah yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung, sebuah indikasi beban tanggung jawab moral dan spiritual yang luar biasa unik[137]. Amanah ini mencakup kapasitas untuk mengenal Tuhan, memahami tujuan penciptaan, dan bertindak sebagai wakil-Nya (khalīfah) di bumi. Kelemahan-kelemahan yang disebutkan dalam Al-Qur'an seperti "pelupa" atau "terburu-buru" dapat dipandang sebagai ujian yang menantang al-insān untuk senantiasa kembali kepada fitrahnya, mengingat kembali perjanjian primordialnya dengan Tuhan, dan menggunakan akalnya untuk membedakan antara yang benar dan yang salah[138].

Dalam pandangan Toshihiko Izutsu, analisis semantik kata "insān" dalam Al-Qur'an secara rinci menunjukkan bahwa istilah tersebut sering dikontekskan dengan aspek-aspek psikologis dan moral yang rentan terhadap penyimpangan, seperti keangkuhan (Q.S. Al-'Alaq: 6-7), ketidaksetiaan (Q.S. Al-Hijr: 2), dan penolakan terhadap kebenaran[139]. Justru dari pengakuan atas kelemahan dan keterbatasan inilah muncul potensi untuk bertaubat, introspeksi, dan transformasi diri. Kelemahan ini bukanlah tanda ketidakberdayaan absolut, melainkan sebuah kondisi awal yang harus dilampaui melalui kesadaran transenden dan upaya yang gigih, membentuk sebuah dialektika yang berkelanjutan antara potensi ilahiah dan realitas kemanusiaan yang terbatas.

Makna eksistensial al-insān dalam Al-Qur'an adalah sebuah konstruksi dinamis yang menegaskan manusia sebagai makhluk kompleks dengan dualitas mendalam: kapasitas untuk keagungan spiritual dan kecenderungan terhadap kejatuhan. Penekanan pada ciri-ciri seperti keluh kesah dan kekikiran berfungsi sebagai katalisator untuk refleksi dan pengembangan diri, mendorong al-insān untuk terus berproses dalam memahami tujuan penciptaannya dan mengaktualisasikan potensinya sebagai khalīfah. Ini adalah panggilan untuk secara sadar menjalani kehidupan yang bermakna, di mana setiap pilihan dan tindakan diukur berdasarkan komitmennya terhadap nilai-nilai transenden dan tanggung jawab etis[140].

Dimensi biologis manusia sebagai *al-basyar*

Dalam diskursus antropologi Islam, pemahaman tentang hakikat manusia adalah sebuah konstruksi berlapis yang kaya akan nuansa teologis, filosofis, dan saintifik. Salah satu terminologi kunci yang memberikan fondasi bagi pemahaman ini adalah al-basyar (البشر), yang secara inheren merujuk pada dimensi biologis dan fisik manusia. Konsep ini melampaui sekadar deskripsi morfologis, melainkan merupakan fondasi eksistensial yang menempatkan manusia dalam kerangka ciptaan, sekaligus menjadi wadah bagi manifestasi dimensi-dimensi yang lebih tinggi seperti ruh dan akal[141]. Teks suci Al-Qur'an secara eksplisit mengindikasikan asal-usul fisik ini, seperti dalam firman-Nya, "Dan Kami telah menciptakan manusia dari sari pati air yang tercela" (Q.S. Al-

Mu'minun: 13), yang menegaskan kerentanan, keterbatasan, dan, pada saat yang sama, potensi inheren dari keberadaan materi manusia. Pemaknaan al-basyar ini, bukan hanya sekadar nomenklatur, melainkan sebuah epistemologi untuk menguraikan interdependensi antara jasad fana dan esensi abadi.

Manifestasi biologis al-basyar secara fundamental membentuk pengalaman manusia di dunia ini. Tubuh fisik, dengan segala organ dan sistemnya yang kompleks, adalah titik temu antara materi dan kehidupan, antara yang tampak dan yang berfungsi[142]. Dalam konteks ini, al-basyar adalah makhluk yang terikat ruang dan waktu, tunduk pada hukum-hukum alam: membutuhkan nutrisi untuk kelangsungan hidup, rentan terhadap penyakit, mengalami pertumbuhan dan penuaan, serta pada akhirnya, kematian[143]. Keterbatasan-keterbatasan ini tidak lantas mereduksi makna manusia; justru, ia berfungsi sebagai pengingat akan kebergantungan absolut pada Sang Pencipta dan fana-nya duniawi. Perspektif ini kontras dengan pandangan materialisme murni yang melihat manusia hanya sebagai entitas biologis tanpa dimensi transenden, atau di sisi lain, dualisme ekstrem yang mengabaikan signifikansi tubuh sebagai instrumen spiritual[144]. Sebaliknya, Islam mengintegrasikan dimensi biologis ke dalam kerangka holistik, menegaskan bahwa tubuh adalah amanah dan sarana bagi pencapaian tujuan-tujuan spiritual dan moral.

Dimensi al-basyar juga mencakup naluri-naluri dasar yang inheren dalam setiap individu, seperti naluri untuk bertahan hidup, bereproduksi, dan mencari kesenangan. Naluri-naluri ini, meskipun

bersifat biologis, tidak dipandang sebagai sesuatu yang buruk secara intrinsik, melainkan anugerah yang perlu diatur dan diarahkan oleh akal dan ruh[145]. Tanpa naluri reproduksi, kelangsungan keturunan manusia akan terhenti; tanpa naluri bertahan hidup, eksistensi akan terancam. Tanpa bimbingan spiritual dan rasional, naluri-naluri ini dapat bermutasi menjadi hawa nafsu yang menyesatkan. Ini adalah inti dari "jihad akbar" dalam Islam, sebuah perjuangan internal untuk menyeimbangkan tuntutan biologis dengan imperatif etis dan spiritual, memanifestasikan sifat khilafah manusia di bumi[146]. Para nabi, meskipun merupakan pembawa risalah ilahi, juga digambarkan sebagai al-basyar, makan, tidur, dan merasakan hal yang sama dengan manusia lainnya, menegaskan bahwa kesempurnaan spiritual dapat dicapai dalam keterbatasan fisik[147].

Interaksi dinamis antara dimensi biologis (al-basyar), spiritual (ruh), dan intelektual (akal) membentuk identitas manusia yang unik. Tubuh fisik adalah medium tempat ruh bersemayam dan melalui mana akal beroperasi, memproses informasi, merenungkan makna, dan membuat keputusan[148]. Tanpa tubuh, pengalaman di dunia materi tidak mungkin terjadi; tanpa ruh, tubuh hanyalah gumpalan materi tak bernyawa; dan tanpa akal, manusia takkan mampu memahami dan mengaktualisasikan potensinya sebagai makhluk berkesadaran. Penyakit fisik, kelelahan, dan batasan-batasan indrawi adalah pengingat konstan bahwa meskipun manusia memiliki potensi besar, ia tetap terikat pada realitas material. Justru dalam menghadapi batasan-batasan inilah manusia didorong untuk mencari makna yang lebih dalam, transcendensi,

dan koneksi dengan Ilahi[149]. Demikianlah, al-basyar bukanlah sekadar kata, melainkan sebuah konsep multifaset yang mengundang refleksi mendalam tentang asal-usul, tujuan, dan takdir manusia dalam alam semesta yang diciptakan dengan sempurna.

Identitas genealogis manusia sebagai *banī Ādam*

Dalam kerangka pemikiran keislaman, konsep banī Ādam yang secara harfiah berarti "keturunan Adam" bukan sekadar penanda genealogis biologis, melainkan merupakan konstruksi ontologis dan moral yang mendalam tentang hakikat manusia sebagai entitas yang terhubung dalam jaringan solidaritas transgenerasional dan transkultural[150]. Ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan frasa yā banī Ādam tidak hanya ditujukan kepada umat awal yang hidup pada masa pewahyuan, tetapi merupakan seruan kosmik yang membentang sepanjang sejarah kemanusiaan, mengingatkan manusia tentang akar bersama yang mempersatukan seluruh populasi dunia[151]. Dalam perspektif doktrinal, konsep ini menegaskan monogenesis manusia (asal-usul tunggal dari Nabi Adam) sebagai landasan teologis untuk menolak hierarki rasial, etnis, atau kelas yang sering dibangun oleh struktur sosial manusia. Identitas sebagai banī Ādam, Menjadi nucleus dari kesadaran kemanusiaan kolektif yang berbasis pada kesetaraan eksistensial dan tanggung jawab moral bersama.

Pemahaman tentang banī Ādam dalam Al-Qur'an tidak bersifat pasif atau hanya historis, tetapi justru memberi mandat normatif

kepada manusia untuk menjalani kehidupan berdasarkan prinsip keadilan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap fitrah (kecenderungan asli) penciptaan[152]. Seperti yang dinyatakan dalam Surah Al-A'rāf (7:26), "Wahai anak cucu Adam, Kami telah menurunkan pakaian kepadamu untuk menutupi auratmu dan perhiasan, dan pakaian takwa itulah yang lebih baik." Ayat ini menunjukkan transformasi dari kodrat biologis menjadi dimensi spiritual dengan menempatkan taqwa (kesadaran akan Allah) sebagai pakaian metafisik yang melebihi segala bentuk ekspresi materialisme manusia[153]. Dalam konteks ini, banī Ādam tidak hanya dituntut untuk memahami asal-usul mereka, tetapi juga untuk menjalani hidup sebagai makhluk yang sadar akan tujuan penciptaannya: menjadi khalifah di muka bumi yang mengelola alam dengan adil dan beretika[154].

Secara genealogis, pemahaman bahwa seluruh manusia berasal dari satu pasangan Adam dan Hawa mendapatkan dukungan tidak hanya dari tradisi Islam, tetapi juga diperkuat oleh temuan dalam bidang genetika populasi, khususnya dalam studi tentang Mitochondrial Eve dan Y-chromosomal Adam, yang mengindikasikan adanya nenek moyang manusia yang memiliki letak waktu dan ruang yang konsisten dengan narasi monogenetik[155]. Meskipun pendekatan sains modern menggunakan kerangka naturalistik dan evolusioner, titik temu epistemologis terjadi pada pengakuan akan kesatuan asal-usul manusia suatu konsensus yang memperkuat posisi Islam bahwa perbedaan suku, bahasa, dan warna kulit bukanlah indikator superioritas, melainkan

bentuk ujian dan keragaman yang ditujukan untuk saling mengenal (ta'āraf)[156]. Dalam Surah Al-Ḥujurāt (49:13), Allah berfirman: "Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal." Ayat ini menggeser persepsi perbedaan dari sumber konflik menjadi modal sosial untuk dialog antarbudaya dan pembangunan peradaban berbasis inklusivitas.

Dalam konteks sosio-teologis kontemporer, identitas sebagai banī Ādam harus diaktualisasikan sebagai prinsip etik dalam menghadapi tantangan global seperti diskriminasi, xenofobia, dan dehumanisasi akibat kapitalisme ekstraktif[157]. Pemikiran filsuf Islam kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zayd menekankan bahwa pembacaan tekstual terhadap konsep banī Ādam harus dilakukan dalam konteks hermeneutika sosial yang menekankan nilai-nilai kemanusiaan universal[158]. Artinya, identitas genealogis bukanlah sekadar klaim historis, tetapi menjadi dasar untuk membangun etika kolektif yang menempatkan martabat manusia sebagai ḥurr (bebas) dan mukaram (terhormat), sesuai dengan deklarasi Al-Qur'an bahwa manusia diciptakan dalam bentuk terbaik (ahsan taqwīm, Q.S. At-Tīn: 4)[159]. Dalam hal ini, konsep banī Ādam berfungsi sebagai moral anchor yang menyeimbangkan antara individualitas dan solidaritas, antara hak dan kewajiban, antara kebebasan dan tanggung jawab.

Tradisi hadis juga memperkuat dimensi egalitarian dari identitas sebagai keturunan Adam. Rasulullah SAW bersabda: "Wahai manusia, sesungguhnya Tuhanmu satu, bapakmu satu. Tidak ada

kelebihan orang Arab atas non-Arab, atau non-Arab atas Arab, tidak ada yang lebih mulia kecuali karena ketakwaannya." (HR. Ahmad dan al-Bayhaqi)[160]. Hadis ini secara eksplisit menolak essentialisme rasial dan membuka ruang bagi konstruksi identitas berbasis moralitas, bukan afiliasi biologis atau etnis. Dalam kerangka pemikiran doktoral, pernyataan ini dapat dianalisis sebagai bentuk deconstruction terhadap hierarki sosial pra-Islam (Jahiliyyah) dan sebagai fondasi bagi reconstruction tatanan masyarakat yang berkeadilan. Banī Ādam bukan hanya mempertegas asal-usul bersama, tetapi juga menuntut transformasi sosial melalui internalisasi nilai-nilai kesetaraan dan keadilan.

Pada tingkat metafisik, konsep banī Ādam juga menyentuh dimensi antropologi teologis yang menafsirkan manusia sebagai khalīfah (wakil Tuhan di bumi), 'abd (hamba), dan shādiq (yang setia pada perjanjian Tuhan)[161]. Ketiga peran ini saling berkaitan dan memperkaya pemahaman bahwa identitas sebagai keturunan Adam bukan sekadar warisan biologis, tetapi kontrak eksistensial yang menuntut kesadaran akan hakikat diri sebagai makhluk yang diberi amanah. Dalam Surah Al-Baqarah (2:30), ketika Allah menyampaikan niat-Nya untuk menjadikan khalifah di bumi, para malaikat merasa heran, namun keputusan ilahi tetap berjalan, menunjukkan bahwa manusia meski diketahui akan menimbulkan kerusakan dan menumpahkan darah tetap diberi kehormatan luar biasa karena kapasitasnya untuk berpikir, memilih, dan bertanggung jawab[162]. Di sinilah letak keluhuran eksistensial manusia sebagai banī Ādam: bukan karena kekuatan fisik atau dominasi ekonomi,

tetapi karena anugerah ‘aql (akal), qalb (hati), dan ruh (jiwa) yang memungkinkannya untuk mendekati nilai-nilai ilahiah.

Identitas genealogis sebagai banī Ādam membentuk fondasi teologis dan etis yang kokoh untuk membangun peradaban yang berpusat pada kemanusiaan. Dalam konteks global yang penuh fragmentasi, konsep ini menawarkan paradigma alternatif yang menempatkan kesatuan asal-usul sebagai basis dialog antarumat, perdamaian antarbangsa, dan keadilan sosial transnasional. Pemahaman yang mendalam tentang banī Ādam menuntut tidak hanya komitmen intelektual, tetapi juga transformasi spiritual dan aksi kolektif untuk menegakkan martabat manusia di setiap lapisan kehidupan. Dalam kerangka penelitian doktoral, eksplorasi lebih lanjut terhadap dinamika antara identitas genealogis, etika global, dan hermeneutika teks keagamaan dapat menjadi sumbangan penting bagi ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang sedang mencari jalan keluar dari krisis kemanusiaan kontemporer[163].

Dimensi sosial manusia sebagai *an-nās*

Dalam wacana keilmuan Islam, konsep manusia tidak dapat direduksi semata-mata pada dimensi individu, melainkan harus dipahami dalam kerangka sosial yang lebih luas dan komprehensif. Istilah an-nās dalam Al-Qur’an menjadi fondasi teologis yang mengafirmasi hakikat manusia sebagai entitas yang secara inheren sosial (al-insān madanī bi al-ṭab’), sebuah konsep yang beresonansi dengan pemikiran filosofis Aristoteles meski bersumber dari wahyu ilahiah[164]. Kata an-nās bukan sekadar penanda kolektivitas manusia,

melainkan sebuah konsep ontologis yang merujuk pada kodrat interdependensi, inter-subjektivitas, dan tanggung jawab kolektif yang tertanam dalam fitrah penciptaan manusia[165]. Al-Qur'an secara konsisten menggunakan terma ini untuk menegaskan bahwa perjalanan spiritual dan eksistensi duniawi manusia hanya menemukan keutuhan dan maknanya di dalam jaringan relasi sosial yang dibingkai oleh nilai-nilai ketuhanan.

Fenomena sosial an-nās mengandaikan adanya sebuah kontrak sosial primordial yang diikat oleh pengakuan terhadap keesaan Allah (tawḥīd) sebagai prinsip pemersatu tertinggi. Hal ini termanifestasi dalam seruan-seruan universal Al-Qur'an yang seringkali dimulai dengan "Yā ayyuhā an-nās..." ("Wahai manusia..."), yang menegaskan bahwa pesan ketuhanan ditujukan kepada kolektivitas umat manusia, melampaui sekat-sekat kesukuan, bangsa, dan kelas sosial[166]. Misalnya, dalam Surah Al-Ḥujurāt, Allah berfirman: "Wahai manusia, sungguh Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa"[167]. Ayat ini tidak hanya mendekonstruksi hierarki sosial artifisial tetapi juga menetapkan taqwā (kesadaran ketuhanan) sebagai satu-satunya parameter nilai dalam interaksi sosial, sehingga membentuk masyarakat yang kohesif berdasarkan meritokrasi spiritual, bukan primordialisme.

Dimensi sosial sebagai an-nās memikulkan seperangkat kewajiban etis yang bersifat horizontal (mu'āmalāt) yang tidak

terpisahkan dari kewajiban vertikal manusia kepada Tuhan (‘ubūdiyyah). Iman, dalam perspektif ini, bukanlah pengalaman privat yang soliter, melainkan kekuatan dinamis yang mendorong terwujudnya tatanan sosial yang adil dan beradab. Surah Al-‘Aṣr dengan tegas menyatakan bahwa keselamatan dan keberuntungan kolektif an-nās hanya dapat dicapai melalui sinergi empat pilar: iman, amal saleh, saling menasihati dalam kebenaran (tawāṣau bil-ḥaqq), dan saling menasihati dalam kesabaran (tawāṣau bi al-ṣabr)[168]. Tawāṣau di sini mengandung makna resiprokal dan proaktif; ia adalah mekanisme korektif dan suportif yang menjaga kesehatan moral masyarakat, sejalan dengan konsep amar ma’ruf nahi munkar[169]. Ini mengindikasikan bahwa tanggung jawab untuk menegakkan kebenaran dan ketahanan sosial adalah tanggung jawab kolektif setiap anggota masyarakat, sebuah konsep yang dalam sosiologi kontemporer dapat disetarakan dengan social capital dan civic engagement[170].

Memaknai manusia sebagai an-nās adalah memahami bahwa isolasi sosial dan egoisme merupakan penyimpangan dari fitrahnya. Eksistensi individu menemukan signifikansinya justru ketika ia berkontribusi pada kemaslahatan kolektif. Sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis, perumpamaan orang-orang yang peduli terhadap urusan masyarakat (an-nās) adalah seperti satu tubuh; jika satu anggota tubuh sakit, maka seluruh tubuh akan turut merasakan demam dan tidak bisa tidur[171]. Metafora organik ini menegaskan kohesivitas dan solidaritas sebagai prinsip dasar kehidupan bermasyarakat. Konsep an-nās menawarkan sebuah paradigma

integral yang memadukan spiritualitas transendental dengan tanggung jawab sosial imanen, membentuk manusia yang tidak hanya saleh secara ritual tetapi juga membawa rahmat bagi seluruh alam (raḥmatan lil-ʻālamīn)[172].

Narasi Penciptaan Manusia

Proses penciptaan manusia dari tanah hingga ruh

Narasi kosmogonis dalam Al-Qur'an mengenai asal-usul antropologis manusia menawarkan suatu kerangka teologis-filosofis yang mendalam, yang tidak sekadar menuturkan suatu peristiwa historis melainkan mengungkap hakikat ontologis dan teleologis dari eksistensi manusia. Proses penciptaan ini, sebagaimana diuraikan dalam kitab suci, merupakan suatu rangkaian tahapan berurutan (marāḥil) yang bermula dari substansi material paling dasar dan mencapai puncaknya dalam instrumasi elemen spiritual-transendental yang memisahkan manusia dari seluruh entitas ciptaan lainnya[173]. Fase-fase ini merepresentasikan sintesis dialektik antara yang fana (fānin) dan yang kekal (baqin), antara tanah (turāb) dan Ruh (Rūḥ) Ilahi, yang bersama-sama membentuk kompleksitas unik yang disebut sebagai manusia (insān).

Tahap primordial penciptaan manusia dimulai dari ekstraksi dan transformasi berbagai stratum bumi. Al-Qur'an menggunakan beragam leksikon untuk menyebut material dasar ini, seperti ṭīn (lumpur tanah), ṭīn lāzib (lumpur tanah yang lengket), ṣalṣāl (tanah liat kering yang menimbulkan suara), dan ḥamā'in masnūn (lumpur hitam yang diberi bentuk)[174]. Variasi terminologis ini bukanlah

inkonsistensi, melainkan penekanan pada proses kimia-fisika dan biologis yang panjang serta bertahap, yang menunjukkan bahwa materi penyusun tubuh manusia memiliki kesamaan unsur dengan komposisi tanah, suatu fakta yang telah diverifikasi oleh ilmu biokimia modern yang mengidentifikasi unsur-unsur seperti karbon, oksigen, hidrogen, nitrogen, dan mineral dalam tubuh manusia yang semuanya terkandung dalam tanah[175]. Ayat dalam Surah Al-Hijr: 28, "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk,'" mengindikasikan suatu proses pengolahan dan pemurnian dari materi awal yang basah (ṭīn) menjadi suatu bentuk yang stabil dan siap ditempati oleh kehidupan[176].

Setelah penyempurnaan bentuk fisik (taṣwīr), tahap berikutnya merupakan momen transenden yang paling menentukan: peniupan Ruh (nafkh al-Rūḥ). Allah SWT berfirman, "Kemudian apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan Ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." (Q.S. Ṣād: 72)[177]. Peniupan Ruh ini bukanlah suatu peristiwa mekanis, melainkan suatu pemberian dari esensi Ilahi (min rūḥī) yang menjadi prinsip kehidupan, kesadaran, akal, kehendak bebas, dan kapasitas spiritual manusia untuk mengenal Penciptanya[178]. Inilah yang membedakan manusia dari benda mati atau makhluk hidup lainnya yang hanya memiliki nafs (nyawa) dalam tingkat yang berbeda. Pemberian Ruh ini mentransformasikan patung tanah yang statis menjadi suatu entitas hidup yang dinamis, yang memiliki

potensi (quwwah) untuk naik ke derajat tertinggi spiritual atau turun ke tingkatan yang paling rendah[179].

Narasi penciptaan manusia dari tanah hingga Ruh menetapkan suatu dualitas fundamental dalam natur manusia: jasmani (jasad) dan ruhani (rūḥ). Jasmani, yang berasal dari tanah, mengingatkan pada asal-usulnya yang rendah, fana, dan tunduk pada hukum alam. Sementara Ruh, yang berasal dari perintah (amr) Ilahi, mengisyaratkan asal-usulnya yang mulia dan tujuan akhirnya yang kekal[180]. Ketegangan antara kedua unsur inilah yang membentuk medan ujian kehidupan manusia; suatu perjuangan untuk mensublimasikan kecenderungan materialistik jasmani yang berasal dari tanah (turabiyyah) dengan mengikuti petunjuk spiritual Ruh yang Ilahi (rūḥāniyyah)[181]. Pemahaman terhadap proses penciptaan ini bukanlah sekadar pengetahuan historis, melainkan suatu landasan epistemologis untuk memahami identitas, tujuan, dan tanggung jawab manusia di muka bumi sebagai khalifah[182].

Makna simbolik peniupan ruh ilahi

Peniupan rūḥ (روح) Ilahi ke dalam bentuk jasmani manusia (bashar) bukan sekadar peristiwa transmisi biologis yang menginisiasi kehidupan organik, melainkan sebuah momen metafisik yang fundamental dalam kosmologi Islam. Peristiwa ini menandai transubstansiasi entitas biologis menjadi sebuah entitas teomorfik, yang darinya memancar segala potensi spiritual dan intelektual yang membedakan manusia secara ontologis dari seluruh ciptaan lainnya[183]. Ayat Al-Qur'an, "Fa-idhā sawwaituhu wa

nafakhtu fīhi min rūḥī faqa'u lahu sājidīn" (Maka apabila Aku telah menyempurnakan bentuknya, dan meniupkan kepadanya rūḥ (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud) (Q.S. Ṣād: 72), Tidak hanya menegaskan asal-usul ilahi dari esensi terdalam manusia tetapi juga membebankan suatu tanggung jawab eksistensial[184]. Makna simbolik dari peniupan ini harus dipahami dalam kerangka tripartit: sebagai penegasan martabat (karāmah), pemberian amanah (amānah), dan aktualisasi kekhalifahan (khilāfah).

Secara ontologis, peniupan rūḥ menetapkan sebuah dualitas subtil dalam diri manusia. Di satu sisi, manusia terikat oleh hawa nafsu (nafs) dan sifat-sifat kebinatangan yang berasal dari tanah (ṭīn); di sisi lain, ia dianugerahi percikan ilahi (rūḥ) yang menjadi sumber kesadaran, moralitas, dan kerinduan untuk kembali kepada Sang Pencipta[185]. Dualitas ini bukanlah dikotomi yang saling menafikan, melainkan sebuah medan tarik-menarik dialektis yang menjadi arena ujian dan penyempurnaan diri. Rūḥ inilah yang berfungsi sebagai fitrah, suatu disposisi primordial bawaan yang selalu condong kepada kebenaran dan ketuhanan[186]. Dalam pemikiran filsafat Islam, khususnya pada figur seperti Ibn ‘Arabī, nafkhat al-rūḥ (hembusan ruh) ini dipandang sebagai manifestasi (tajallī) dari Sifat-Sifat Ilahi (Ṣifāt al-Ilāhiyyah) ke dalam wadah insani, sehingga manusia menjadi cermin yang memantulkan Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah, seperti ilmu, qudrah, dan hayat[187]. Kesadaran spiritual manusia bermula dari pengenalan (ma’rifah) terhadap ruh ilahi yang bersemayam dalam dirinya sendiri, sebuah konsep yang dieksplorasi secara mendalam dalam tradisi tasawuf.

Dari perspektif teleologis, pemberian rūḥ ini merupakan pemberian mandat kosmik. Amanah yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung yang semuanya menolak karena beratnya pada akhirnya diterima oleh manusia (Q.S. Al-Aḥzāb: 72)[188]. Penerimaan amanah ini hanya dimungkinkan oleh keberadaan rūḥ ilahi tersebut, yang memberikan manusia kapasitas kehendak bebas (‘ikhtiyār), pengetahuan, dan tanggung jawab moral yang tidak dimiliki oleh entitas lain. Makna simbolik peniupan ruh tidak dapat dipisahkan dari konsep kekhalifahan. Manusia diturunkan ke bumi sebagai khalīfah (wakil) Allah yang bertugas untuk memakmurkan, mengelola, dan menegakkan keadilan di dalamnya, semuanya berdasarkan petunjuk ilahi yang dikomunikasikan melalui wahyu dan dibaca oleh akal yang diterangi oleh rūḥ[189]. Tujuan hidup yang lebih tinggi (al-ghāyah al-‘ulyā) pun menjadi jelas: yaitu mencapai tingkat kedekatan (qurb) kepada Allah melalui pengabdian (‘ibādah) total dan penyempurnaan akhlak, yang pada esensinya adalah merealisasikan potensi-potensi ilahi yang telah ditiupkan ke dalam dirinya sejak awal mula penciptaan[190]. Dengan kata lain, perjalanan spiritual manusia adalah proses kembali (rujū’) kepada sumber asalnya, dengan rūḥ yang dianugerahkan sebagai kompas penuntunnya.

Konsep kemuliaan manusia dalam kosmos

Dalam memahami eksistensi manusia dalam kerangka kosmologis, Al-Qur’an tidak menempatkannya sebagai entitas insidental atau produk akhir dari proses material belaka, melainkan sebagai makhluk yang dimuliakan (al-mukarromūn) dalam struktur

kosmos yang luas. Kemuliaan manusia bukanlah hasil dari klaim antroposentris yang arogan, melainkan karunia ilahiah yang dibangun atas dasar penugasan (task assignment) dan tanggung jawab eksistensial yang mendalam yakni sebagai khalifah di muka bumi[191]. Pemahaman atas kemuliaan manusia (karamah al-insān) dalam kosmos harus ditinjau secara multidimensional: secara ontologis, epistemologis, aksiologis, dan teleologis. Dalam perspektif ini, manusia bukan sekadar agensi aktif, melainkan pusat kesadaran yang di dalamnya bertemu dimensi fisik, psikis, dan transendental.

Secara ontologis, konsep kemuliaan manusia dalam Al-Qur'an berakar pada penciptaan manusia yang disebutkan secara istimewa dan bertahap. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikan di bumi seorang khalifah" (Q.S. al-Baqarah: 30), ayat yang menjadi fondasi teologis atas status manusia sebagai vicegerent atau wakil ilahi di dunia. Kata khalīfah sendiri tidak hanya mengandung makna administratif, tetapi juga metafisis dan etis. Ia menyiratkan kepercayaan ilahiah terhadap manusia untuk mengemban amanah amanah yang bahkan langit, bumi, dan gunung enggan menerimanya sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. al-Ahzab: 72. Realitas ini menegaskan bahwa kemuliaan manusia bukan semata karena kapasitas kognitif atau dominasi teknologis, melainkan karena kesediaannya menerima amanah eksistensial yang melampaui kapasitas materi belaka[192]. Dalam teori kosmologi Islam, manusia ditempatkan sebagai mitras mitra Tuhan dalam proses pemeliharaan keseimbangan kosmos (mīzān), sebagaimana

disebutkan dalam Q.S. al-Raḥmān: 7–9, “Langit telah ditinggikan-Nya dan Dia letakkan mīzān (timbangan), agar kamu jangan melanggar keseimbangan.”

Dari sisi epistemologis, kemuliaan manusia ditopang oleh pemberian akal (‘aql), hati (qalb), dan kesadaran moral (ḍamīr), yang membedakannya dari makhluk lain. Manusia diberi kemampuan untuk membaca (Q.S. al-‘Alaq: 1–5), tidak hanya dalam konteks literer, melainkan sebagai metafora atas kapasitas menafsir realitas membaca tanda-tanda kosmis (āyāt kawniyyah) dan teologis (āyāt Qur’āniyyah). Kemampuan ini menjadikan manusia sebagai subject of knowledge, bukan hanya object of observation. Menurut Nasr, manusia sebagai microcosm (kecil-alam) mencerminkan struktur macrocosm (alam semesta besar), sehingga dalam dirinya terkandung refleksi keseluruhan realitas dari mineral hingga rohaniah dan oleh karenanya memiliki posisi sentral dalam hierarki keberadaan[193]. Dalam pandangan sufistik, kemuliaan manusia semacam ini bahkan disebut sebagai insān al-kāmil manusia sempurna yang menjadi cermin manifestasi sifat-sifat ilahiah (asma’ al-ḥusnā), sebagaimana dikembangkan oleh Ibn ‘Arabi dan selanjutnya oleh para filsuf tasawuf[194].

Kemuliaan ini bukan tanpa paradoks. Dalam struktur hierarkis makhluk, jin dan malaikat yang dalam banyak ayat digambarkan lebih kuat dan taat kepada Allah tetap harus bersujud kepada Adam (Q.S. al-A‘rāf: 11–12; Q.S. Ṣād: 71–77). Tindakan bersujud tersebut bukanlah penyembahan, melainkan bentuk pengakuan terhadap keistimewaan manusia sebagai pemegang nama-nama semua

makhluk (asma' kullihā) sebuah kapasitas simbolik yang mencerminkan pengenalan metafisis terhadap hakikat segala sesuatu[195]. Di sinilah letak kekhususan manusia: ia mampu menamai, memahami, dan menghubungkan, sehingga menjadi node of meaning dalam kosmos yang sebaliknya bisa jadi sunyi dari makna tanpa kehadirannya. Sekaligus dalam keistimewaan ini terdapat potensi degradasi karena manusia juga diberi kebebasan memilih (ikhtiyār), sehingga bisa menurun ke derajat yang lebih rendah dari hewan jika menggunakan akalnya untuk kemungkaran[196]. Dalam pandangan Al-Ghazali, kebebasan ini adalah bagian dari ujian, dan kemuliaan sejati manusia tidak ditentukan oleh potensi, tetapi oleh aktualisasi moral dan spiritualnya[197].

Secara aksiologis, kemuliaan manusia tidak statis, melainkan dynamically earned melalui amal saleh dan kesadaran teosentris. Tuhan berfirman: "Kami telah memuliakan anak-anak Adam" (Q.S. al-Isra: 70), tetapi kemuliaan tersebut bukan jaminan tetap; ia bisa menguap jika manusia melampaui batas (iqtarafū ḥudūdahā). Konteks ini menggarisbawahi bahwa kemuliaan adalah relational muncul dari hubungan manusia dengan Tuhan, sesama, dan alam. Dalam tradisi tafsir klasik, seperti yang dikemukakan oleh al-Ṭabarī, ayat ini mencakup nikmat transportasi (di darat dan laut), rezeki yang baik (ṭayyibāt), dan keutamaan sempurna (fadḍalnāhum) semuanya merupakan bentuk ekspresi rahmah ilāhiyyah yang kontinu[198]. Jika manusia menyalahgunakan karunia tersebut dengan eksploitasi alam, penindasan sesama, atau pengingkaran terhadap Tuhan maka ia justru meruntuhkan dignity-nya sendiri. Dalam

pandangan etika lingkungan Islam, khalifah yang baik adalah yang mengelola bumi secara adil (‘adl) dan moderat (wasatiyyah), bukan sebagai penguasa eksploitatif[199].

Dalam konteks kosmos modern, konsep ini mendapatkan relevansi baru. Ilmu pengetahuan kontemporer dari astrofisika hingga biologi evolusioner membuka wawasan tentang betapa kecilnya posisi manusia dalam skala alam semesta. Galaksi Bima Sakti saja berisi ratusan miliar bintang, dan alam semesta diperkirakan memiliki triliunan galaksi. Di tengah realitas semacam ini, pertanyaan klasik muncul: Apakah manusia masih memiliki signifikansi? Bagi perspektif Qur’ani, jawabannya adalah ya bukan karena ukuran atau dominasi, tetapi karena tugas moral dan spiritual yang tidak bisa digantikan oleh siapa pun. Bahkan jika kehidupan ekstraterestrial ada, tafsir Qur’ani tidak secara eksplisit menafikannya, tetapi menegaskan bahwa tanggung jawab khalifah diberikan khusus kepada manusia di bumi[200]. Ini tidak menunjukkan eksklusivisme, melainkan spesifisitas peran ontologis yang diberikan oleh Allah kepada umat manusia.

Konsep kemuliaan manusia dalam kosmos menurut Al-Qur’an adalah sintesis antara anugerah dan amal, potensi dan tanggung jawab, kebebasan dan keterikatan. Ia bukan hanya teori metafisik, tetapi juga program eksistensial. Maka, kemuliaan bukan sekadar predikat yang diberikan dari atas, melainkan proyek yang harus direalisasikan setiap hari. Dalam terminologi modern, manusia adalah moral agent with cosmic responsibility agen etis yang di dalam dirinya bersemayam sejarah kosmik, tugas ilahiah, dan misi

keberlanjutan. Kemuliaan sejati manusia, terletak pada kemampuannya menjadi balance-maker, sign-reader, dan mercy-carrier di tengah kosmos yang rapuh.

Kedudukan Ontologis Manusia

Manusia sebagai khalifah di bumi

Kedudukan ontologis manusia dalam epistemologi Islam tidak dapat direduksi semata-mata pada asal-usul biologis-materialnya, melainkan harus dipahami melalui lensa teosentris yang mendefinisikan eksistensinya dalam relasi dialektis dengan Sang Pencipta. Puncak dari definisi ini termanifestasi dalam konsep al-Khilāfah (kekhalifahan), sebuah mandat kosmik yang membedakan manusia dari seluruh entitas ciptaan lainnya. Konsep ini tidak sekadar menandai superioritas atau keistimewaan, tetapi lebih merupakan penegasan atas suatu tanggung jawab ontologis yang melekat (inherent) sejak pra-eksistensi manusia[201]. Pernyataan Allah SWT kepada para malaikat, "Innī jā'ilun fil-arḍi khalīfah" (Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di muka bumi), sebagaimana terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah: 30, bukanlah pengumuman tentang penciptaan suatu spesies baru, melainkan deklarasi suatu tatanan ontologis baru di bumi[202]. Kata kerja jā'ilun (Aku menjadikan) mengisyaratkan suatu proses penempatan ke dalam suatu peran dan fungsi, yang dengannya hakikat menjadi manusia menemukan kesempurnaannya.

Mandat kekhalifahan ini secara intrinsik bersifat teleologis, memberikan tujuan akhir (telos) bagi keberadaan manusia. Sebagai

khalīfah, manusia berfungsi sebagai wakil (vicegerent) Tuhan di muka bumi, suatu posisi yang mengandung paradoks yang dalam[203]. Di satu sisi, ia adalah entitas fisik yang terikat oleh hukum alam (kauniyyah), namun di sisi lain, ia dibebani oleh tanggung jawab moral dan spiritual yang bersifat transenden untuk mengaktualisasikan kehendak ilahi dalam ruang-temporal yang fana. Ini menyiratkan bahwa otoritas yang diberikan kepada manusia adalah otoritas yang diamanatkan (delegated authority), bukan otoritas yang absolut[204]. Kedaulatan mutlak tetap berada pada Allah SWT; manusia hanyalah pelaksana yang bertanggung jawab untuk mengelola (istikhlāf) alam semesta sesuai dengan prinsip-prinsip ketuhanan (tawḥīdī)[205]. Segala bentuk eksploitasi, kerusakan (fasād), dan kezaliman (ẓulm) terhadap diri sendiri, masyarakat, dan ekosistem pada hakikatnya merupakan pengkhianatan terhadap amanah ontologis ini, sebuah penyimpangan dari fitrah sebagai khalifah[206].

Implikasi dari kedudukan ini bersifat komprehensif dan meliputi seluruh spektrum aktivitas manusia. Dalam domain epistemologi, kekhalifahan menuntut manusia untuk menggunakan akal budinya (‘aql) untuk merenungkan ayat-ayat Allah yang tersirat (afāq) maupun yang tersurat (anfus), sehingga ilmu pengetahuan yang dikembangkan tidak terlepas dari dimensi etika-transendental[207]. Dalam bidang ekologi, konsep ini menempatkan manusia sebagai pemelihara dan pengelola yang bijaksana (‘imārah al-arḍ), bukan sebagai penakluk yang eksploitatif, sehingga melahirkan etika lingkungan Islam yang berkelanjutan[208]. Sementara dalam tata

sosial-kemasyarakatan, kekhalifahan mendasari prinsip keadilan, konsultasi (shūrā), dan amar ma'ruf nahi munkar, yang kesemuanya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan (maṣlaḥah) bagi seluruh ciptaan[209]. Ontologi manusia sebagai khalifah bukanlah status yang statis, melainkan suatu proses menjadi (becoming) sebuah perjalanan terus-menerus untuk menyeimbangkan tuntutan duniawi dengan tanggung jawab ukhrawi, sehingga melalui dirinya, kehendak ilahi dapat terwujud secara nyata di muka bumi.

Amanah kosmik yang dipikul manusia

Konsep amanah kosmik (al-amanah al-kauniyyah) yang dipikul manusia, sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. Al-Ahzab: 72, melampaui sekadar pemahaman tanggung jawab moral yang sederhana. Ia merupakan suatu ontoteologis yang mendefinisikan keberadaan manusia di alam semesta. Ayat tersebut menciptakan sebuah dialektika yang dalam antara kehendak bebas (ikhtiyar) dan kerentanan (ajz) manusia. Langit, bumi, dan gunung entitas kosmik yang perkasa secara fisik menolak amanah karena kesadaran mereka akan kapasitasnya yang terbatas dan ketakutan akan konsekuensi pengkhianatan. Justru manusia, makhluk yang secara fisik lebih lemah dan labil, menerimanya. Penerimaan ini bukanlah tindakan heroik yang naif, melainkan sebuah paradoks eksistensial yang menempatkan manusia sebagai subjek yang bertanggung jawab atas tatanan yang jauh melampaui dirinya sendiri[210]. Amanah ini kemudian menjadi fondasi bagi penunjukkannya sebagai

khalifah, sebuah agen yang diberi mandat untuk mewakili otoritas ilahi dalam mengelola dan memakmurkan bumi (imar al-ard)[211].

Dalam kerangka Antroposen sebuah epok geologis yang diusulkan di mana aktivitas manusia menjadi kekuatan dominan yang membentuk sistem bumi amanah kosmik ini menemukan relevansi dan urgensi yang dramatis[212]. Tanggung jawab manusia tidak lagi terbatas pada lingkup komunitas lokal atau ekosistem tertentu, tetapi telah berevolusi menjadi tanggung jawab planetaris. Setiap tindakan kolektif umat manusia, dari revolusi industri hingga budaya konsumsi massal, meninggalkan jejak geologis yang abadi, menuntut suatu etika global yang berpusat pada prinsip keadilan antar-generasi (intergenerational justice) dan keadilan ekologis[213]. Di sinilah konsep khalifah harus dibedakan dari dominasi antroposentris yang eksploitatif. Khalifah adalah steward (pengelola), bukan tiran; mandatnya adalah memelihara (tawlid), bukan mengeksploitasi hingga habis (istighlal).

Amanah terhadap sesama manusia dan makhluk hidup lain merupakan manifestasi horizontal dari mandat vertikal ini. Keadilan (`adl), yang merupakan tema sentral dalam maqashid al-shari'ah (tujuan-tujuan syariat), menjadi parameter utama pemenuhan amanah[214]. Keadilan tidak hanya dalam distribusi sumber daya ekonomi among manusia, tetapi juga dalam memperlakukan makhluk non-manusia dengan ihsan (kebaikan), sebagaimana diajarkan dalam banyak hadis yang menganjurkan belas kasih bahkan kepada hewan ternak[215]. Pengabaian terhadap dimensi ini mengakibatkan distorsi dalam pemahaman keagamaan, di mana

ibadah vertikal berjalan beriringan dengan pengingkaran tanggung jawab horizontal, sebuah bentuk "skizofrenia spiritual" yang dikritik oleh banyak pemikir Muslim kontemporer[216].

Memikul amanah kosmik di era modern menyerupai tugas Sisyphus secara terus-menerus menggelindingkan batu tanggung jawab ke puncak gunung tantangan global, hanya untuk melihatnya menggelinding kembali oleh kompleksitas krisis ekologis, ketimpangan sosial, dan krisis moral. Berbeda dengan Sisyphus yang absurd, perjuangan manusia bermakna dan memiliki tujuan teleologis yang jelas: membangun peradaban yang memancarkan rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil-`alamin). Pemenuhan amanah ini adalah bentuk ubudiyyah (penghambaan) yang paling substantif, karena ia merealisasikan kehendak Ilahi di muka bumi, menjadikan dunia sebagai medan ujian sekaligus medan amal yang menentukan kualitas eskatologis manusia[217].

Superioritas manusia dalam kapasitas pengetahuan

Superioritas ontologis manusia dalam kosmos tidak hanya dimanifestasikan melalui dimensi spiritual atau fisik semata, melainkan secara paling fundamental terejawantahkan melalui kapasitas epistemiknya kemampuan untuk mengetahui, menamai, dan mengonseptualisasikan realitas. Kapasitas ini bukan sekadar insting atau respons stimulus lingkungan yang terbatas, tetapi merupakan sebuah potensi dinamis untuk terlibat dalam proses penciptaan, transmisi, dan transformasi pengetahuan yang berkelanjutan[218]. Dalam kerangka teosentris Islam, keutamaan ini

dianugerahkan sebagai sebuah amanah (kepercayaan) dan sekaligus taklif (beban tanggung jawab) yang membedakan manusia secara kualitatif dari seluruh entitas ciptaan lainnya[219].

Landasan teologis dari proposisi ini termaktub secara eksplisit dalam narasi penciptaan Adam (a.s.) sebagaimana diabadikan dalam Al-Qur'an. Firman Allah SWT: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَـٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" ("Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar!"") (Q.S. Al-Baqarah: 31)[220]. Ayat ini menegaskan suatu pemberian kompetensi linguistik-konseptual yang unik. 'Ilm al-Asmā' (pengetahuan tentang nama-nama) di sini diinterpretasikan secara luas oleh para pemikir Muslim klasik dan kontemporer tidak sekadar sebagai kosakata, melainkan sebagai kapasitas untuk memahami esensi, sifat, fungsi, dan relasi antar segala entitas suatu kemampuan epistemik yang mendalam untuk mengklasifikasi, menganalisis, dan merekayasa realitas[221]. Momen di mana para malaikat, makhluk yang suci dan taat, mengakui ketidaktahuan mereka ("سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا") "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami" dengan jelas menempatkan manusia pada posisi epistemik yang istimewa dalam hirarki kesadaran ciptaan[222].

Implikasi dari anugerah ini bersifat multifaset dan mendalam. Pertama, ia menegaskan otonomi kognitif manusia. Manusia

bukanlah penerima pengetahuan yang pasif, tetapi merupakan agen aktif yang diberi alat akal (‘aql), indera (hawass), dan hati (qalb) untuk mengeksplorasi, menyelidiki, dan menyimpulkan hukum-hukum alam (sunnatullah) yang telah ditetapkan[223]. Proses ini melibatkan observasi empiris (nazhar), refleksi intelektual (tafakkur), dan kontemplasi spiritual (tadabbur), yang semuanya didorong dalam teks suci sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta[224]. Kedua, kapasitas ini membawa serta tanggung jawab moral yang besar. Pengetahuan yang dianugerahkan harus ditata dan dioperasionalisasikan dalam kerangka etika ilahiah. Ia adalah alat untuk memakmurkan bumi (‘imārat al-ard), menegakkan keadilan, dan mencapai kesejahteraan umat manusia, bukan untuk menimbulkan kerusakan (fasād) dan keangkuhan[225]. Dalam sebuah hadits, Rasulullah SAW bersabda, "مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ" (“Barangsiapa menempuh suatu jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga”) (H.R. Muslim)[226]. Hadits ini tidak hanya menjelaskan keutamaan menuntut ilmu, tetapi juga mengimplikasikan bahwa perjalanan epistemik yang bertanggung jawab adalah bagian integral dari perjalanan spiritual menuju keselamatan.

Superioritas manusia dalam kapasitas pengetahuan bukanlah klaim kosong tentang kecerdasan semata. Ia adalah sebuah paradigma komprehensif yang memadukan epistemologi dengan teleologi. Potensi kognitif manusia, yang diaktualisasikan melalui pendidikan, penelitian, dan refleksi filosofis yang terus-menerus,

adalah instrumen utama untuk memenuhi peran kekhalifahannya di muka bumi[227]. Keunggulan ini menuntut pertanggungjawaban yang proporsional setiap pencapaian ilmu pengetahuan harus selalu diarahkan untuk mengenal Allah (ma'rifatullah), mengabdi kepada-Nya, dan membawa rahmat bagi seluruh alam (rahmatan lil-'ālamīn)[228]. Dalam konteks ini, ilmu yang terpisah dari nilai-nilai ketuhanan dianggap sebagai pengetahuan yang pincang dan berpotensi membahayakan, sebuah tema yang sering diingatkan oleh para ilmuwan Muslim sepanjang sejarah[229].

Interpretasi Para Pemikir Muslim

Tafsir etis manusia menurut Fazlur Rahman

Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, pertanyaan tentang hakikat manusia tidak lagi terbatas pada dimensi teologis atau eksistensial semata, melainkan telah meluas ke ranah etis, sosial, dan hermeneutis. Di antara tokoh yang paling berpengaruh dalam mengembangkan wacana ini adalah Fazlur Rahman, seorang cendekiawan Muslim yang secara sistematis merekonstruksi pemahaman terhadap nilai-nilai Qur'ani melalui pendekatan hermeneutika yang berakar pada konteks historis sekaligus sensitif terhadap tantangan modernitas. Dalam kerangka epistemologisnya, Rahman menawarkan interpretasi etis terhadap manusia yang menekankan dimensi moralitas sebagai poros utama dalam eksistensi manusia menurut Al-Qur'an. Baginya, manusia bukan sekadar entitas biologis atau keberadaan metafisis, melainkan makhluk yang secara ontologis dibebani oleh tanggung jawab moral

sebuah status yang ditandai oleh kemampuan untuk memilih, merespons wahyu, dan mengaktualisasikan nilai-nilai ilahiah dalam realitas sosial[230].

Rahman berargumen bahwa pemahaman etis tentang manusia tidak dapat dipisahkan dari kerangka maqāṣid al-sharī‘ah (tujuan syariat), yang berpusat pada penjagaan terhadap kemanusiaan, keadilan, dan kesejahteraan kolektif. Ia menolak reduksi manusia hanya sebagai makhluk pemuja (‘abd), tanpa menyepelekan aspek tersebut, tetapi menekankan bahwa penyembahan yang sejati justru diekspresikan melalui tindakan moral yang berkelanjutan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam pandangannya, Al-Qur’an tidak hanya mengajarkan tentang keimanan abstrak, tetapi juga menuntun umat manusia menuju ethical praxis aksi moral yang sadar, reflektif, dan bertanggung jawab. Rahman menafsirkan ayat-ayat tentang penciptaan manusia (khalq al-insān), fitrah, dan peran khalīfah di bumi sebagai landasan normatif bagi pembentukan subyektivitas etis yang aktif dan kritis[231].

Salah satu konsep kunci dalam pemikiran Rahman adalah double movement, yaitu proses dialektis antara pemahaman terhadap konteks historis wahyu (sejarah Muhammad dan masyarakat Arab abad ke-7) dengan aplikasi nilai-nilai universalnya dalam konteks zaman modern. Dalam konteks manusia, ini berarti bahwa nilai-nilai etis seperti keadilan (‘adl), kasih sayang (raḥmah), dan kejujuran (ṣidq) harus dipahami tidak sebagai ajaran statis, tetapi sebagai prinsip-prinsip yang hidup dan dinamis yang harus diaktualisasikan secara kreatif sesuai dengan tantangan zamannya[232]. Sebagai

contoh, tanggung jawab khalifah bukan hanya mengelola alam secara berkelanjutan, tetapi juga menciptakan struktur sosial yang memungkinkan tiap individu untuk mengembangkan potensi moral dan intelektualnya secara penuh. Rahman menegaskan bahwa jika manusia gagal memenuhi dimensi etis ini, maka ia bukan saja menyimpang dari tujuan penciptaannya, tetapi juga merusak harmoni kosmis yang diamanatkan kepadanya.

Dalam perspektif Rahman, etika bukan bersumber dari hukum formal semata, melainkan dari pemahaman mendalam terhadap intensi moral di balik teks suci. Ia mengkritik pendekatan tekstualis yang cenderung mengabaikan konteks sosial dan kebutuhan zaman, yang sering kali menghasilkan moralitas yang inkonsisten atau bahkan represif. Sebaliknya, dengan membaca Al-Qur'an sebagai teks yang menyerukan keadilan sosial, Rahman menunjukkan bahwa nilai-nilai seperti kesetaraan gender, kebebasan beragama, dan perlindungan terhadap kaum marjinal bukanlah konsep Barat yang diimpor, melainkan akar-akar yang sudah tertanam dalam spirit Qur'ani, yang hanya menunggu untuk digali secara kritis dan kontekstual[233].

Rahman memperluas dimensi etis manusia ke ranah epistemologis dengan menekankan pentingnya ijtihād sebagai bentuk tanggung jawab intelektual dan moral. Baginya, menuntut ilmu bukan hanya tindakan kognitif, tetapi juga manifestasi dari kesalehan etis. Pengetahuan yang tidak diimbangi dengan kepekaan moral akan melahirkan teknokrasi yang tidak berperikemanusiaan, sedangkan moralitas tanpa dasar ilmiah akan jatuh ke dalam

dogmatisme. Menurut Rahman, seorang muslim ideal adalah ‘ālim ‘āmil yang berilmu dan mengamalkannya secara etis. Dalam hal ini, Rahman tidak sekadar menyerukan pembaruan pemikiran, tetapi juga transformasi karakter kolektif umat yang berbasis pada integritas moral dan komitmen sosial[234].

Interpretasi Rahman tidak luput dari kritik, terutama dari kalangan tradisionalis yang meragukan legitimasi hermeneutikanya dalam menafsirkan wahyu. Beberapa menganggap bahwa pendekatannya terlalu dikondisikan oleh filsafat Barat, sehingga membahayakan otentisitas teks suci[235]. Meskipun demikian, Rahman membela posisinya dengan menekankan bahwa dialog kritis dengan modernitas bukan bentuk penyerahan terhadap Barat, melainkan bentuk tanggung jawab intelektual untuk memastikan bahwa Islam tetap relevan, progresif, dan berorientasi pada kemaslahatan umat. Baginya, menolak dialog dengan zaman berarti mengkristalkan Islam dalam bentuk statis yang kehilangan daya kritis dan moralnya.

Maka, melalui pendekatan hermeneutika etisnya, Fazlur Rahman tidak hanya menyajikan tafsir baru terhadap manusia dalam Al-Qur’an, tetapi juga menawarkan paradigma moral yang mampu menjembatani antara tradisi dan modernitas, antara wahyu dan rasionalitas, antara spiritualitas dan aksi sosial. Pemikirannya menegaskan bahwa manusia, dalam pandangan Islam, adalah agen moral yang aktif bukan korban takdir, bukan pula produk sejarah semata tetapi pemangku amanat ilahi yang terus-menerus dipanggil untuk membangun dunia yang lebih adil, rahmatan lil ‘ālamīn.

Dalam konteks dunia yang sedang menghadapi krisis etis global dari degradasi lingkungan hingga disintegrasi sosial interpretasi Rahman menghadirkan visi Islam yang tidak hanya relevan, tetapi juga urgente.

Interpretasi filosofis manusia menurut Ibn Sina

Dalam korpus filsafat Islam, interpretasi Ibn Sina (980-1037 M) tentang hakikat manusia menempati posisi yang unik dan kompleks, menghubungkan secara sintetik warisan filosofis Neoplatonik Aristotelian dengan kerangka teologis Islam. Bagi Ibn Sina, manusia bukan sekadar komposit materi dan bentuk, melainkan entitas yang hierarkis dan dinamis, yang esensi dan eksistensinya terletak pada jiwa rasional (al-nafs al-natiqah)-nya. Jiwa inilah yang menjadi prinsip penggerak dan pengenal, sebuah substansi spiritual yang mandiri (jawhar ruhani) yang menggunakan tubuh jasmani sebagai instrument untuk berinteraksi dengan dunia fenomena[236]. Dalam magnum opus-nya, al-Isharat wa al-Tanbihat, ia secara tegas membedakan antara diri (al-dhat) yang immaterial dan tubuh yang material, di mana yang pertama adalah hakikat sejati manusia yang kekal[237].

Pembangunan konsep manusia Avicennian berpusat pada teori emanasi (al-fayd) yang menjadi landasan kosmologisnya. Jiwa manusia, dalam sistem ini, bukan hasil evolusi materi, tetapi merupakan "limpahan" (fa'id) dari Akal Aktif (al-'Aql al-Fa''al), yang merupakan malaikat tertinggi kesepuluh dalam hierarki wujud[238]. Proses pengetahuan, bukanlah semata akuisisi pasif dari indera,

melainkan sebuah penyatuan intensional jiwa dengan Akal Aktif. Melalui daya-daya jiwa vegetatif, animal, dan manusiawi (imajinatif, estimatif, dan intelektif) jiwa mengabstraksi bentuk-bentuk universal dari materi persepsi indrawi. Penyempurnaan tertingginya terjadi ketika intelek material (al-'aql al-hayulani) yang potensial dalam diri manusia mengalami aktualisasi penuh menjadi intelek aktual (al-'aql bi al-fi'l), dan akhirnya mencapai maqam intelek perolehan (al-'aql al-mustafad), sebuah keadaan penyinaran terus-menerus dari Akal Aktif[239]. Pada titik inilah jiwa manusia mencapai tingkat immaterialitasnya dan dapat berhubungan langsung dengan realitas-realitas non-material.

Pencapaian intelek perolehan ini bukanlah akhir perjalanan, tetapi justru pintu gerbang menuju tujuan ultim manusia: kebahagiaan sejati (al-sa'adah). Kebahagiaan Avicennian bersifat intelektual dan spiritual, bukan hedonistik atau emosional. Ia adalah keadaan kesempurnaan jiwa yang tercapai melalui pengetahuan tentang realitas-realitas universal, termasuk pengetahuan tentang sebab pertama, yaitu Tuhan[240]. Dalam karyanya Risalah fi al-'Isyq, Ibn Sina bahkan menggambarkan proses pengetahuan sebagai sebuah bentuk cinta intelektual ('isyq) jiwa terhadap Kesempurnaan dan Kebaikan Mutlak, yang memancar dari Sang Wajib al-Wujud[241]. Etika Ibn Sina bersifat intelektualis; keutamaan (fadilah) dicapai dengan menundukkan daya-daya rendah jiwa (nafsu dan amarah) di bawah komando akal, sehingga jiwa dapat memantulkan tatanan kosmik yang rasional dan harmonis[242].

Visi manusia Ibn Sina yang begitu optimis terhadap kapasitas akal ini tidak terlepas dari kritik internal dalam tradisi Islam. Al-Ghazali, dalam Tahafut al-Falasifah, mengkritik tajam doktrin keabadian jiwa dan penolakan kebangkitan tubuh jasmani di akhirat, yang ia anggap sebagai penyimpangan dari keyakinan ortodoks[243]. Ibn Sina membela posisinya dengan argumen bahwa kebahagiaan sejati adalah aktivitas jiwa immaterial yang terlepas dari tubuh, dan meskipun ia menerima kemungkinan kebangkitan tubuh sebagai mukjizat yang bersifat imajinatif untuk massa, tingkat kebahagiaan tertinggi tetap bersifat intelektual-spiritual[244]. Dialog kritis ini menunjukkan ketegangan kreatif antara wahyu dan akal, antara filsafat Hellenistik dan doktrin Islam, yang diolah oleh Ibn Sina menjadi sebuah sistem pemikiran yang koheren dan mendalam.

Interpretasi filosofis Ibn Sina tentang manusia menampilkan sebuah antropologi yang sophisticated. Manusia adalah mikrokosmos yang merefleksikan struktur makrokosmos, sebuah jiwa rasional yang dalam perjalanan epistemik dan asketiknya berusaha kembali kepada sumber emanasinya. Visi ini, yang berakar pada wahyu Al-Qur'an bahwa manusia diciptakan dalam "sebaik-baik bentuk" (Q.S. At-Tin: 4), tetapi juga diingatkan akan kelemahannya (Q.S. An-Nisa’: 28), menemukan elaborasi rasionalnya yang paling sistematis dalam karya sang filosof. Melalui sintesis antara akal (‘aql) dan wahyu (naql), Ibn Sina menawarkan sebuah jalan pencarian kebenaran yang menempatkan pengetahuan dan penyucian jiwa sebagai sarana utama untuk

mencapai proksimitas dengan Ilahi, tujuan akhir dari segala eksistensi manusia[245].

Interpretasi spiritual manusia menurut Ibn Arabi

Dalam wacana kosmologi metafisik Islam, sedikit pemikir yang mendalam dan kompleks sebagaimana Shaykh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn ʻArabī (1165–1240 M). Pemikirannya menawarkan sebuah paradigma yang tidak hanya revolusioner tetapi juga integral untuk memahami hakikat eksistensi, dengan manusia menempati posisi sentral dan teleologis. Bagi Ibn Arabi, manusia bukan sekadar satu makhluk di antara ciptaan lainnya, melainkan sebuah mikrokosmos (al-ʻālam al-ṣaghīr) yang merefleksikan seluruh makrokosmos (al-ʻālam al-kabīr), sekaligus merupakan locus manifestasi (maẓhar) paling sempurna dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi[246]. Interpretasi spiritualnya terhadap manusia, adalah sebuah eksplorasi terhadap konsep al-Insān al-Kāmil (Manusia Sempurna), yang perjalanan spiritualnya adalah usaha untuk merealisasikan potensi ketuhanan (al-ḥaqq) yang inheren dalam dirinya menuju kesatuan (ittihād) transenden yang menjadi tujuan akhir penciptaan.

Landasan ontologis dari pandangan Ibn Arabi terletak pada doktrin Waḥdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud). Dalam visi metafisisnya, wujud yang hakiki dan absolut hanyalah Wujud Tuhan (al-Wujūd al-Muṭlaq), sementara segala sesuatu selain-Nya adalah fenomena (tajallī) dari Wujud tersebut, yang keberadaannya bersifat nisbi dan bergantung[247]. Manusia, dalam kerangka ini, memiliki status yang unik. Ibn Arabi menafsirkan narasi penciptaan,

khususnya ḥadīth qudsī “Kuntu kanzan makhfiyyan fa-aḥbabtu an u‘rafa fa-khalaqtu al-khalqa li-kaī u‘raf” (Aku adalah harta tersembunyi yang ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk agar Aku dikenal), sebagai kunci epistemologis[248]. Penciptaan manusia, Adalah aktualisasi dari keinginan Tuhan untuk dikenal, dan manusia adalah cermin di mana Tuhan memandang Diri-Nya sendiri. Setiap sifat yang dimiliki manusia seperti pengetahuan, kekuasaan, kehidupan, dan pendengaran adalah refleksi terbatas dari Sifat-Sifat Ilahiyyah (al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah) yang tak terbatas[249].

Konsekuensi logis dari pandangan ini adalah bahwa tujuan tertinggi perjalanan spiritual manusia (sulūk) adalah ma‘rifatullāh, pengenalan hakiki terhadap Tuhan, yang pada saat yang sama merupakan pengenalan terhadap diri sendiri. Ibn Arabi membedakan antara dua aspek diri: nafs (ego empiris) dan rūḥ (roh universal). Perjalanan spiritual adalah proses takhallī (pengosongan) dari sifat-sifat nafs yang menghalangi, tahallī (pengisian) dengan akhlak Ilahi, dan tajallī (penyingkapan) hakikat rūḥ yang menyatu dengan sumbernya[250]. Proses ini bukan berarti manusia “menjadi” Tuhan dalam arti harfiah (ḥulūl), tetapi ia mengalami fanā‘ (peleburan) identitas egonya yang terpisah untuk kemudian baqā‘ (abadi) dalam kesadaran akan keberadaannya yang bergantung sepenuhnya pada Wujud Ilahi. Inilah puncak dari ittiḥād, yang lebih tepat dimaknai sebagai kesatuan dalam pengalaman kesadaran (witnessing/syuḥūd), bukan kesatuan ontologis yang menafikan perbedaan antara Pencipta dan ciptaan[251]. Puncak dari interpretasi spiritual Ibn Arabi tentang manusia termanifestasi dalam figura al-

Insān al-Kāmil. Ia bukan sekadar manusia yang saleh secara moral, tetapi adalah individu yang telah menyempurnakan potensi dirinya sebagai cermin Tuhan. Al-Insān al-Kāmil adalah khalīfatullāh (wakil Tuhan) yang sesungguhnya, karena ia memanifestasikan seluruh Nama dan Sifat Tuhan secara seimbang dan sempurna, sehingga melalui dirinya, rahmat dan pengetahuan Tuhan mengalir ke seluruh alam semesta (al-kawn)[252]. Dalam kosmologi Ibn Arabi, ia berfungsi sebagai poros kosmis (quṭb) yang menjadi sebab keberlangsungan dunia. Keberadaannya merupakan bukti nyata dari firman Allah dalam Al-Qur'an, “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi” (Q.S. Al-Baqarah: 30). Khalifah di sini dimaknai sebagai sosok yang mewakili otoritas dan sifat-sifat Ilahi di dunia[253].

Interpretasi spiritual Ibn Arabi terhadap manusia merupakan sebuah sistem pemikiran yang koheren, komprehensif, dan mendalam. Ia membangun sebuah antropologi filosofis-spiritual dimana manusia ditempatkan pada posisi sentral dalam drama kosmik, dengan sebuah tujuan akhir yang mulia: untuk kembali kepada Sumbernya melalui pengenalan diri, sekaligus menjadi saluran rahmat dan kebijaksanaan Ilahi bagi semesta. Visi ini tidak hanya berbicara tentang keselamatan individu, tetapi juga tentang tanggung jawab kosmis manusia untuk merefleksikan kemurahan (raḥmah) dan keadilan (‘adl) Tuhan dalam setiap aspek kehidupannya[254]. Pemikiran Ibn Arabi ini terus menjadi referensi utama yang menantang dan memperkaya diskursus filsafat, teologi, dan tasawuf hingga hari ini.

Dimensi Jasmani dan Ruhani Manusia

Pemahaman holistik tentang manusia (al-insān) dalam epistemologi Islam tidak dapat direduksi menjadi analisis materialistis semata, melainkan harus direkonstruksi melalui dialektika yang dinamis antara dua dimensi fundamental yang membentuk esensinya: dimensi jasmani (al-jismāniyyah) dan dimensi ruhani (al-rūhāniyyah)[255]. Kedua entitas ini bukanlah dua substansi yang terpisah dan berseberangan, melainkan dua aspek dari satu kesatuan yang integral, yang saling berinterpenetrasi dan membentuk mikrokosmos (‘ālam ṣaghīr) yang merefleksikan makrokosmos (‘ālam kabīr)[256]. Interaksi ini menghasilkan suatu ontologi manusia yang unik, di mana tubuh fisik berfungsi sebagai wahana (qawāb) dan manifestasi dari jiwa (nafs) dan ruh (rūh), sekaligus sebagai medan ujian dan medium untuk aktualisasi spiritual dalam ruang dan waktu[257].

Dimensi jasmani manusia, yang terbentuk dari tanah (ṭīn), dalam narasi penciptaan Al-Qur'an bukanlah sekadar kebetulan biologis, melainkan memiliki signifikansi teleologis yang mendalam[258]. Unsur material ini melambangkan keterbatasan, kefanaan, dan keterikatan pada hukum alam (sunnatullāh al-kawniyyah). Secara simultan, ia juga merupakan prasyarat untuk pengejawantahan kekhalifahan (istikhlāf) manusia di muka bumi. Tubuh dengan segala indranya adalah instrumen primer untuk memperoleh pengetahuan empiris (al-‘ilm al-ḥissī), yang kemudian menjadi fondasi bagi abstraksi intelektual dan spiritual[259]. Dalam konteks ini, Islam menolak dikotomi yang memandang tubuh sebagai penjara jiwa,

sebagaimana dalam tradisi pemikiran Neo-Platonis tertentu. Sebaliknya, tubuh dihormati sebagai amanah (trust) dari Pencipta; kesehatannya harus dijaga, kebutuhannya dipenuhi secara proporsional, dan kesenangan materialnya dinikmati dalam koridor syariat yang menuntunnya menuhankan hawa nawa[260]. Penyempurnaan dimensi jasmani, melalui disiplin dan pengaturan (tadbīr al-jism), adalah persiapan yang vital bagi perjalanan ruhani.

Di sisi lain, dimensi ruhani merupakan aspek immaterial yang menjadi sumber kesadaran, moralitas, dan kecenderungan transenden manusia[261]. Kompleksitas dimensi ini sering dibahas melalui tiga terminologi yang saling terkait: rūh (spirit), nafs (jiwa/self), dan ‘aql (intelek). Rūh sering dipandang sebagai percikan ilahi (nafkhah min rūhihi) yang dihembuskan Allah ke dalam jasad manusia, yang menjadi prinsip kehidupan dan koneksi metafisik dengan sang Pencipta[262]. Sifat dan hakikat rūh tetap menjadi misteri ilahi (min amri rabbī), menandakan batas final pemahaman manusia[263]. Sementara itu, nafs adalah entitas dinamis yang mengalami evolusi melalui perjuangan moral (jihād al-nafs), bergerak pada spektrum dari nafs al-ammārah bi al-sū’ (jiwa yang selalu menyuruh kepada kejahatan), nafs al-lawwāmah (jiwa yang mencela), hingga nafs al-muṭma’innah (jiwa yang tenang)[264]. ‘Aql, sebagai fakultas kognitif dan penalaran, berperan sebagai pembeda (al-furqān) yang memungkinkan manusia memahami tanda-tanda (āyāt) Allah, baik yang tertulis (al-Qur’an) maupun yang terhampar di alam semesta, sehingga membimbing nafs dalam perjalanannya[265].

Interaksi antara jasmani dan ruhani bersifat simbiosis dan ko-kreatif. Dimensi ruhani membutuhkan jasad untuk beroperasi dalam dunia fenomenal, sementara tubuh membutuhkan bimbingan ruhani untuk mengarahkan potensi dan impulsnya menuju tujuan yang lebih tinggi[266]. Ritual-ritual ibadah dalam Islam seperti shalat (ṣalāh) dan puasa (ṣawm) merupakan kristalisasi sempurna dari integrasi ini. Shalat, misalnya, melibatkan gerakan fisik (qiyām, rukū', sujūd) yang diselaraskan dengan bacaan dan kekhusyukan hati, sehingga mentransformasikan tindakan jasmani menjadi sebuah meditasi yang mengingatkan jiwa akan Tuhannya (dzikrullāh)[267]. Puasa secara sengaja menahan dorongan jasmani primer (makan, minum, seksual) bukan untuk menistakan tubuh, tetapi untuk melatih dan menguatkan jiwa, mentransendensi keinginan fisik, dan mempertajam empati spiritual[268]. Penyempurnaan manusia (insān kāmil) dalam kerangka Islam bukanlah pencapaian dengan meninggalkan tubuh, melainkan melalui penyelarasan dan sublimasi kedua dimensi ini secara harmonis, di mana yang jasmani menjadi cermin yang jernih bagi yang ruhani, dan yang ruhani menjadi penuntun yang bijak bagi yang jasmani, menuju realisasi tujuan penciptaan: beribadah kepada Allah[269].

Dimensi Jasmani dalam Pemikiran Islam

Tubuh manusia sebagai unsur material

Pemikiran Islam, dengan kerangka teosentrisnya, menawarkan perspektif yang unik dan holistik tentang keberadaan manusia, yang secara tegas menolak dikotomi Cartesian antara res cogitans

(pikiran) dan res extensa (tubuh)[270]. Dalam ontologi Islam, manusia bukanlah jiwa yang terperangkap dalam materi, melainkan entitas terpadu yang darinya jiwa (an-nafs atau ar-rūḥ) dan tubuh (al-jasad) merupakan dua aspek fundamental yang saling melengkapi dan tak terpisahkan bagi pengejawantahan khalifah di muka bumi. Dimensi jasmani, bukanlah sekadar cangkang biologis yang bersifat sementara, melainkan memiliki signifikansi teologis, filosofis, dan etika yang mendalam.

Asal-usul material tubuh manusia secara eksplisit dinyatakan dalam narasi kosmogoni Islam. Al-Qur'an secara berulang menegaskan penciptaan manusia dari tanah (ṭīn), sari pati tanah (sulālatun min ṭīn), air yang dipancarkan (mā' dāfiq), dan tanah liat yang dibentuk (ṣalṣāl min ḥama' masnūn)[271]. Pengulangan metafora material ini bukanlah sekadar deskripsi biologis primitif, melainkan pernyataan filosofis yang mendalam tentang sifat dasar manusia: ia berasal dari bumi, terhubung secara intrinsik dengan alam material, dan ditakdirkan untuk hidup di dalamnya. Penciptaan dari tanah menegaskan kerendahan hati (tawāḍu') asal-usul material manusia sekaligus menjadi pengingat akan ketergantungan mutlaknya pada Sang Pencipta, yang menghembuskan ruh-Nya ke dalam bentuk material ini sehingga menjadikannya makhluk yang mulia[272]. Tubuh material adalah prasyarat ontologis untuk kemunculan "yang spiritual" dalam bentuknya yang nyata di dunia.

Konsekuensi dari pandangan ini adalah penghormatan yang tinggi terhadap tubuh sebagai amanah (kepercayaan) dari Tuhan. Tubuh bukanlah milik mutlak individu, melainkan pinjaman ilahi

(‘āriyah) yang mesti dijaga dengan penuh tanggung jawab. Paradigma ini melahirkan etika perawatan jasmani yang komprehensif dalam Islam. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Sesungguhnya tubuhmu mempunyai hak yang harus kamu penuhi"[273], yang menegaskan kewajiban moral untuk memelihara kesehatan fisik. Kewajiban ini dioperasionalkan melalui seperangkat aturan yang meliputi konsumsi makanan yang halal dan thayyib (baik)[274], yang menjamin asupan nutrisi yang murni dan menyehatkan; prinsip-prinsip kebersihan ritual seperti wudhu dan mandi junub, yang memiliki dampak profan berupa higienitas[275]; serta anjuran untuk berolahraga dan tidak bermalas-malasan, sebagaimana tercermin dalam hadis tentang perlombaan lari, memanah, dan berkuda[276].

Status tubuh sebagai unsur material yang terhormat membentuk dasar bagi Filsafat Hukum Islam (Uṣūl al-Fiqh). Prinsip-prinsip seperti ḍarūriyāt al-khams (lima kebutuhan dasar), yang menjamin perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, menempatkan perlindungan jiwa dan tubuh (al-nafs) sebagai tujuan fundamental syariat[277]. Hukum pidana Islam (jināyāt), seperti diyat (denda) untuk luka fisik, secara eksplisit mengakui nilai material dan sakralitas tubuh manusia. Tubuh dalam pemikiran Islam adalah entitas material yang dimuliakan, sebuah instrumen utama untuk beribadah (‘ubūdiyyah), berbuat baik (iḥsān), dan merealisasikan tujuan penciptaan manusia di dunia. Ia adalah mitra aktif jiwa, medan tempat pertarungan spiritual terjadi, dan medium melalui manusia berinteraksi dengan Tuhan, sesama, dan semesta.

Fungsi biologis tubuh dalam kehidupan manusia

Tubuh manusia, dalam wacananya yang paling elementer, merupakan sebuah mahakarya kompleks sistem biologis yang berfungsi secara otonom untuk mempertahankan homeostasis dan memfasilitasi kelangsungan hidup organisme[278]. Fungsi-fungsi primordial seperti nutrisi (makan dan minum), istirahat (tidur), lokomosi (bergerak), dan interaksi dengan lingkungan melalui sistem sensorimotor, bukan sekadar proses mekanistik belaka. Mereka merupakan manifestasi dari sebuah rancangan yang sangat canggih, yang memungkinkan manusia untuk tidak hanya eksis, tetapi juga untuk berkembang biak, beradaptasi, dan pada akhirnya, mengeksplorasi serta menguasai lingkungannya[279]. Perspektif neurofisiologis kontemporer bahkan memperluas pemahaman ini dengan memposisikan tubuh bukan sebagai wadah pasif bagi kesadaran, melainkan sebagai substrat aktif yang membentuk kognisi, emosi, dan pengalaman subjektif manusia melalui mekanisme embodied cognition[280]. Dalam kerangka ini, setiap aktivitas biologis adalah fundamen bagi seluruh bangunan pengalaman dan pencapaian manusia.

Dalam kosmologi Islam, narasi tentang tubuh melampaui deskripsi biologis-materialistik menuju sebuah dimensi teleologis yang profound. Islam mengajarkan bahwa kompleksitas dan efisiensi tubuh manusia adalah bukti nyata (ayat) dari kebijaksanaan (al-Hikmah) dan kemahapengetahuan (al-‘Alim) sang Pencipta[281]. Tubuh dipahami sebagai amanah (trust) dan ni’mah (karunia) yang harus dikelola dengan penuh tanggung jawab. Konsep manusia

sebagai khalifah fil ardh (wakil Allah di muka bumi) memberikan kerangka etis-teologis yang mentransendensi fungsi biologis menjadi ibadah yang bermakna[282]. Aktivitas makan dan minum, misalnya, tidak lagi hanya dipandang sebagai pemasukan kalori, tetapi sebagai proses penguatan diri untuk dapat melaksanakan tugas-tugas kekhalifahan, yang dilakukan dengan menyebut nama Allah (membaca basmalah) dan diakhiri dengan rasa syukur (membaca hamdalah), sehingga mengubahnya dari sekadar kebutuhan jasmani menjadi tindakan spiritual yang sadar[283].

Implikasi dari pandangan integral ini adalah bahwa setiap aktivitas tubuh yang bersifat biologis bekerja, berusaha, berinteraksi sosial harus dilandasi oleh niat (niyyah) yang benar dan dikurung dalam sebuah kerangka moral yang kokoh yang bersumber dari ajaran agama[284]. Kerja fisik, yang melibatkan seluruh sistem muskuloskeletal dan saraf, bukan semata untuk akumulasi kapital, tetapi dipandang sebagai bentuk jihad fi sabilillah (berjuang di jalan Allah) ketika ditujukan untuk memakmurkan bumi dan menafkahi keluarga dengan cara yang halal dan thayyib (baik)[285]. Demikian pula, interaksi sosial, yang dimungkinkan oleh kemampuan neurokognitif seperti teori pikiran (theory of mind) dan empati, diatur oleh prinsip-prinsip keadilan, kasih sayang (rahmah), dan amar ma'ruf nahi munkar[286]. Tidur, yang merupakan siklus pemulihan saraf dan fisiologis yang kritikal, bahkan dianjurkan untuk diawali dengan dzikir dan doa, mengubahnya dari keadaan pasif menjadi keadaan istirahat yang bernilai ibadah[287]. Islam menawarkan sebuah model di mana tidak ada dikotomi antara

kebutuhan jasmani dan spiritual; keduanya menyatu dalam sebuah ritme kehidupan yang harmonis, dimana tubuh yang sehat dan terjaga adalah prasyarat bagi jiwa yang kuat dan kontemplatif, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW, “Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah…” (HR. Muslim)[288]. Pada akhirnya, pemahaman tentang fungsi biologis tubuh mencapai puncaknya dalam kesadaran bahwa ia adalah instrumentarium untuk menjalankan misi ilahiah, menjadikan setiap detak jantung dan setiap langkah kaki, jika diniatkan benar, sebagai medan untuk meraih ridha Ilahi.

Tubuh sebagai medium tindakan moral

Dalam wacana filsafat dan teologi Islam, konsep tubuh jarang direduksi semata-mata sebagai entitas biologis-material belaka. Sebaliknya, tubuh dipahami sebagai mirror of the soul dan, yang lebih penting, sebagai medium ontologis yang memediasi antara kehendak batin (niyyah) dan aktualisasinya dalam ruang sosial. Sebagai unsur material, tubuh menjadi lokus di mana agensi moral manusia menemukan ekspresi fenomenologisnya[289]. Setiap kapasitas tubuh mulai dari lisan yang berucap, tangan yang memberi atau menahan, hingga kaki yang melangkah diberi muatan etis yang transformatif. Gerak-gerik ini tidak netral; ia senantiasa terperangkap dalam dialektika antara amal salih (perbuatan baik) dan sayyi'ah (perbuatan buruk), sebuah dikotomi yang kekuatan penentunya berpusat pada niat yang menggerakkannya[290]. Tubuh berfungsi sebagai kanvas tempat proyeksi nilai-nilai ilahiah dan

kehendak bebas manusia saling beririsan, membentuk narasi kehidupan yang akan dipertanggungjawabkan secara eskatologis.

Konsekuensi dari pandangan ini adalah terlembagakannya sebuah etika yang bersifat somatik sebuah etika yang meresap ke dalam daging dan tulang. Islam, melalui sistem ibadahnya yang komprehensif, secara sengaja melatih dan mendisiplinkan tubuh agar selaras dengan tujuan-tujuan moral dan spiritual[291]. Ibadah Mahdhah seperti shalat, misalnya, bukan sekadar ritual doa mental, melainkan sebuah choreography of devotion yang melibatkan seluruh anggota tubuh dalam gerakan yang terukur dan penuh makna. Setiap takbir, rukuk, sujud, dan salam merupakan afirmasi berulang dari penyerahan diri (islam) secara total, fisik dan psikis, kepada Sang Pencipta[292]. Puasa (shaum) mengalihkan fungsi tubuh dari pemenuhan keinginan primordialnya makan, minum, dan hubungan seksual menuju latihan penguasaan diri (imsak), empati terhadap yang lapar, dan pemurnian jiwa. Sementara zakat, yang secara fisik melibatkan tindakan memberi harta, merupakan pembersihan kekayaan sekaligus pengakuan somatik atas tanggung jawab sosial[293]. Melalui ritus-ritus ini, tubuh secara konstan diingatkan akan tugas transendennya: menjadi instrumen ketaatan dan kebaikan, bukan agen kehancuran.

Pemeliharaan tubuh dalam Islam memiliki dimensi moral yang dalam. Menjaga kesehatan, menghindari hal-hal yang merusak seperti konsumsi zat haram, dan menggunakan kekuatan fisik untuk melindungi yang lemah adalah bagian dari manifestasi syukur atas nikmat jasmani yang diberikan Tuhan[294]. Sabda Nabi Muhammad

SAW, “Sesungguhnya tubuhmu mempunyai hak atas dirimu,” menegaskan bahwa pengabaian terhadap tubuh merupakan bentuk pengingkaran terhadap amanah ilahi[295]. Dalam konteks yang lebih luas, tubuh sebagai medium moral juga membentuk relasi sosial. Sebuah senyuman (tabassum) dikategorikan sebagai sedekah, menundukkan pandangan (ghadd al-basar) adalah tindakan untuk menjaga kesucian, dan jabatan tangan menjadi simbol persaudaraan dan kepercayaan[296]. Setiap interaksi somatik ini mengandung nilai ibadah, memperkuat thesis bahwa ruang lingkup tindakan moral tidak terbatas pada ranah privat-spiritual, tetapi merambah seluruh eksistensi fisik individu Muslim.

Tubuh dalam epistemologi Islam jauh dari sekadar "wadah" jiwa yang pasif. Ia adalah mitra aktif yang berpartisipasi penuh dalam pembangunan diri moral. Melalui disiplin ibadah dan kesadaran etis sehari-hari, tubuh diubah dari potensi material belaka menjadi simbol hidup dari kepatuhan, kasih sayang, dan keadilan. Ia adalah alat utama untuk merealisasikan tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi tujuan yang hanya dapat dicapai ketika kehendak, tindakan, dan jasmani menyatu dalam harmoni ilahiah.

Dimensi Ruhani dalam Tradisi Islam

Konsep ruh dalam teologi Islam

Pemahaman tentang dimensi ruhani dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari ontologi manusia yang bersifat dualistik, namun hierarkis, yaitu perpaduan antara unsur jasmani (jism) dan unsur

ruhani (rūḥ). Dimensi ini membentuk inti dari antropologi teologis Islam, yang menempatkan manusia bukan sekadar sebagai entitas biologis, melainkan sebagai makhluk yang memiliki tujuan penciptaan yang transenden. Perjalanan spiritual seorang muslim, Pada hakikatnya adalah proses penyucian dan pengembalian ruhani menuju sumber asalnya, yaitu Tuhan. Eksplorasi terhadap dimensi ini mencakup diskursus tentang hakikat ruh, jantung spiritual manusia (qalb), serta berbagai praktik asketis (riyāḍah al-nafs) yang dirancang untuk memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs), yang kesemuanya bertujuan untuk mencapai keadaan kedekatan (qurb) dengan Ilahi[297].

Dalam diskursus teologi Islam (‘ilm al-kalām), konsep rūḥ (روح) menempati posisi sentral yang sekaligus penuh misteri. Ia dipahami sebagai entitas spiritual non-material (lāṭifah) yang diinsuflasikan atau ditiupkan (nafakha) oleh Allah SWT secara langsung ke dalam bentuk jasmani manusia[298]. Proses penciptaan ini, sebagaimana diabadikan dalam Al-Qur'an, bukanlah evolusi materi melainkan sebuah tindakan penciptaan langsung yang memberkahi materi tanah liat dengan kehidupan, kesadaran, dan potensi spiritual tertinggi. Ayat Al-Qur'an surah Ṣād ayat 71-72 secara eksplisit menyatakan: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah.' Maka, apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya."[299] Penisbahan ruh sebagai "ruh(-ciptaan)-Ku" (rūḥī) dalam ayat ini menjadi fondasi teologis untuk memahami

keunikan dan kemuliaan esensi manusia, yang membedakannya secara ontologis dari makhluk lain.

Sifat metafisis ruh ini menjadikannya sebagai subjek yang lebih banyak dibahas dalam ranah doktrinal daripada analisis empiris. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, pengetahuan manusia tentang hakikat ruh sangatlah terbatas[300]. Para teolog dan filsuf Muslim, seperti Al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī, telah melakukan elaborasi mendalam. Al-Ghazālī, dalam karyanya Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, seringkali mendeskripsikan ruh sebagai substansi yang halus (jawhar laṭīf) yang menjadi sumber pengetahuan, persepsi, dan kognisi manusia[301]. Ia adalah 'diri' yang sejati (al-dhāt al-insānīyah), yang menggunakan tubuh sebagai instrumennya sementara ia sendiri kekal dan akan kembali kepada Allah. Pada titik inilah, konsep ruh beririsan dengan konsep nafs (jiwa) dalam perjalanannya yang dinamis, yang dapat cenderung kepada kebajikan (al-nafs al-muṭma’innah) atau kepada hawa nafsu (al-nafs al-ammārah bi al-sū’)[302].

Ruh berperan sebagai causa formalis yang memberikan kehidupan, dan sekaligus sebagai causa finalis yang menjadi penggerak tujuan eksistensial manusia. Melalui ruh inilah manusia dikaruniai kesadaran refleksif (fitrah), kehendak bebas (ikhtiyār), dan kapasitas unik untuk mengenal Penciptanya (ma‘rifah) serta berkomunikasi dengan-Nya melalui ibadah. Konsekuensi dari pemberian ruh ini adalah tanggung jawab moral dan spiritual (taklīf), karena manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas

bagaimana ia memelihara dan memanfaatkan karunia ruhaniyah ini dalam kehidupannya di dunia[303].

Ruh sebagai sumber kesadaran eksistensial

Dalam perjalanan panjang refleksi intelektual umat manusia, pertanyaan paling mendasar Siapakah aku? Mengapa aku ada? Ke mana aku pergi? tetap menjadi sentrum pencarian spiritual dan filosofis lintas zaman. Di tengah pergulatan antara materialisme modern dan spiritualitas tradisional, konsep ruh dalam wacana Islam muncul bukan hanya sebagai entitas teologis, tetapi sebagai nucleus kesadaran eksistensial manusia. Ruh, dalam pengertian yang paling mendalam, bukan sekadar angin kehidupan atau prinsip vitalitas biologis, melainkan dimensi ontologis yang mendahului struktur tubuh dan mengilhami fungsi akal serta hati. Ia adalah locus di mana kesadaran akan kehadiran diri (self-awareness), kesadaran akan keterbatasan (finitude awareness), dan kesadaran akan transendensi (transcendence awareness) bersatu dalam satu kesatuan eksperien-sial. Melalui ruh, manusia tidak hanya menyadari keberadaannya, tetapi juga merasakan beban eksistensialnya sebagai makhluk yang diberi amanah kekhalifahan di muka bumi.

Dalam kosmologi Islam, ruh dipahami sebagai entitas yang langsung dihembuskan Allah ke dalam tubuh manusia, suatu peristiwa yang secara eksplisit dinyatakan dalam al-Qur'an: "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (tubuh)nya, dan Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)Ku, maka tunduklah kamu

kepadanya dengan bersujud." (QS. Ṣād[38] 72)[304]. Ayat ini bukan hanya menandai momen klimaks penciptaan manusia, tetapi juga mengisyaratkan hierarki ontologis: tubuh, meskipun kompleks dan terstruktur, hanyalah wadah; sedangkan ruh adalah inti yang memberi makna. Tanpa ruh, tubuh hanyalah massa biologis yang tidak dapat berpikir, merasa, atau menangis atas kefanaan. Melalui ruh ini pula, manusia memperoleh akses terhadap al-wijdān (kesadaran langsung), suatu bentuk pengetahuan yang tidak melalui indera atau logika semata, melainkan melalui pencerahan batin. Fenomen ini sejalan dengan gagasan Edmund Husserl tentang intentional consciousness, namun lebih jauh diperkaya oleh dimensi teologis: kesadaran manusia tidak bergerak menuju objek semata, tetapi juga menuju al-Haqq, yang dalam terminologi Mistisisme Islam terutama Ibnu 'Arabī disebut sebagai tajalliyat al-Asmā' al-Ḥusnā (penampakan nama-nama Allah yang Maha Indah)[305].

Ibnu 'Arabī, dalam al-Futūḥāt al-Makkiyyah, menyatakan bahwa ruh manusia adalah cermin (mir'āt) yang mencerminkan sifat-sifat ilahi. Pencerminan ini bukan metafora retoris, melainkan realitas ontologis: ruh memiliki kapasitas untuk menampung cahaya ketuhanan karena ia berasal dari alam amr (alam perintah), bukan dari alam khalq (alam ciptaan)[306]. Inilah yang membedakan manusia dari makhluk lain: dalam ruhnya terdapat potensi untuk ma'rifah (pengenalan terhadap Tuhan), yang merupakan bentuk tertinggi dari kesadaran eksistensial. Dalam pandangan ini, berpikir, merasa, dan merenung bukan hanya fungsi psikologis, tetapi ekspresi dari ruh al-quds (roh kudus) yang mengalir dalam diri manusia. Tanpa

ruh, akal manusia akan menjadi alat heuristik tanpa kompas moral; tanpa ruh, hati akan menjadi organ emosional tanpa arah spiritual.

Kesadaran eksistensial ini yang menyadari keberadaan, tujuan, dan tanggung jawab tidak terbentuk dari proses material semata. Neurosains kontemporer memang mampu menjelaskan korelasi antara aktivitas otak dan pengalaman kesadaran, tetapi gagal menjawab hard problem of consciousness yang diajukan David Chalmers: mengapa dan bagaimana kesadaran subjektif (qualia) muncul dari proses neurofisiologis?[307] Di sinilah pemikiran Islam menawarkan komplementaritas yang krusial. Ruh, dalam pandangan ini, bukan hipotesis yang membela kebodohan sains, melainkan postulat metafisik yang diperlukan untuk melengkapi eksplanasi ilmiah. Ruh adalah necessary condition bagi munculnya kesadaran yang reflektif dan moral; ia bukan epifenomena, melainkan causa efficiens dari kesadaran eksistensial manusia.

Kesadaran eksistensial yang bersumber dari ruh mengandung dimensi responsif: manusia tidak hanya menyadari eksistensinya, tetapi juga menyadari kewajiban yang menyertainya. Dalam hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Allah berfirman: "Aku adalah saksi bagi hamba-Ku, dan Aku adalah telinganya yang ia gunakan untuk mendengar, matanya yang ia gunakan untuk melihat, tangannya yang ia gunakan untuk memegang, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan. Jika ia mendekat kepada-Ku sejengkal, Aku mendekat kepadanya sehasta, dan jika ia mendekat kepada-Ku sehasta, Aku mendekat kepadanya sejengkal; dan jika ia datang kepada-Ku dengan berjalan, Aku datang kepadanya dengan

berlari."[308] Hadis ini menunjukkan bahwa ruh manusia bukan entitas statis, tetapi berada dalam relasi dinamis dengan Yang Maha Hidup (al-Ḥayy). Kesadaran eksistensial, karena itu, tidak boleh direduksi menjadi refleksi solipsistik, tetapi harus diarahkan kepada pemenuhan amanah kekhalifahan, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Baqarah[309] 30: "Sesungguhnya Aku akan menjadikan khalifah di bumi."[310]

Dalam konteks modern, di mana alienasi eksistensial semakin meluas akibat fragmentasi pengetahuan dan degradasi nilai spiritual, gagasan ruh sebagai sumber kesadaran eksistensial menjadi semakin relevan. Pendidikan, sains, dan politik tidak dapat lagi dibiarkan bergerak dalam vacuum metafisik. Tanpa kesadaran akan ruh, manusia berisiko mengalami dehumanisasi ontologis: menjadi kuat secara teknologis, tetapi rapuh secara spiritual. Karena itu, pemulihan konsep ruh bukan hanya kebutuhan teologis, tetapi juga imperatif eksistensial bagi peradaban kontemporer.

Ruh sebagai unsur ilahiah dalam manusia

Perdebatan mengenai hakikat manusia dalam diskursus filsafat dan teologi seringkali terpolarisasi antara dualisme Cartesian yang ketat dan monisme materialistik. Tradisi pemikiran Islam menawarkan perspektif sintesis yang unik melalui konsep al-rūḥ (روح). Ruh tidak sekadar dipahami sebagai jiwa psikologis (nafs) atau kesadaran (shuʿūr) belaka, melainkan sebagai suatu entitas ontologis yang bersifat ilahiah (rabbāniyyah) dan transenden, yang dihembuskan (nafakha) secara langsung oleh Tuhan ke dalam

bentuk jasmani manusia[311]. Unsur ini merupakan anugerah (min ‘inda Allāh) yang membedakan manusia secara esensial dari seluruh makhluk ciptaan lainnya, menjadikannya subjek yang mampu melakukan pengenalan diri (ma‘rifat al-nafs) dan, pada akhirnya, pengenalan terhadap Penciptanya (ma‘rifat Allāh)[312].

Kemuliaan dan keunikan ruh bersumber dari asal-usulnya yang metafisik. Al-Qur'an secara tegas menyatakan, "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)-nya ruh-(Nya) dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; tetapi sedikit sekali kamu bersyukur" (QS As-Sajdah[32] 9)[313]. Kata ganti milik "-Nya" (min rūḥihī) dalam frasa "min rūḥihī" menjadi fondasi teologis utama yang menegaskan hubungan genealogis langsung antara ruh manusia dan Zat Ilahi. Ini tidak berarti ruh adalah bagian (juz') dari Tuhan dalam pengertian pantheistik, melainkan bahwa ia adalah ciptaan khusus (khalqun ākhar) yang menyandang sifat-sifat ketuhanan (ṣifāt ilāhiyyah) seperti kesadaran, keabadian, dan kapasitas untuk mengetahui yang mutlak[314]. Sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis qudsi, "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya (‘alā ṣūratihī)," yang oleh banyak ulama ditafsirkan sebagai penjelmaan sifat-sifat Allah seperti ilmu, qudrah, dan iradah ke dalam bentuk manusia melalui medium ruh[315].

Oleh karena sifatnya yang ilahiah dan suci, ruh berstatus sebagai sebuah realitas yang tidak ternodai secara intrinsik oleh dunia material. Kotoran dan kegelapan hanya melekat pada nafs (jiwa empiris) yang tunduk pada godaan hawa nafsu (hawā) dan interaksi

dengan alam indrawi[316]. Proyek spiritual manusia sepanjang hidupnya adalah proyek penyelarasan dan pembersihan: membersihkan cermin hati (qalb) yang merupakan tempat bersemayamnya ruh dari karat dosa dan kelalaian, sehingga ia dapat memantulkan cahaya ilahiah yang telah ada di dalam dirinya sendiri[317]. Proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) ini bukanlah upaya untuk menciptakan sesuatu yang baru, melainkan upaya unveiling (kashf) untuk mengungkap dan menghidupkan kembali potensi ilahiah yang telah ada dan terpendam.

Dalam kerangka ini, ruh berfungsi sebagai organon atau medium penghubung (wasīlah) yang absolut antara manusia dan alam malakūt (alam ketuhanan). Ia adalah saluran melalui mana ilham (ilhām), hidayah, dan kekuatan batin (quwwah rūḥiyyah) mengalir[318]. Kekuatan inilah yang memampukan manusia untuk menjalani kehidupan dengan kesadaran konstan akan kehadiran Tuhan (maʻiyyat Allāh), atau dalam terminologi sufi, mencapai keadaan penyaksian terus-menerus (mushāhadah). Kesadaran ini melampaui pengetahuan intelektual belaka; ia adalah sebuah pengalaman eksistensial dan gnosis (ʻirfān) dimana manusia menemukan orientasi teleologis tertingginya: untuk kembali (rujūʻ) kepada sumber asal-usulnya, Tuhan, dalam keadaan yang suci dan ridha[319]. Pemahaman tentang ruh sebagai unsur ilahiah bukan sekadar sebuah doktrin metafisik yang abstrak, melainkan landasan praksis seluruh bangunan etika, spiritualitas, dan epistemologi Islam, yang menempatkan manusia pada posisi sebagai khalifah

Tuhan di muka bumi yang menyadari sepenuhnya tanggung jawab emanatifnya.

Analisis Filosofis Jiwa menurut Ibn Sina

Ibn Sina (Avicenna), polymath Persia yang karyanya menjembatani tradisi Helenistik dan pemikiran Islam, menawarkan suatu konstruksi filosofis tentang jiwa (nafs) yang hingga kini tetap menjadi puncak pencapaian metafisika dan psikologi rasional dalam dunia intelektual Islam[320]. Analisisnya terhadap jiwa bukan sekuali katalogisasi fakultas, melainkan suatu investigasi ontologis yang mendalam tentang esensi, asal-usul, modus keberadaan, dan teleologi final dari prinsip kehidupan dan kesadaran yang membedakan entitas bernyawa dari yang tak bernyawa[321]. Dalam magnum opus-nya, Kitab al-Najat (The Book of Salvation) dan al-Isharat wa al-Tanbihat (Remarks and Admonitions), Ibn Sina membangun argumennya yang terkenal, "Man Terbang" (al-insan al-ta'ir), untuk mendemonstrasikan kemandirian jiwa akal (al-nafs al-natiqa) dari jasmani, dengan demikian menegaskan sifat immaterial dan substansialnya[322].

Pondasi ontologis pemahaman Ibn Sina tentang jiwa berakar pada definisinya sebagai "kesempurnaan pertama bagi suatu badan alamiah organis yang memiliki kehidupan dalam potensi"[323]. Definisi Aristotelian yang dimodifikasi ini menekankan jiwa sebagai prinsip formal yang mengaktualisasikan potensi kehidupan dalam materi, namun Ibn Sina melangkah lebih jauh dengan argumennya yang ketat untuk keabadian jiwa sebagai suatu substansi (jawhar) yang

mandiri, bukan sekadar aksiden atau forma yang bergantung sepenuhnya pada materi[324]. Jiwa, baginya, adalah emanasi (sudur) langsung dari Akal Aktif (al-'aql al-fa''al), yang merupakan entitas intelegibel kesepuluh dalam skema neoplatonik emanasi dirinya[325]. Asal-usulnya adalah transenden dan bersifat intelektual murni, sementara penyatuannya dengan badan jasmani adalah suatu peristiwa kontingen yang memulai perjalanan empiris dan intelektualnya di alam dunia[326].

Stratifikasi jiwa manusia oleh Ibn Sina menjadi jiwa vegetatif (al-nafs al-nabatiyyah), jiwa animal (al-nafs al-hayawaniyyah), dan jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) mencerminkan suatu hirarki kesempurnaan yang berteleologi[327]. Jiwa vegetatif, yang menjadi dasar bagi fungsi nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi, adalah bentuk jiwa yang paling mendasar. Jiwa hewani, yang melampaui hal itu dengan menambahkan persepsi indrawi (al-hiss al-musytarak) dan mobilitas lokal dengan dorongan (al-quwwah al-muharrikah), memungkinkan interaksi yang lebih kompleks dengan lingkungan[328]. Puncak dari keseluruhan edifiksi ini adalah jiwa rasional, yang membedakan manusia secara esensial. Jiwa rasional ini sendiri dibagi menjadi akal praktis (al-'aql al-'amali), yang berkaitan dengan etika dan tindakan dalam dunia fenomenal, dan akal teoretis (al-'aql al-nazari), yang memiliki kapasitas untuk mencerap bentuk-bentuk universal dan kebenaran abadi[329]. Perjalanan akal teoretis dari potensi (bi al-quwwah) ke aktus (bi al-fi'l) melalui akal materiil (al-'aql al-hayulani), akal habitual (al-'aql bi al-malakah), akal aktual (al-'aql bi al-fi'l), dan akhirnya akal perolehan (al-'aql al-mustafad)

merupakan inti dari proyek penyempurnaan manusia, yang mencapai klimaksnya dalam penyatuan kontemplatif dengan Akal Aktif[330].

Konsep ini menemukan resonansinya, sekaligus perbedaannya, dengan pandangan wahyu. Al-Qur'an menyatakan, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang jiwa. Katakanlah: 'Jiwa itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'"[331]. Ayat ini mengafirmasi misteri dan transendensi esensi jiwa, sementara Ibn Sina, melalui kapasitas filsafat rasional, berusaha menyibak misteri tersebut sejauh yang dapat dijangkau akal manusia. Teorinya tentang keabadian jiwa yang personal selaras dengan doktrin eskatologi Islam, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW, "Perumpamaan jiwa (ruh) dalam jasad bagaikan seorang pengendara pada tunggangannya"[332], yang menggambarkan hubungan intim sekaligus distingsi antara jiwa dan badan. Kontribusi abadi Ibn Sina terletak pada sintesisnya yang rigor antara nalar filosofis dan imperatif spiritual, menyajikan suatu peta jiwa yang komprehensif yang tidak hanya menjelaskan mekanisme psikologisnya tetapi juga menjabarkan jalan epistemik dan ontologisnya menuju Pencipta, sumber segala wujud dan pengetahuan[333].

Teori jiwa rasional (*al-nafs al-natiqah*)

Dalam arsitektur filsafat jiwa menurut Ibn Sīnā (Avicenna), jiwa bukan sekadar entitas psikologis yang mendasari fungsi vital seperti bernapas atau bergerak tetapi merupakan realitas metafisik yang

hierarkis, memiliki lapisan-lapisan eksistensial yang mencerminkan gradasi kemuliaan eksistensi makhluk. Dalam klasifikasinya, Ibn Sīnā membedakan tiga jenis jiwa: al-nafs al-nabātiyyah (jiwa tumbuhan), al-nafs al-hayawāniyyah (jiwa hewan), dan al-nafs al-nāṭiqah (jiwa rasional), dengan yang terakhir menjadi puncak dan mahkota dari keseluruhan sistem hierarki ini[334]. Jiwa rasional, atau al-nafs al-nāṭiqah, bukan hanya kapasitas kognitif biasa, melainkan prinsip metafisik yang memungkinkan manusia untuk menembus tirai materialitas dan meraih kebenaran-kebenaran ilahiah melalui akal (al-ʻaql), intuisi (al-wijdan), dan pengetahuan langsung (al-ʻilm al-ḥuḍūrī)[335]. Dalam pandangan Ibn Sīnā, kapasitas rasional ini bukanlah turunan dari tubuh atau hasil akumulasi pengalaman sensorik semata, melainkan entitas yang bersifat immaterial, mandiri secara ontologis, dan memiliki sifat substansial (jauharī)[336]. Jiwa rasional, bukan atribut atau fungsi, melainkan substansi yang eksis secara transenden, mampu beroperasi di luar ruang dan waktu, dan mampu memahami universalitas dalam bentuk yang tidak terikat oleh kontingensi eksistensial individu.

Dari perspektif epistemologis, Ibn Sīnā mengemukakan teori tabiʻat al-ʻaql (sifat akal) yang mengklasifikasikan akal manusia ke dalam empat tahap: al-ʻaql bi al-quwwah (akal dalam potensi), al-ʻaql bi al-fiʻl (akal dalam aktualitas), al-ʻaql al-mustafād (akal yang diperoleh dari intelek aktif), dan al-ʻaql al-kullī (akal universal) yang dekat dengan aktus penyatuan dengan Intelek Aktif (al-ʻaql al-faʻʻāl), entitas kosmologis immaterial yang menjadi sumber penerangan semua akal manusia[337]. Dalam proses ini, jiwa rasional mengalami

transfigurasi dari subjek epistemik biasa menjadi entitas yang mengalami penyatuan (ittiṣāl) dengan ilmu ilahiah. Proses ini bukan sekadar logika deduktif atau induktif, melainkan pengalaman mistis-intelektual (ma'rifa), yang disebut oleh Ibn Sīnā sebagai bentuk pengetahuan langsung ('ilm al-ḥuḍūrī), di mana pengetahuan tidak diperoleh melalui perantara, tetapi dengan hadirnya objek dalam diri jiwa[338]. Dalam konteks ini, jiwa rasional tidak hanya alat pengetahuan, tetapi juga subjek yang bisa mengalami penyucian (tazkiyat al-nafs) dan pendekatan (qurb) kepada Yang Mutlak.

Kontemplasi terhadap jiwa rasional tidak dapat dilepaskan dari dimensi spiritual dan teologis, yang di dalam tradisi Islam diperkuat oleh teks-teks suci. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan dengan fitrah yang sempurna dan diberi kemuliaan (karamah) oleh Allah, sebagaimana firman-Nya: "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya" (QS. at-Tīn: 4). Ayat ini, dalam tafsir Mulla Sadra dan ulama falsafi lainnya, tidak merujuk pada bentuk fisik semata, melainkan pada struktur metafisik jiwa manusia yang memiliki potensi mengenal (ma'rifat) dan menyatu dengan Tuhan[339]. Nabi Muhammad juga bersabda: "Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya mengenal Tuhannya" (Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dan terdapat dalam kitab sufi serta kumpulan hikmah)[340], yang secara filosofis mengisyaratkan bahwa eksplorasi jiwa rasional adalah pintu masuk menuju ma'rifat ilahi. Ibn Sīnā, dalam karyanya al-Shifā' dan al-Najāt, mengembangkan argumen ontologis bahwa karena jiwa rasional mampu mencapai kebenaran yang bersifat

abadi dan universal seperti prinsip matematika dan logika yang tidak terikat ruang dan waktu maka jiwa tersebut haruslah bersifat immaterial dan tidak bergantung pada organ tubuh[341]. Jika jiwa bergantung pada tubuh, maka keberlangsungan pengetahuannya akan terputus ketika tubuh hancur, padahal kita dapati bahwa manusia mampu mengerti kebenaran yang bersifat kekal (al-ḥaqq al-dā'im), seperti keberadaan kebaikan mutlak atau kebenaran geometri.

Dalam tradisi falsafi Islam, jiwa rasional dipahami sebagai nūr (cahaya) yang merupakan bagian dari alam malakūt (alam malaikat), bukan dari alam nasūt (alam manusia yang jasmani). Penegasan ini diperkuat oleh al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, yang menjelaskan bahwa jiwa sejati manusia adalah immaterial, tidak lahir dari sperma, tidak diciptakan dalam waktu, dan tidak akan hancur dalam kehancuran tubuh[342]. Dalam pandangan ini, jiwa rasional adalah pelaku utama dalam perjalanan spiritual (al-sulūk al-rūḥānī), yang berusaha membersihkan diri dari hawa nafsu (al-nafs al-amārah) dan mencapai martabat jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah QS. al-Fajr: 27–30). Upaya filsafat Ibn Sīnā untuk merumuskan jiwa rasional bukan sekadar konstruksi metafisik kosong, melainkan upaya untuk meletakkan dasar epistemik dan ontologik bagi spiritualitas yang berbasis akal, di mana 'aql dan qalb (hati) tidak saling bertentangan, tetapi saling melengkapi dalam pencapaian ma'rifat[343]. Dalam kerangka ini, filsafat menjadi jembatan antara sains dan tasawuf, antara logika dan pengalaman ilahiah.

Teori jiwa rasional Ibn Sīnā kemudian memengaruhi perkembangan filsafat Barat, baik melalui transmisi ke dunia Latin melalui terjemahan Toledo maupun melalui dialog kritis Thomas Aquinas, yang meskipun mengkritik pandangan Avicenna tentang substansialitas jiwa, tetap mengadopsi struktur hierarkis jiwa dan pentingnya akal aktif dalam aksioma teologi Kristen skolastik[344]. Kelangkaan teori Ibn Sīnā justru terletak pada integrasinya yang elegan antara rasio dan wahyu, metafisika dan psikologi, serta epistemologi dan mistisisme. Dalam konteks kontemporer, di tengah krisis antara ilmu pengetahuan dan spiritualitas, pemikiran tentang al-nafs al-nāṭiqah menawarkan paradigma humanistik yang holistik: manusia tidak sekadar homo economicus atau homo faber, tetapi homo sapiens spiritualis, makhluk yang eksistensinya ditentukan oleh kapasitasnya untuk berpikir, merenung, dan menyatu dengan Kebenaran Tertinggi. Jiwa rasional, Bukan sekadar alat berpikir, melainkan cerminan keabadian dalam diri manusia fana yang mengandung unsur abadi, tubuh yang temporer yang didiami oleh roh yang kekal[345].

Struktur jiwa: vegetatif, hewani, dan rasional

Dalam arsitektur pemikiran Islam klasik, kajian tentang jiwa (al-nafs) menempati posisi sentral, bukan hanya sebagai subjek psikologi empiris modern, melainkan sebagai landasan metafisika, epistemologi, dan bahkan teologi. Di antara para pemikir yang karyanya paling berpengaruh, Abu Ali al-Husayn ibn Abdullah ibn Sina (980-1037 M), atau yang di Dunia Barat dikenal sebagai

Avicenna, menawarkan suatu model tripartit jiwa yang canggih dan komprehensif[346]. Pembagiannya atas jiwa vegetatif (al-nafs al-nabatiyyah), hewani (al-nafs al-hayawaniyyah), dan rasional (al-nafs al-natiqah) bukan sekadar klasifikasi hierarkis, melainkan sebuah kerangka ontologis yang menjelaskan tangga emanasi kesadaran dari yang paling material menuju yang paling spiritual, sekaligus memetakan secara rinci kompleksitas eksistensi manusia yang menjembatani alam fana dan alam malaikat[347].

Jiwa vegetatif merupakan prinsip kehidupan yang paling fundamental dan bersifat imanen. Ini adalah daya (quwwah) yang memungkinkan suatu entitas hidup untuk mempertahankan eksistensi fisiknya melalui tiga fungsi pokok: nutrisi (ghidha'), pertumbuhan (numuw), dan reproduksi (tawallud)[348]. Sebagaimana diuraikan dalam magnum opus-nya, Kitab al-Najat dan al-Isharat wa al-Tanbihat, jiwa ini adalah common denominator yang dimiliki oleh manusia, hewan, dan tumbuhan. Ia beroperasi sepenuhnya dalam ranah kebutuhan fisik dan bersifat pasif-responsif terhadap lingkungannya[349]. Meskipun dasar, keberadaan jiwa vegetatif ini esensial bagi tahap selanjutnya, karena ia menyediakan substrat material tubuh yang sehat yang diperlukan bagi jiwa-jiwa yang lebih tinggi untuk beroperasi secara sempurna[350].

Berdiri di atas fondasi vegetatif adalah jiwa hewani, yang memperkenalkan dimensi kesadaran psikosensoris. Jiwa inilah yang menganugerahkan kapasitas untuk bergerak secara voluntir (iraadah), menangkap data mentah dari dunia eksternal melalui pancaindera lahir (al-hawass al-zahirah) dan internal (al-hawass al-

batinah) seperti imajinasi (al-musawwirah) dan estimasi (al-wahm)[351]. Melalui jiwa hewani, suatu entitas tidak hanya "ada" tetapi juga "mengetahui bahwa ia ada" dalam suatu hubungan dengan lingkungannya; ia mengalami rasa sakit, kenikmatan, kemarahan, dan ketakutan[352]. Dalam konteks manusia, jiwa hewani adalah lokus dari emosi dan nafsu (shahwah) serta ambisi dan kemarahan (ghadab) dua kekuatan pendorong yang dalam filsafat Akhlaq harus dikelola oleh akal budi[353]. Ibn Sina dengan cermat membedakan persepsi hewani, yang terikat pada hal-hal partikular dan konkret, dari persepsi rasional yang mampu mengabstraksi universal.

Puncak dan pembeda utama esensi manusia adalah jiwa rasional. Ini adalah substansi immaterial, sederhana, dan abadi yang menjadi penerima cahaya intelek (al-‘aql) ilahiah[354]. Jiwa rasional memiliki dua modus operandi utama: praktis (al-‘aql al-‘amali) dan teoretis (al-‘aql al-nazari). Yang praktis berkaitan dengan etika dan tindakan dalam dunia fenomenal, mengelola dorongan-dorongan jiwa hewani dan vegetatif menuju kebajikan[355]. Sementara itu, yang teoretis adalah kemampuan untuk mengetahui hal-hal yang universal dan abstrak, mengolah data sensorik menjadi pengetahuan sejati (al-‘ilm al-yaqini)[356]. Proses pencapaian pengetahuan ini, bagi Ibn Sina, adalah proses penyempurnaan (istikmal) jiwa rasional itu sendiri, di mana ia secara progresif menerima emanasi dari Akal Aktif (al-‘Aql al-Fa’’al) entitas kecerdasan kosmik kesepuluh dalam sistem emanasi Neoplatoniknya[357]. Dalam keadaan teraktualisasi sepenuhnya, jiwa

rasional yang telah mencapai ma'rifah dapat mengalami penyatuan intuitif (ittishal) dengan Sang Akal Aktif, suatu kondisi tertinggi kebahagiaan intelektual dan spiritual[358].

Trilogi jiwa Ibn Sina bukanlah kompartemen yang terpisah-pisah, melainkan suatu kesatuan yang terintegrasi secara dinamis. Jiwa rasional membutuhkan jiwa hewani untuk menyediakan data empiris, dan jiwa hewani membutuhkan jiwa vegetatif untuk menyokong keberadaan tubuh. Tujuan akhirnya adalah subjugasi dan pengarahan dua jiwa yang lebih rendah oleh jiwa rasional, yang merupakan "pengendara" (al-rakib) bagi "kuda" nafsu dan tubuh[359]. Konsep ini menemukan resonansinya dalam firman Allah SWT: "Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh merugi orang yang mengotorinya." (QS. Asy-Syams: 7-10)[360]. Proses "penyucian jiwa" (tazkiyat al-nafs) dalam terma religius ini paralel dengan proses filsafat Ibn Sina di mana jiwa rasional menyucikan diri dengan menguasai jiwa hewani dan vegetatif, sehingga ia siap menerima ilmu laduni dan mendekatkan diri kepada Sang Pencipta[361].

Hubungan jiwa dengan tubuh

Dalam wacana filsafat pikiran kontemporer, problem mind-body kerap diperdebatkan antara dualisme Cartesian yang terpolarisasi dan monisme materialis yang reduksionis. Jauh sebelum René Descartes merumuskan cogito ergo sum, pemikir Muslim abad

pertengahan, Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh ibn Sīnā (lebih dikenal di Barat sebagai Avicenna), telah mengajukan sebuah kerangka teoretis yang canggih dan holistik mengenai hubungan jiwa (nafs) dan tubuh (jism). Bagi Ibn Sina, hubungan ini bukanlah sekadar keterkaitan mekanis antara dua entitas yang terpisah, melainkan sebuah simbiosis ontologis yang dinamis, di mana tubuh berperan sebagai instrumen aktualisasi jiwa di alam materi, sementara jiwa menjadi prinsip penggerak dan pemberi bentuk (form) bagi tubuh[362].

Ibn Sina mendefinisikan jiwa sebagai "kesempurnaan pertama (kamāl al-awwal) bagi suatu tubuh alamiah yang organis yang memiliki kehidupan dalam potensi"[363]. Definisi ini menegaskan bahwa jiwa bukanlah aksiden atau properti tubuh, melainkan substansi immaterial (jawhar rūḥānī) yang mandiri. Ia adalah prinsip vital yang mengubah materi potensial menjadi suatu organisme hidup yang berfungsi. Kemandirian substansial jiwa tidak berarti ia dapat beroperasi secara penuh dalam keterpisahan mutlak dari tubuh. Tubuh, dengan sistem indera dan susunan organiknya, merupakan medium esensial melalui mana jiwa berinteraksi dengan dunia fenomenal, memperoleh pengetahuan indrawi (al-ʻulūm al-ḥissiyyah), dan menjalankan fungsi-fungsi animalistiknya[364]. Interaksi ini bersifat timbal balik: jiwa memerlukan tubuh untuk aktualisasi awal potensinya, sementara tubuh bergantung sepenuhnya pada jiwa untuk eksistensi dan organisasinya sebagai entitas hidup. Pemikiran Ibn Sina tentang jiwa yang mandiri namun memerlukan tubuh diujikan secara brilian melalui eksperimen pemikirannya yang terkenal, "Floating Man" (al-insān al-mṭīr).

Dalam argumen ini, Ibn Sina mengajak kita untuk membayangkan seorang manusia yang diciptakan dewasa secara tiba-tiba dalam kondisi mengambang di udara, dengan indera terisolasi dan tidak menyentuh bagian tubuhnya sendiri. Meskipun terputus dari segala sensasi tubuh, manusia dalam keadaan ini, menurut Ibn Sina, akan tetap menyadari eksistensi dirinya sendiri[365]. Eksperimen ini membuktikan kesadaran-diri (al-shu'ūr bi al-dhāt) tidak bergantung pada persepsi tubuh, sehingga membuktikan immaterialitas dan substansialitas jiwa. Kesadaran ini bersifat minimalistis; sang "manusia terbang" tidak akan memiliki pengetahuan tentang universalia, matematika, atau bahkan konsep tentang tangannya sendiri. Untuk pengetahuan yang kaya dan kompleks ini, interaksi dengan dunia melalui tubuh adalah suatu keharusan[366]. Jiwa adalah substansi yang mandiri, tetapi pengalaman, pembelajaran, dan perkembangan intelektualnya yang penuh terikat pada perjalanan melalui tubuh.

Konsekuensi praktis dari simbiosis jiwa-tubuh ini terletak pada dimensi kedokteran dan psikologi. Ibn Sina, yang juga seorang dokter jenius, melihat kesehatan sebagai keadaan keseimbangan (‘adalah) yang dinamis, bukan hanya pada tingkat tubuh (ḥāl al-abdān), tetapi juga pada tingkat jiwa (ḥāl al-nafs)[367]. Dalam magnum opus-nya, al-Qānūn fī al-Ṭibb (The Canon of Medicine), ia secara sistematis menghubungkan temperamen fisik dengan keadaan psikologis. Gangguan pada jiwa, seperti kesedihan yang mendalam (ḥuzn), kecemasan (qalaq), atau kemarahan (ghaḍab), dapat mengacaukan keseimbangan humoral tubuh, yang pada gilirannya menyebabkan penyakit fisik[368]. Sebaliknya, penyakit fisik yang

melemahkan dapat mengaburkan kemampuan kognitif dan spiritual jiwa, menghalanginya dari kontemplasi murni. Pandangan ini menemukan resonansinya dalam konsep Islam mengenai ketenangan jiwa, sebagaimana firman Allah SWT: "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram" (QS. Ar-Ra'd: 28)[369]. Ketenangan (ṭuma'nīnah) ini adalah keadaan jiwa yang sehat, yang secara positif memancar memengaruhi stabilitas fisik.

Hubungan jiwa-tubuh dalam filsafat Avicennian adalah sebuah dialektika yang abadi. Jiwa menggunakan tubuh sebagai kendaraan untuk turun (nuzūl) ke dalam dunia, mengalami, belajar, dan berkembang. Pada akhir perjalanan ini, dengan kematian tubuh, jiwa sebagai substansi immaterial yang rasional terlepas dan terus abadi, membawa serta esensi pengetahuan yang telah diraihnya[370]. Hubungan mereka adalah hubungan instrumental-final: tubuh adalah instrumen (ālah) sementara jiwa adalah agen dan tujuan akhir. Pemahaman holistik ini tidak hanya menawarkan jalan keluar dari kebuntuan dualisme tetapi juga memberikan landasan filosofis yang kaya bagi pengobatan psikosomatik integratif, yang mengakui bahwa penyembuhan manusia yang sejati harus selalu ditujukan kepada kedua entitas yang saling menjalin ini: jiwa dan tubuh[371].

Perspektif Spiritual menurut Al-Ghazali

Dalam kerangka pemikiran Islam klasik, spiritualitas bukan sekadar dimensi ritual atau praktik kultus keagamaan, melainkan suatu perjalanan ontologis yang mendalam menuju pemurnian jiwa

(tazkiyat al-nafs) dan pencapaian kedekatan ilahi (qurb ilahi). Di antara tokoh yang paling berpengaruh dalam merumuskan paradigma spiritualitas Islam yang holistik dan sistematis adalah Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), seorang teolog, filsuf, dan sufi yang kecemerlangannya melampaui batas disiplin ilmu. Dalam karyanya yang monumental, Ihya' 'Ulum al-Din yang sering digambarkan sebagai ensiklopedia spiritualitas Islam al-Ghazali merangkai teologi, etika, metafisika, dan mistisisme dalam satu struktur yang koheren, menunjukkan bahwa kehidupan spiritual merupakan inti dari eksistensi manusia sebagai 'abd (hamba) yang sadar akan Tuhan[372]. Pendekatannya tidak hanya reflektif, tetapi juga eksperiential; ia tidak sekadar membicarakan spiritualitas, melainkan mengundang pembaca untuk mengalaminya secara langsung melalui disiplin batin dan ketajaman kesadaran.

Al-Ghazali memandang jiwa manusia sebagai entitas kompleks yang terdiri dari tiga tingkatan: jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyya), jiwa amarah (al-nafs al-ammara), dan jiwa mutmainnah (al-nafs al-mutma'innah) istilah-istilah yang diadopsi dan dikembangkan dari tradisi Al-Qur'an dan hadis dengan landasan filosofis Neoplatonis[373]. Menurutnya, transformasi spiritual terjadi melalui proses ascesis moral, disiplin ritual, dan renungan eksistensial yang secara bertahap mendudukkan akal ('aql) dan hati (qalb) pada posisi yang benar yakni sebagai alat untuk mengenal Tuhan (ma'rifah), bukan hanya untuk menguasai dunia. Proses ini tidak bisa dilepaskan dari praktik keagamaan seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, namun al-Ghazali menekankan pentingnya ruh dari amalan tersebut, bukan sekadar bentuk lahirnya (zahir) suatu konsep yang lazim disebut

sebagai kashf (pengungkapan batin) atau mushafahat (tatapan hati terhadap kehadiran ilahi)[374].

Dalam pandangan al-Ghazali, spiritualitas bukanlah suatu pelarian dari dunia (ta'ziz), melainkan pemurnian niat dan pengarahan seluruh aktivitas ke arah Tuhan (ikhlash). Ia mengkritik para filosof yang terlalu rasionalis hingga mengabaikan dimensi ketaatan dan kerinduan batin, tetapi ia juga menentang para sufi yang mengabaikan syariah demi mencapai ekstase mistik. Baginya, syariah adalah pijakan pertama dan terakhir dalam perjalanan spiritual. Tanpa syariah, tasawuf hanyalah ilusi; tanpa tasawuf, syariah menjadi kering dan formalistik[375]. Konsep ini menggambarkan sintesis unik antara fiqh, kalam, dan tariqah tiga pilar yang dalam pemikirannya harus bersatu untuk membentuk manusia seutuhnya. Dalam Ihya', ia menyusun empat puluh kitab yang terbagi dalam empat bagian besar: 'ibadat (ritual), muamalat (hubungan sosial), mufasidat al-qulub (penyakit hati), dan munjiyat al-qulub (keselamatan hati) sebuah arsitektur intelektual yang secara implisit menyatakan bahwa penyembuhan diri spiritual harus mencakup dimensi vertikal (manusia-Tuhan) dan horizontal (manusia-manusia)[376].

Pada tingkat epistemologis, al-Ghazali menegaskan bahwa pengetahuan tentang Tuhan tidak bisa dicapai semata-mata melalui logika atau indra, melainkan melalui "cahaya hati" (nur al-qalb) yang dianugerahkan oleh Allah. Dalam Mishkat al-Anwar (Niche of Lights), ia mengembangkan metafora teologis cahaya (nur) yang terinspirasi dari Ayat al-Nur (QS. 24:35), yang menggambarkan hati sebagai pelita yang diterangi oleh cahaya ilahi, menyerupai sebuah

gua dengan lubang yang memantulkan cahaya melalui kaca yang berkilau seperti bintang[377]. Pemikiran ini menunjukkan bahwa pengetahuan spiritual yang ia sebut sebagai ‘ilm ladunni (pengetahuan dari sisi Tuhan) adalah hasil dari pengalaman langsung, bukan deduksi rasional. Dalam hal ini, al-Ghazali mengantisipasi epistemologi fenomenologis modern tentang “pengetahuan melalui pengalaman langsung” yang kelak dikembangkan oleh para filsuf Barat seperti William James dan Rudolf Otto, meskipun berangkat dari fondasi teistik yang jauh lebih kuat[378].

Transformasi spiritual menurut al-Ghazali juga menuntut kritik terhadap egosentrisitas dan keterikatan material dua penyakit utama yang menghalangi manusia dari penglihatan batin (basirah). Ia mengajukan konsep muraqabah (pengawasan diri terhadap Allah), muhasabah (evaluasi diri), dan tawakkul (penyerahan total kepada Allah) sebagai terapi spiritual yang sistematis. Dalam praktiknya, ketiga prinsip ini membentuk siklus penyucian diri yang berkesinambungan, di mana seorang hamba secara konstan menilai motivasi, niat, dan tindakannya di hadapan Allah, dengan keyakinan bahwa “Allah bersama mereka yang sabar dan mereka yang berbuat baik” (QS. 16:128)[379]. Pendekatan ini tidak hanya bersifat individual, tetapi juga sosial; sebab, orang yang telah mencapai ketenangan hati (sakīnah) akan menjadi sumber ketenangan dan keadilan dalam masyarakat[380].

Dalam konteks kontemporer, pemikiran spiritual al-Ghazali menawarkan kerangka yang relevan untuk mengatasi krisis identitas, alienasi modern, dan sekularisasi ekstrem. Di tengah arus

globalisasi yang menekankan produktivitas, konsumsi, dan kecepatan, gagasan al-Ghazali tentang hati sebagai pusat kesadaran spiritual mengundang manusia modern untuk berhenti sejenak, merenung, dan mempertanyakan tujuan eksistensialnya. Ia tidak menolak ilmu pengetahuan atau rasionalitas; sebaliknya, dalam karyanya Tahafut al-Falasifah, ia justru menggunakan alat logika Aristotelian untuk membuktikan batas-batas filsafat dalam menjawab pertanyaan metafisik[381]. Ia menegaskan bahwa pemahaman tertinggi tentang realitas harus melampaui logika dan sampai pada dhawq (pengecapan spiritual) suatu pengalaman langsung yang tidak bisa diungkapkan dengan kata-kata, hanya bisa dirasakan oleh jiwa yang telah disucikan[382].

Perspektif spiritual al-Ghazali bukan hanya doktrin teologis, tetapi proyek pembebasan diri dari belenggu ilusi baik ilusi rasionalisme ekstrem maupun hedonisme duniawi. Ia mengajukan jalan tengah (al-sirat al-mustaqim) yang menyeimbangkan antara kewajiban syariah dan kerinduan mistik, antara tindakan sosial dan perenungan batin. Dalam pandangannya, manusia sesungguhnya adalah pelancong (sālik) yang sedang menempuh perjalanan pulang ke asalnya Allah dan spiritualitas adalah peta, bekal, dan cahaya dalam perjalanan panjang itu[383].

Analisis manusia dalam karya *Ihya' Ulum al-Din*

Dalam kanon pemikiran Islam, sedikit karya yang menyelami kedalaman psikologi spiritual manusia dengan intensitas dan sistematika sebagaimana Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama) karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 1111 M).

Lebih dari sekadar kompendium hukum atau teologi, Iḥyā' merupakan sebuah proyek epistemologis dan ontologis yang ambisius, yang bertujuan memetakan dan merekayasa ulang lanskap batin manusia. Analisis al-Ghazālī tentang manusia dalam magnum opus-nya ini bukanlah sebuah deskripsi statis, melainkan sebuah narasi dinamis tentang perjalanan (sulūk) jiwa (nafs) dari keadaan teralienasi menuju penyatuan epistemis dengan Yang Mutlak. Kerangka analitiknya berpusat pada dekonstruksi nafsu rendah (nafs ammārah bi al-sū') dan rekontruksi hati (qalb) yang terpurifikasi sebagai locus of divine knowledge, sebuah proses yang mengarah pada theosis (al-ta'alluh) atau menjadi seperti Tuhan dalam sifat-sifat-Nya[384].

Al-Ghazālī memulai analisisnya dengan sebuah antitesis terhadap pandangan manusia yang reductively rational atau purely physical. Bagi beliau, esensi manusia terletak pada qalb sebuah organ spiritual yang halus (laṭīfah) yang menjadi pusat pengetahuan, kesadaran, dan penerimaan ilahi[385]. Qalb inilah yang dalam kondisi suci merupakan cermin yang memantulkan hakikat Ilahi, namun ia mudah terkelabui dan terkarat oleh penyakit-penyakit spiritual (amrāḍ al-qulūb) yang bersumber dari interaksinya dengan dunia indrawi dan dominasi nafsu[386]. Proyek Iḥyā' pada dasarnya adalah sebuah "obat" (ṭibb) atau "disiplin" (riyāḍah) untuk menyembuhkan dan melatih qalb ini. Pembagian struktur Iḥyā' yang terkenal yang terbagi menjadi empat kuarter (rub'): ibadah ('ibādāt), adat kebiasaan ('ādāt), penghancur-diri (muhlikāt), dan penyelamat-diri (munjiyāt) secara keseluruhan merupakan sebuah rencana

pedagogis spiritual yang komprehensif untuk merealisasikan potensi qalb ini[387].

Proses dekonstruksi secara khusus diuraikan dalam kuarter ketiga, Rub‘ al-Muhlikāt (Bagian Hal-Hal yang Merusak). Di sini, al-Ghazālī melakukan sebuah bedah mayat yang teliti terhadap jiwa manusia, mengidentifikasi dan mendiagnosis penyakit-penyakitnya yang paling dalam. Fokusnya adalah pada apa yang dalam terminologi Sufistik disebut sebagai nafs ammārah, yaitu kekuatan psikis yang cenderung pada kejahatan dan kesenangan duniawi yang immediat[388]. Al-Ghazālī tidak serta merta menihilkan nafsu, tetapi menempatkannya dalam hierarki jiwa yang juga mencakup nafs lawwāmah (jiwa yang mencela) dan nafs muṭma’innah (jiwa yang tenang), sebuah klasifikasi yang berakar pada terminologi Al-Qur'an (QS Yūsuf: 53; QS Al-Fajr: 27-30)[389]. Perjuangan spiritual (mujāhadah) adalah upaya untuk menundukkan nafs ammārah dengan bantuan nafs lawwāmah (suara hati kritis) hingga mencapai ketenangan abadi nafs muṭma’innah. Penyakit-penyakit seperti cinta dunia (ḥubb al-dunyā), riya’, ujub, hasad, dan marah dianalisis secara mendalam bukan hanya sebagai dosa moral, tetapi sebagai gangguan epistemologis yang menghalangi qalb dari memperoleh pengetahuan sejati (ma‘rifah)[390].

Setelah dekonstruksi, tahap rekontruksi dimulai, yang terutama terdapat dalam kuarter keempat, Rub‘ al-Munjiyāt (Bagian Hal-Hal yang Menyelamatkan). Rekontruksi ini dilakukan melalui dua pilar utama: ilmu (‘ilm) dan amal (‘amal). Bagi al-Ghazālī, ilmu adalah precondition yang tidak dapat ditawar bagi keselamatan spiritual;

Ilmu yang dimaksud bukanlah pengetahuan spekulatif (al-'ilm al-ḥuṣūlī) semata, melainkan pengetahuan yang terwujud (al-'ilm al-ḥuḍūrī) sebuah pengetahuan yang dialami, dihayati, dan diresapi oleh hati yang telah dimurnikan[391]. Ilmu inilah yang menjadi panduan untuk amal. Amal yang dimaksud adalah pelaksanaan ibadah-ibadah formal ('ibādāt) dengan kualitas batin (asrār) yang benar, disertai dengan pelembagaan akhlak mulia (takhalluq bi akhlāq Allāh) dalam setiap aspek kehidupan sehari-hari ('ādāt)[392]. Kombinasi antara ilmu yang otentik dan amal yang ikhlas inilah yang secara bertahap memoles karat pada qalb, mengembalikannya kepada kondisi primordialnya yang suci, yaitu fiṭrah.

Tujuan akhir dari seluruh perjalanan ini adalah ittiṣāl (ketersambungan) atau wilāyah (kedekatan) dengan Tuhan. Ini bukanlah penyatuan ontologis (ittiḥād atau ḥulūl) yang dianggap bid'ah, melainkan sebuah penyatuan dalam makna kedekatan, pengetahuan, dan cinta. Jiwa yang telah dimurnikan (al-nafs al-zakiyyah) tidak lagi terhalang oleh egonya sendiri; ia menjadi transparan, allowing the divine light to shine through it[393]. Dalam keadaan inilah, seorang hamba mencapai maqam 'ubūdiyyah (penghambaan sempurna) yang merupakan puncak kemanusiaan, karena merefleksikan Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi secara sempurna di dunia[394]. Analisis manusia al-Ghazālī dalam Iḥyā' mencapai klimaksnya: manusia bukanlah entitas yang tetap, tetapi sebuah becoming, sebuah proyek yang harus diselesaikan melalui disiplin spiritual yang ketat untuk kembali kepada Sumbernya, merealisasikan janji Qur'anī dalam Surah Al-Baqarah: 156, "inna

lillāhi wa innā ilayhi rāji'ūn" (sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali)[395].

Jiwa sebagai pusat moralitas manusia

Dalam khazanah pemikiran Islam, konsep jiwa (an-nafs) menempati posisi sentral dalam konstruksi moralitas manusia, sebuah posisi yang jauh melampaui pengertian biologis-material semata. Al-Ghazali, dengan ketajaman analisis filosofis dan kedalaman spiritualnya, menempatkan jiwa bukan sekadar sebagai entitas psikologis, melainkan sebagai locus ontologis di mana pertarungan antara kebaikan (khayr) dan keburukan (syar) berlangsung, serta sebagai fondasi epistemologis bagi seluruh tindakan moral manusia[396]. Jiwa, dalam perspektif Al-Ghazali, merupakan mikrokosmos ('alam shaghir) yang merefleksikan makrokosmos, sebuah medan di mana kehendak bebas manusia diuji dan karakter moralnya dibentuk. Pemahaman tentang moralitas tidak mungkin mencapai keutuhannya tanpa terlebih dahulu menyelami hakikat dan dinamika jiwa.

Al-Ghazali mendefinisikan moralitas sebagai manifestasi eksternal dari kondisi internal jiwa. Suatu tindakan dinilai bermoral bukan semata-mata berdasarkan konsekuensi atau konsensus sosialnya, melainkan terutama berakar pada niat (niyyah) dan keadaan jiwa (hal) yang melahirkannya[397]. Argumen ini membawa kita pada premis fundamental dalam etika Al-Ghazalian: kebaikan tindakan lahiriah bersumber dari kebersihan jiwa, sementara keburukan tindakan bersumber dari penyakit jiwa (amradh al-

qulub). Proyek etika terbesar manusia bukanlah sekadar mematuhi seperangkat aturan eksternal, melainkan suatu usaha penyempurnaan diri (tahdhib al-akhlaq) yang berkelanjutan melalui disiplin penyucian jiwa (tazkiyatun-nafs)[398]. Proses ini bersifat teleologis, bertujuan untuk mengembalikan jiwa kepada fitrah primordialnya yang suci, yang secara intrinsik mengenal dan condong kepada kebenaran dan kebaikan.

Penyucian jiwa ini merupakan suatu perjalanan intropektif yang menuntut pengenalan diri (ma'rifatun-nafs) yang mendalam, sebagaimana diisyaratkan dalam sabda Nabi Muhammad SAW, "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya)[399]. Menurut Al-Ghazali, jiwa manusia adalah suatu entitas yang kompleks, didorong oleh interaksi dan seringkali pertentangan antara tiga kekuatan utama: al-quwwah al-naatiqah (kekuatan rasional, al-'aql), al-quwwah al-ghadabiyyah (kekuatan amarah), dan al-quwwah al-shahwiyyah (kekuatan nafsu)[400]. Moralitas yang seimbang (i'tidal) hanya dapat dicapai ketika kekuatan rasional, yang diterangi oleh wahyu, bertindak sebagai "penunggang" (rākib) yang bijaksana yang mampu mengendalikan dan mengarahkan dua "kuda" lain amarah dan nafsu menuju tujuan-tujuan yang terpuji. Ketidakseimbangan, di mana salah satu kekuatan mendominasi secara berlebihan atau melemah, melahirkan sifat-sifat tercela (al-akhlaq al-madzmumah) seperti kebodohan, pengecut, atau kerakusan[401].

Untuk merealisasikan keadaan seimbang ini, Al-Ghazali merumuskan suatu metodologi spiritual yang sistematis, yang

merupakan sintesis brilian antara disiplin syariat (fiqh al-zahir) dan disiplin hakikat (fiqh al-batin). Praktik-praktik seperti dzikir (mengingat Tuhan) yang kontinyu berfungsi untuk mengalihkan fokus kesadaran dari dunia fenomenal menengah ke Realitas Mutlak, sehingga membebaskan jiwa dari belenggu kelekatan pada hal-hal yang fana[402]. Doa (ṣalāt) tidak hanya dipandang sebagai ritual ibadah, tetapi sebagai latihan disiplin diri yang berirama, yang memadukan gerakan jasmani dengan ketundukan hati, secara bertahap menanamkan sifat khidmat dan ketaatan[403]. Sementara itu, amal shaleh berperan sebagai mekanisme aplikatif dan ujian; ia adalah buah dari jiwa yang disucikan sekaligus media untuk penyucian Menciptakan suatu siklus virtuositas di mana tindakan baik memperkuat kondisi jiwa yang baik, yang pada gilirannya melahirkan lebih banyak tindakan baik[404]. Melalui rangkaian latihan spiritual (riyāḍah an-nafs) yang disengaja dan refleksi mendalam (muhāsabah) inilah sifat-sifat buruk seperti keserakahan (ḥirṣ), kebencian (ḥiqd), dan kemarahan (ghaḍab) dapat diidentifikasi, dikikis, dan akhirnya ditransformasikan menjadi sifat-sifat mulia seperti qana'ah (merasa cukup), mahabbah (cinta), dan ḥilm (kelembutan hati)[405].

Kontribusi Al-Ghazali dalam wacana etika Islam terletak pada penegasannya bahwa jiwa adalah pusat gravitasi moralitas manusia. Pendekatannya yang holistik menolak dikotomi antara hukum eksternal dan pembinaan internal, antara amal lahir dan keadaan batin. Dengan menempatkan tazkiyatun-nafs sebagai prasyarat untuk perilaku etis yang otentik, Al-Ghazali tidak hanya memberikan

peta jalan menuju kesalehan individu tetapi juga merumuskan fondasi bagi sebuah masyarakat yang beradab, di mana keadilan, belas kasih, dan kebijaksanaan bersumber dari kedalaman jiwa-jiwa yang telah disinari oleh cahaya Ilahi. Dalam dunia kontemporer yang sering kali mengalami krisis makna dan fragmentasi moral, ajaran Al-Ghazali tentang jiwa sebagai pusat moralitas tetap relevan sebagai sebuah seruan untuk melakukan introspeksi dan transformasi spiritual yang mendalam[406].

Penyucian jiwa sebagai tujuan kehidupan spiritual

Dalam lanskap intelektual Islam klasik, pemikiran Abu Hamid al-Ghazali menandai sebuah sintesis paradigmatik antara teologi, filsafat, dan tasawuf yang mencapai kematangan sistemik pada abad ke-5 Hijriah. Dalam kerangka ini, eksistensi manusia tidak dipahami sebagai entitas statis, melainkan sebagai proses dinamis yang bersifat teleologis yakni suatu gerak menuju tujuan akhir (telos) yang telah tertanam dalam struktur ontologisnya[407]. Telos tersebut bukan sekadar kebahagiaan duniawi atau pencapaian rasional, tetapi realisasi kesempurnaan jiwa melalui proses *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa), yang menjadi inti dari proyek antropologi spiritual al-Ghazali[408]. Manusia berada dalam kondisi *becoming* yang terus-menerus, di mana nilai eksistensialnya ditentukan oleh keberhasilan atau kegagalannya dalam mengaktualisasikan potensi ruhaniahnya.

Konsepsi *tazkiyat al-nafs* dalam pemikiran al-Ghazali berakar kuat pada fondasi normatif wahyu, khususnya Al-Qur'an, yang menegaskan keberuntungan eksistensial bagi mereka yang

menyucikan jiwa dan kerugian ontologis bagi mereka yang mengotorinya[409]. Dalam hal ini, penyucian jiwa bukan sekadar agenda etis, melainkan merupakan imperatif kosmik yang berkaitan langsung dengan tujuan penciptaan manusia sebagai *ʻabd* (hamba) dan *khalifah* (representasi ilahi di bumi)[410]. Al-Ghazali mengartikulasikan bahwa kegagalan dalam proses ini akan mereduksi manusia ke tingkat eksistensi yang lebih rendah, bahkan melampaui degradasi hewaniah, karena potensi rasional dan spiritualnya tidak terealisasi secara optimal[411].

Dalam karya monumentalnya, Ihya' 'Ulum al-Din, al-Ghazali menyusun kerangka sistematis mengenai struktur jiwa manusia dan mekanisme transformasinya. Jiwa dipahami sebagai arena dialektika antara kecenderungan malakuti (angelik) yang mengarah pada iluminasi ilahi, dan kecenderungan bahimi (hewani) yang ditarik oleh dorongan hawa (*hawā*) serta godaan syaitaniyah[412]. Ketegangan ini menciptakan dinamika eksistensial yang menuntut *mujāhadah* (perjuangan spiritual) dan *riyāḍah* (latihan disipliner) sebagai metode untuk mentransformasikan sifat-sifat tercela (*al-akhlaq al-madhmumah*) menjadi sifat-sifat terpuji (*al-akhlaq al-mahmudah*)[413]. Dalam konteks ini, hawa nafsu tidak direduksi semata pada dorongan sensual, tetapi mencakup seluruh orientasi egoistik yang mengaburkan kesadaran manusia terhadap realitas ilahi.

Secara epistemologis, al-Ghazali menempatkan hati (*qalb*) sebagai pusat pengetahuan intuitif (*maʻrifah*) yang melampaui rasionalitas diskursif. Hati bukan sekadar organ emosional,

melainkan substansi spiritual yang mampu menerima iluminasi kebenaran apabila terbebas dari kekeruhan dosa dan kelalaian[414]. Analogi cermin yang sering digunakan al-Ghazali menggambarkan bahwa hati yang bersih akan memantulkan realitas ilahi secara jernih, sedangkan hati yang kotor akan terhalangi dari cahaya kebenaran[415]. T*azkiyat al-nafs* memiliki dimensi epistemologis yang signifikan: ia bukan hanya proses etis, tetapi juga prasyarat bagi validitas pengetahuan spiritual.

Metodologi al-Ghazali bersifat integratif, menggabungkan dimensi eksoterik (*zahir*) dan esoterik (*batin*) dalam praktik keagamaan. Ibadah formal seperti shalat, puasa, dan zakat tidak dipandang sebagai ritual mekanistik, melainkan sebagai instrumen pedagogis yang dirancang untuk mendisiplinkan jiwa dan menginternalisasi nilai-nilai ilahi[416]. Kehadiran hati (*hudur al-qalb*) dalam ibadah menjadi faktor determinan yang membedakan antara praksis religius yang otentik dan yang sekadar simbolik. Dalam perspektif ini, agama bukan hanya sistem hukum, tetapi juga teknologi spiritual yang berfungsi mentransformasikan kesadaran manusia secara gradual.

Puncak dari perjalanan spiritual ini adalah pencapaian *sa'ādah* (kebahagiaan sejati), yang oleh al-Ghazali dipahami sebagai kondisi ontologis berupa kedekatan eksistensial dengan Tuhan, bukan sekadar keadaan psikologis yang temporer[417]. Konsepsi ini memiliki resonansi dengan gagasan *eudaimonia* dalam filsafat Aristotle, namun melampauinya dengan menempatkan Tuhan sebagai sumber dan tujuan akhir kebahagiaan[418]. Dalam horizon sufistik,

realisasi tertinggi dari *sa'ādah* termanifestasi dalam pengalaman *fanā'* (peleburan diri dalam kehadiran ilahi) dan *baqā'* (keberlangsungan dalam realitas Tuhan), meskipun al-Ghazali sendiri mengartikulasikannya dengan kehati-hatian teologis untuk menghindari implikasi ontologis yang kontroversial[419].

Proyek intelektual al-Ghazali dapat dipahami sebagai upaya rekonstruksi antropologi spiritual yang mengintegrasikan dimensi etika, epistemologi, dan ontologi dalam satu kerangka yang koheren. *Tazkiyat al-nafs* bukan hanya praktik individual, tetapi merupakan jalan epistemik dan eksistensial menuju realisasi diri yang autentik. Dalam konteks modern, pemikiran ini tetap relevan sebagai kritik terhadap reduksionisme materialistik yang mengabaikan dimensi batin manusia, sekaligus menawarkan paradigma alternatif tentang kebahagiaan dan kesempurnaan yang berakar pada transformasi spiritual yang mendalam.

Potensi Spiritual Manusia

Potensi spiritual manusia dalam perspektif kosmologi Islam merupakan sebuah struktur ontologis yang tidak bersifat statis, melainkan dinamis, berlapis, dan teleologis. Dalam kerangka ini, manusia dipahami sebagai entitas yang berada dalam proses *becoming*, yang secara inheren diarahkan menuju telos tertinggi berupa kedekatan eksistensial (*qurb*) dengan Tuhan. Pemikiran Abu Hamid al-Ghazali memberikan fondasi konseptual yang kokoh terhadap gagasan ini, dengan menempatkan manusia sebagai makhluk yang memiliki kapasitas laten untuk mencapai

kesempurnaan spiritual melalui proses transformasi diri yang berkelanjutan[420]. Potensi tersebut bukan hanya kemungkinan pasif, tetapi merupakan energi eksistensial yang menuntut aktualisasi melalui perjuangan epistemologis dan praksis spiritual yang intens. Dalam kerangka ini, potensi spiritual manusia dapat dipahami sebagai hasil interaksi dialektis antara tiga pilar utama: *fitrah* sebagai basis ontologis, *ʻaql* sebagai instrumen epistemologis, dan tasawuf sebagai metodologi transformasi eksistensial.

Fitrah, sebagai fondasi paling primordial, merepresentasikan kondisi asli manusia yang bersifat suci dan selaras dengan kehendak ilahi. Al-Qur'an menegaskan dimensi ini dalam Q.S. Ar-Rūm (30):30, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan di atas fitrah Allah yang tidak mengalami perubahan[421]. Fitrah bukan sekadar kecenderungan moral, tetapi suatu struktur ontologis yang memuat potensi pengenalan terhadap Tuhan (*maʻrifatullah*) dan orientasi intrinsik kepada kebenaran. Dimensi ini diperkuat oleh konsep *al-mīthāq* dalam Q.S. Al-Aʻrāf (7):172, yang menggambarkan perjanjian primordial antara Tuhan dan ruh manusia sebelum keberadaannya di dunia material[422]. Potensi spiritual manusia berakar pada suatu "memori metafisik" yang meniscayakan pencarian kembali terhadap asal-usulnya. Dalam realitas empiris, fitrah ini kerap tertutupi oleh kondisi eksistensial manusia yang terjerat dalam kelalaian (*ghaflah*), dominasi hawa nafsu, dan struktur sosial yang materialistik[423]. Diperlukan mekanisme internal yang mampu mengaktivasi dan memurnikan kembali potensi laten tersebut. Dalam konteks ini, *ʻaql* (akal) berfungsi sebagai instrumen epistemologis yang

memungkinkan manusia untuk membaca dan menafsirkan tanda-tanda Tuhan (*āyāt*) baik dalam kosmos (*āfāq*) maupun dalam dirinya sendiri (*anfus*). Berbeda dengan rasionalitas modern yang cenderung reduksionis, konsep akal dalam epistemologi Islam bersifat integratif, mencakup dimensi rasional, intuitif, dan spiritual[424]. Seruan Al-Qur'an seperti *afalā ta'qilūn* dan *afalā tatafakkarūn* menunjukkan bahwa aktivitas berpikir merupakan bagian integral dari perjalanan spiritual manusia. Dalam hal ini, akal tidak hanya berfungsi sebagai alat analisis logis, tetapi juga sebagai sarana kontemplasi yang menghubungkan manusia dengan realitas transenden. Pemikiran Aristotle tentang rasionalitas sebagai ciri khas manusia memberikan resonansi tertentu, namun dalam Islam, akal tidak berdiri otonom, melainkan berada dalam bimbingan wahyu[425]. Integrasi antara akal dan wahyu inilah yang membentuk kerangka epistemologi yang seimbang, di mana pengetahuan tidak hanya bersifat diskursif, tetapi juga iluminatif.

Meskipun fitrah menyediakan fondasi dan akal memberikan arah, realisasi konkret dari potensi spiritual manusia menemukan bentuknya yang paling sistematis dalam disiplin tasawuf. Tasawuf, sebagai dimensi esoterik Islam, menawarkan metodologi praktis (*minhāj*) untuk melakukan transformasi ontologis melalui proses *tazkiyat al-nafs* dan *sulūk* (perjalanan spiritual)[426]. Dalam tradisi ini, manusia dipandang sebagai subjek yang harus melewati berbagai tahapan (*maqāmāt*) dan mengalami berbagai kondisi spiritual (*aḥwāl*) untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan. Tokoh seperti Al-Qushayri dalam karyanya *Al-Risālah al-Qusyairiyyah* menjelaskan

secara rinci struktur perjalanan ini, mulai dari taubat hingga tawakal[427]. Praktik-praktik seperti *dhikr* (zikir) memainkan peran sentral sebagai teknik spiritual yang berfungsi menstabilkan kesadaran ilahi dalam diri manusia. Dalam tradisi Ibn Arabi, puncak dari perjalanan ini adalah pencapaian *ma'rifah*, yakni pengetahuan langsung yang bersifat intuitif melalui proses *tajallī* (penyingkapan ilahi)[428].

Tasawuf tidak hanya berbicara tentang transformasi individu, tetapi juga tentang realisasi kosmik manusia sebagai cermin dari sifat-sifat ilahi. Dalam perspektif metafisika Islam, manusia adalah *mikrokosmos* (*'ālam ṣaghīr*) yang merefleksikan struktur realitas makrokosmos. Pemikiran Frithjof Schuon menegaskan bahwa manusia memiliki potensi untuk menjadi locus manifestasi sifat-sifat Tuhan melalui penyucian diri yang sempurna[429]. Dalam konteks ini, konsep *al-insān al-kāmil* (manusia sempurna) menjadi ideal normatif dari perjalanan spiritual, di mana individu mencapai harmoni total antara kehendaknya dengan kehendak ilahi[430]. Kondisi ini bukan berarti peleburan ontologis secara literal, tetapi sebuah kesadaran eksistensial yang sepenuhnya tersinari oleh realitas ketuhanan.

Potensi spiritual manusia dalam Islam dapat dipahami sebagai suatu sistem perkembangan ontologis yang komprehensif dan berlapis. Ia berakar pada fitrah sebagai disposisi ilahiah, diarahkan oleh akal yang tercerahkan dalam kerangka wahyu, dan disempurnakan melalui praksis tasawuf yang sistematis. Ketiga elemen ini membentuk suatu sintesis dialektis yang memungkinkan

manusia untuk mentransendensi keterbatasan eksistensialnya dan mencapai realisasi diri yang autentik. Dalam konteks modern yang cenderung materialistik, paradigma ini menawarkan kritik mendalam sekaligus alternatif epistemologis dan ontologis yang menempatkan spiritualitas sebagai pusat dari eksistensi manusia. Realisasi potensi spiritual bukan hanya tujuan individual, tetapi juga merupakan proyek peradaban yang mengarahkan manusia menuju kesempurnaan eksistensialnya sebagai refleksi dari kehendak ilahi[431].

Konsep Fitrah sebagai Potensi Dasar

Definisi fitrah dalam teologi Islam

Dalam kerangka pemikiran Islam kontemporer yang semakin mendalami dimensi ontologis dan epistemologis manusia, konsep fitrah muncul sebagai poros sentral yang tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga psikologis, pendidikan, dan etis. Fitrah, dalam kerangka teologi Islam, bukan sekadar metafora spiritual atau istilah normatif, melainkan realitas eksistensial yang inheren dalam struktur keberadaan manusia sejak penciptaannya. Istilah ini berasal dari akar kata Arab fa-ṭa-ra, yang secara etimologis merujuk pada "membuka", "mengungkap", atau "mencipta dari awal", mengisyaratkan bahwa fitrah adalah ciptaan primordial yang tidak terbentuk dari akumulasi pengalaman, melainkan ditanamkan langsung oleh Allah Swt. pada saat ruh ditiupkan ke dalam tubuh manusia. Konsep ini diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad SAW yang masyhur: "Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah; orang

tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi"[432]. Pernyataan ini bukan hanya menegaskan posisi teologis tentang kesucian awal manusia, tetapi juga menyiratkan kritik terhadap determinisme sosial-budaya, yang kerap mengaburkan hakikat asli manusia.

Dalam konteks teologi, fitrah dikonseptualisasikan sebagai struktur dasar kemanusiaan yang mencakup tiga dimensi utama: ma'rifatullah (pengenalan terhadap Tuhan), al-fithrah al-'adliyyah (kecenderungan terhadap keadilan), dan al-gharīzah al-khairiyyah (naluri kebaikan). Dimensi pertama ma'rifatullah merupakan konsekuensi dari ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa Allah telah mengambil perjanjian dari anak cucu Adam: "Apakah Aku bukan Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Benar, kami menjadi saksi." (Q.S. al-A'rāf: 172). Ayat ini menegaskan adanya dhimma ilāhiyya (perjanjian ilahi) yang mengakar dalam kesadaran kolektif manusia, yang memungkinkan mereka mengenali Tuhan tanpa perlu diajarkan secara eksplisit. Fenomena ini menjadi dasar bagi konsep innate knowledge of God, sebagaimana dielaborasi oleh para tokoh falsafah Islam seperti al-Ghazālī dan Ibn 'Arabī, yang memandang hati (qalb) sebagai organ transendental yang secara alami mampu menerima cahaya ilahi[433].

Fitrah bukan hanya bersifat statis atau biologis, tetapi dinamis dan prosesual. Ia merupakan potensi yang harus dikembangkan melalui pendidikan, refleksi, dan interaksi dengan wahyu. Dalam pandangan pendidik Muslim kontemporer seperti Muhammad al-Attas, pendidikan yang sesuai fitrah adalah pendidikan yang tidak

memaksakan struktur pengetahuan dari luar, tetapi membimbing individu untuk mengaktualisasikan potensi bawaan yang sudah ada. Beliau menyatakan bahwa pendidikan yang tidak berbasis fitrah akan menghasilkan manusia yang teralienasi dari dirinya sendiri dan dari Tuhan, menciptakan crisis of meaning yang menjadi ciri zaman modern[434]. Dalam kerangka ini, fitrah menjadi prinsip desain pedagogis yang utama, di mana kurikulum, metode, dan tujuan pendidikan harus selaras dengan kecenderungan alami manusia untuk mencari kebenaran, keindahan, dan kebaikan.

Kecenderungan fitrah terhadap keadilan dan kebaikan juga memberikan dasar bagi etika Islam yang universal. Berbeda dengan etika deontologis atau utilitarianisme Barat yang sering kali bersifat kontraktual atau instrumental, etika berbasis fitrah melihat moralitas sebagai ekspresi dari keselarasan internal manusia dengan realitas ilahi. Dengan kata lain, berbuat baik bukan semata karena aturan atau konsekuensi, tetapi karena kebaikan itu sendiri selaras dengan struktur batin manusia[435]. Fenomena ini bisa dijelaskan melalui teori moral intuitionism dalam psikologi moral, seperti yang dikemukakan oleh Jonathan Haidt, yang menunjukkan bahwa manusia secara intuitif merespons tindakan moral bahkan sebelum mereka mampu memberikan justifikasi rasional sebuah temuan yang secara mengejutkan selaras dengan pandangan Islam tentang fitrah sebagai "nurani yang fit"[436].

Meskipun fitrah bersifat universal dan inheren, ia rentan terhadap distorsi akibat pengaruh lingkungan, pendidikan yang salah, dan hawa nafsu. Al-Qur’an menyebutkan bahwa hati manusia

bisa berkarat (rusūṣ) akibat dosa dan kelalaian (Q.S. az-Zalzalah: 7–8). Proses ini dapat dipahami sebagai corruption of fitrah, di mana kecenderungan asli untuk mengenal Tuhan dan berbuat baik tertutupi oleh apa yang Ibn Miskawayh sebut sebagai "penyakit jiwa" (amrāḍ al-nafs) seperti dengki, sombong, dan tamak. Tugas utama spiritual yang dalam istilah tasawuf disebut tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) adalah proses restorasi kembali keselarasan dengan fitrah, melalui ibadah, muhasabah (introspeksi), dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu).

Dalam konteks modernitas, di mana relativisme nilai, materialisme, dan sekularisme mendominasi wacana sosial, gagasan fitrah menjadi semakin relevan sebagai tawaran alternatif terhadap dehumanisasi manusia. Ketika rasionalitas instrumental menggerus makna kemanusiaan, konsep fitrah menegaskan bahwa manusia bukan semata produk sejarah atau struktur sosial, melainkan makhluk yang diciptakan dalam ahsan taqwīm (bentuk yang sebaik-baiknya) (Q.S. at-Tīn: 4). Dalam perspektif ini, fitrah menjadi fondasi antropologi Islam yang membentang antara teologi, etika, psikologi, dan pendidikan, menawarkan cara pandang holistik tentang manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi transenden.

Konsep fitrah dalam teologi Islam bukan hanya doktrin metafisik, tetapi kerangka kerja yang kaya bagi pembangunan manusia secara utuh. Ia menegaskan bahwa manusia dilahirkan dengan potensi ilahi yang harus dijaga, dikembangkan, dan direalisasikan. Dalam konteks ilmu pengetahuan kontemporer, ide ini juga mengundang dialog antara iman dan sains antara keimanan terhadap ciptaan Tuhan dan

pemahaman empiris tentang perilaku manusia. Mungkin di masa depan, integrasi antara neurosains, psikologi perkembangan, dan teologi berbasis fitrah akan membuka jalan bagi pemahaman yang lebih mendalam tentang human nature. Tanpa kembali kepada fitrah sebagai pusat kesadaran manusia, segala bentuk pengetahuan tetap akan berada dalam kegelapan eksistensial.

Fitrah sebagai predisposisi tauhid

Dalam wacana teologis dan psikologis Islam, konsep fitrah menempati posisi sentral sebagai fondasi epistemologis bagi keyakinan ketuhanan. Lebih dari sekadar disposisi bawaan, fitrah dipahami sebagai sebuah konstruk metafisis-psikologis yang berfungsi sebagai predisposisi alamiah manusia menuju pengakuan akan keesaan Tuhan (tauhid)[437]. Predisposisi ini bukanlah suatu pengetahuan bawaan yang komplet (‘ilm ḍarūrī), melainkan sebuah kapasitas intrinsik, suatu kecenderungan primordial (asl al-khalq) yang mengarahkan kesadaran manusia untuk mencari, mengenal, dan tunduk kepada Sang Pencipta[438]. Konsep ini menemukan legitimasi otoritatifnya dalam sabda Nabi Muhammad SAW, “Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, kemudian kedua orangtuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi” (HR. Al-Bukhari)[439]. Hadis ini menegaskan bahwa keadaan default eksistensial manusia adalah kondisi kesiapan untuk menerima kebenaran monoteistik, sebelum kemudian dibentuk atau lebih tepatnya, didistorsi oleh faktor-faktor sosial, kultural, dan ideologis dari lingkungannya[440].

Hubungan simbiotik antara fitrah dan tauhid dapat dipahami sebagai hubungan antara potensi dan aktualisasi. Fitrah adalah benih metafisik yang ditanamkan Allah SWT ke dalam setiap jiwa manusia, sebagaimana tersirat dalam firman-Nya, “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), ‘Bukankah Aku ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab, ‘Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi’” (QS. Al-A’raf: 172)[441]. Ayat ini, yang sering disebut sebagai Perjanjian Primordial (mītsāq), mengindikasikan bahwa pengakuan terhadap keesaan Allah (tauḥīd al-rubūbiyyah) telah tertera dalam jiwa manusia pada tingkat pra-eksistensial, menjadikan tauhid sebagai kebenaran yang secara ontologis bersifat self-evident bagi kesadaran manusia yang belum terkontaminasi[442]. Fitrah beroperasi sebagai kompas internal, sebuah gnosis atau pengetahuan intuitif yang mendorong manusia untuk merenungi ciptaan, bertanya tentang asal-usul dan tujuan akhir, dan pada akhirnya sampai pada kesimpulan logis dan spiritual tentang adanya Sang Pencipta Yang Maha Esa[443].

Dari perspektif filsafat agama, konsep fitrah sebagai predisposisi tauhid ini menawarkan suatu jawaban yang unik terhadap pertanyaan universal mengenai asal-usul religiostas dan keyakinan ketuhanan dalam diri manusia. Ia berposisi di antara doktrin tabula rasa kaum empiris-radikal dan doktrin ide bawaan (innate ideas) kaum rasionalis[444]. Fitrah bukanlah ide bawaan yang spesifik, melainkan suatu kecenderungan kognitif dan spiritual yang

memanifestasikan diri melalui tanda-tanda (āyāt) yang terhampar di ufuk alam semesta dan tertanam dalam diri manusia[445]. Proses aktualisasi dari predisposisi ini meniscayakan suatu interaksi dinamis antara wahyu yang turun dari langit (al-waḥy al-samāwī) dan akal yang merenung di bumi. Wahyu berfungsi sebagai pengingat (tadhkirah) dan konfirmasi terhadap apa yang secara implisit telah hadir dalam fitrah, sekaligus membersihkannya dari kabut kelalaian (ghaflah) dan penyimpangan[446]. Dalam kerangka ini, seluruh dakwah para nabi pada hakikatnya bukanlah memperkenalkan suatu kebenaran yang asing, melainkan membangkitkan kembali dan memurnikan kebenaran primordial yang telah terpatri dalam fitrah manusia[447].

Memandang fitrah semata-mata sebagai insting atau kecenderungan biologis belaka adalah suatu reduksionisme yang keliru. Ia merupakan strata kesadaran yang paling mendalam (lubb) dalam diri manusia, tempat di mana resonansi ilahiah bersemayam dan dari mana etika universal dan kesadaran transendental bersumber[448]. Pemahaman ini memiliki implikasi yang mendalam bagi pendidikan, psikologi, dan bahkan sosiologi, karena ia menegaskan bahwa kecenderungan kepada Tuhan dan pencarian makna adalah bagian yang tak terpisahkan dari sifat kemanusiaan itu sendiri. Tantangan terbesar manusia modern bukanlah tidak adanya kecenderungan ini, tetapi terhalangnya akses kepada suara fitrah-nya sendiri oleh deru kebisingan materialisme sekuler yang memutus hubungan manusia dengan yang transenden[449]. Pemulihan hubungan itu dimulai dengan penyadaran kembali

bahwa tauhid adalah pemenuhan tertinggi dari desakan paling otentik dalam jiwa manusia, dan fitrah adalah jalur kembalinya manusia kepada jati dirinya yang paling esensial.

Distorsi fitrah dalam kehidupan manusia

Seiring berjalannya waktu, fitrah manusia sebuah konsep yang merujuk pada disposisi bawaan manusia untuk mengenal dan cenderung kepada Tuhan (Allah) dan kebenaran bisa mengalami distorsi yang signifikan[450]. Distorsi ini bukanlah sebuah penghapusan, melainkan sebuah pengaburan, pembelokan, atau penutupan terhadap potensi primordial ini melalui mekanisme lingkungan, budaya, dan episteme yang hegemonik[451]. Proses kompleks ini dalam wacana keislaman klasik dan kontemporer sering diistilahkan sebagai insijam al-qalb (tertutupnya hati), ghaflah (kelalaian), atau secara lebih populer sebagai "fitrah yang rusak" (al-fitrah al-musammah) dan "fitrah yang teralihkan" (al-fitrah al-munharifah)[452]. Pada tataran ini, manusia, meski secara ontologis tetap membawa cetakan ilahiah tersebut, secara fungsional mulai menjauh dari pengenalan sejati kepada Sang Pencipta dan terjerumus ke dalam labirin kesesatan epistemik, materialisme reduktif, atau sistem nilai yang antitetis dengan tujuan penciptaannya[453].

Secara sosiologis, distorsi fitrah dapat dipahami sebagai produk dari interaksi dinamis antara agensi individu dan struktur masyarakat. Lingkungan sosial-budaya yang sekular-materialistik, yang menempatkan akumulasi kapital dan kepuasan hedonis

sebagai telos tertinggi, secara sistematis membentuk habitus individu yang meminggirkan kesadaran transendental[454]. Melalui apparatus negara, media, dan sistem pendidikan yang sering kali berporos pada paradigma antroposentris, sebuah "hegemoni" (dalam istilah Gramscian) nilai-nilai materialistik dibangun, sehingga jalan kembali kepada fitrah dipersepsikan sebagai sesuatu yang irasional dan primitif[455]. Proses ini tidak terjadi melalui pemaksaan kasar, melainkan melalui internalisasi nilai-nilai yang distortif tersebut hingga dianggap sebagai "kodrat" atau "kebenaran" yang taken for granted[456]. Dalam kerangka ini, distorsi fitrah adalah sebuah konstruksi sosial yang berlapis, dimediasi oleh bahasa, simbol, dan praktik keseharian yang terus-menerus mengukuhkan pandangan dunia yang meminggirkan Yang Mutlak.

Islam, dengan pandangan dunianya yang teosentris, menawarkan sebuah resolusi terhadap kondisi distorsi ini. Tugas fundamental umat manusia (taklif syar'i) adalah untuk melakukan proses ruju' (kembali) dan islah (perbaikan) menuju fitrah mereka yang murni[457]. Proses ini bersifat dinamis dan sepanjang hayat, yang dalam terminologi sufi disebut sebagai al-sair ila Allah (perjalanan menuju Allah). Mekanismenya adalah melalui disiplin pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) dari segala kotoran syahwat dan syubhat, serta peneguhan iman (tafhīm al-īmān) melalui perenungan ayat-ayat kauniyah (alam semesta) dan qauliyah (wahyu)[458]. Wahyu, dalam hal ini Al-Qur'an, berfungsi sebagai al-Dzikr (pengingat) dan al-Furqan (pembeda) yang aktif membangkitkan memori transendental yang tertidur dalam fitrah setiap insan[459]. Sebagaimana dinyatakan dalam

sebuah hadits qudsi, upaya hamba untuk mendekat kepada-Nya akan dibalas dengan limpahan rahmat dan bimbingan ilahi[460]. Kembalinya manusia kepada fitrahnya bukan sekadar sebuah nostalgia romantis untuk keadaan primordial, melainkan sebuah proyek eksistensial yang memerlukan perjuangan intelektual, spiritual, dan sosial untuk mendekonstruksi hegemoni nilai-nilai yang distortif dan merekonstruksi kehidupan yang selaras dengan tawḥīd[461].

Potensi Intelektual Manusia

Akal sebagai instrumen pengetahuan

Akal (al-‘aql), dalam epistemologi Islam, menempati posisi sentral bukan sekadar sebagai organ kognitif biologis, melainkan sebagai instrumen metafisik yang dianugerahkan oleh Sang Pencipta untuk melakukan translasi dan interpretasi terhadap realitas. Potensi ini merupakan diferensia esensial yang membedakan manusia dari entitas ciptaan lainnya, menjadikannya subjek yang mampu menangkap, mengurai, dan membangun pengetahuan melalui proses penalaran yang sistematis dan reflektif[462]. Fungsi akal yang paling fundamental adalah berperan sebagai perantara (wasīlah) antara kesadaran subjektif manusia dan objek-objek pengetahuan yang tersebar di alam semesta, sekaligus sebagai alat untuk mengakses kebenaran wahyu yang termanifestasi dalam teks-teks suci[463]. Dalam konteks ini, akal beroperasi pada dua ranah yang saling melengkapi: sebagai penerima (recipient) pengetahuan melalui observasi empiris dan sebagai penafsir (interpreter) pengetahuan melalui kontemplasi filosofis dan teologis.

Islam, melalui sumber-sumber ajarannya, tidak hanya mengakui tetapi secara aktif mendorong pemanfaatan kapasitas akal secara maksimal. Al-Qur'an secara retoris dan berulang kali menantang manusia untuk mengaktifkan fakultas rasional mereka, merenungi ciptaan, dan menarik inferensi logis yang membimbing pada pengakuan akan Keagungan Ilahi. Seruan untuk melakukan tafakkur (berpikir mendalam), tadabbur (merenungkan), dan ta'aqqul (menggunakan akal) menjadi motif leitmotif dalam narasi keilmuan Islam[464]. Sebagaimana firman-Nya: "Tidakkah mereka memperhatikan tentang bumi, bagaimana Kami menjadikannya subur, dan Kami tumbuhkan padanya segala jenis tumbuh-tumbuhan yang bermanfaat?" (Q.S. As-Sajdah: 27). Ayat ini bukan sekadar ajakan untuk observasi pasif, melainkan sebuah provokasi intelektual untuk melacak sebab-akibat, memahami kompleksitas ekosistem, dan pada akhirnya sampai pada kesadaran tentang Sunnatullāh (hukum-hukum Allah) yang mengatur alam semesta[465]. Alam material diposisikan sebagai "teks terbuka" (open book) yang ayat-ayatnya (āyāt) harus dibaca dan ditafsirkan oleh akal, sejajar dengan tugasnya menafsirkan ayat-ayat qauliyyah (wahyu verbal)[466].

Epistemologi Islam menetapkan parameter yang jelas mengenai otoritas akal. Meski dimuliakan, akal tidak berdiri secara absolut dan otonom terlepas dari wahyu. Ia beroperasi dalam kerangka teosentris yang mengakui adanya ranah transenden yang tidak sepenuhnya dapat dijangkau oleh penalaran manusia yang terbatas. Hubungan antara akal dan wahyu sering digambarkan sebagai hubungan simbiosis mutualistik[467]. Wahyu memberikan panduan normatif, prinsip-prinsip dasar, dan kebenaran metafisik yang

berfungsi sebagai peta penuntun bagi akal. Sementara itu, akal bertugas untuk memahami, mengelaborasi, menerapkan, dan mempertahankan kebenaran wahyu tersebut dalam konteks ruang dan waktu yang selalu berubah. Dialektika ini mencegah jatuhnya akal ke dalam kubangan skeptisisme radikal di satu sisi, dan dogmatisme buta di sisi lain[468]. Akal yang tidak dibimbing oleh wahyu, dalam pemikiran Islam, dianggap rentan terhadap kesesatan karena keterbatasan persepsinya dan kecenderungannya untuk tunduk pada hawa nafsu.

Potensi intelektual manusia mencapai puncaknya ketika akal digunakan secara integratif, menjembatani epistemologi bayani (tekstual), burhani (demonstratif-rasional), dan irfani (intuitif-gnosis)[469]. Instrumen ini bukan hanya untuk menguasai sains empiris tetapi juga untuk mencapai ma'rifah (pengetahuan yang mendalam dan transformatif) tentang Sang Pemberi Akal. Akal merupakan karunia terdalam yang memampukan manusia untuk memenuhi mandat kekhalifahan (istikhlāf) di muka bumi untuk mengetahui, mengelola, dan memakmurkan alam dengan penuh hikmah dan kebenaran, yang kesemuanya merupakan bentuk ibadah intelektual yang paling luhur[470].

Aktivitas berpikir sebagai ibadah intelektual

Dalam kosmologi Islam, aktivitas berpikir (tafakkur, tadabbur, ta'aqqul) ditransendensikan dari sekadar operasi kognitif biologis menuju sebuah laku spiritual yang bernilai tinggi dan bermuatan teologis. Islam tidak mengenal dikotomi antara akal (al-'aql) dan wahyu (al-wahy), melainkan memposisikannya sebagai dua sumber

epistemologi yang saling berkelindan dan mengonfirmasi untuk mengantarkan manusia pada pengenalan (ma'rifah) akan Tuhan dan ciptaan-Nya[471]. Konsekuensinya, setiap upaya intelektual yang dilakukan dengan niat mencari kebenaran (al-haqq) dan dalam kerangka memahami tanda-tanda (ayat) Tuhan di alam semesta (afaq) dan dalam diri manusia (anfus), secara esensial merupakan manifestasi dari ibadah[472]. Ibadah dalam konteks ini bukanlah ritual yang terfragmentasi, melainkan sebuah keadaan kesadaran holistik di mana seluruh potensi manusia, termasuk rasio, dikerahkan untuk tunduk dan mendekatkan diri (taqarrub) kepada Sang Pencipta.

Pijakan normatif dari pandangan ini tertanam kuat dalam sumber-sumber primer Islam. Al-Qur'an, dengan gaya bahasa yang repetitif dan imperatif, secara konstan memerintahkan manusia untuk memikirkan penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, keanekaragaman bahasa dan warna kulit, serta fenomena alam lainnya[473]. Seruan "afala ta'qilun" (apakah kamu tidak berpikir?), "afala tatadabbarun" (apakah kamu tidak merenungkan?), dan "la'allakum tatafakkarun" (supaya kamu memikirkan) bukan sekadar anjuran, melainkan sebuah panggilan ilahiyah untuk terlibat dalam pembacaan atas 'teks' alam yang terbentang (al-kaun) secara paralel dengan pembacaan atas teks wahyu yang terturun (al-Qur'an)[474]. Hadis Nabi Muhammad SAW juga mengafirmasi nilai ini, sebagaimana sabdanya, "Keutamaan seorang 'alim (ilmuwan) atas seorang 'abid (ahli ibadah ritual) adalah seperti keutamaanku atas orang yang paling rendah di antara kalian."[475]. Sabda ini secara jelas menempatkan para pemikir dan

ilmuwan pada posisi yang mulia, bukan karena produk pengetahuannya semata, tetapi karena proses intelektual yang dilakukannya adalah bentuk pengabdian yang paling substantif.

Secara historis, tradisi keilmuan Islam klasik merupakan kristalisasi nyata dari konsep ibadah intelektual ini. Para filsuf seperti Ibn Sina (Avicenna) dan al-Farabi, meski banyak bersandar pada logika Aristotelian, memulai dan mengakhiri pemikiran mereka dengan kerangka teistik Islam[476]. Bagi mereka, filsafat adalah jalan untuk menyempurnakan jiwa dan mencapai kebahagiaan sejati melalui pengetahuan tentang Wujud yang Necessary (wajib al-wujud). Demikian pula, para ilmuwan seperti Ibn al-Haytham (Alhazen) dalam optik atau al-Biruni dalam geodesi dan astronomi, melihat penelitian empiris mereka sebagai upaya untuk mengungkap hikmah (kebijaksanaan) dan 'i'jaz (keteraturan yang mengagumkan) yang Tuhan tanamkan dalam alam semesta[477]. Aktivitas laboratorium dan observatorium mereka, dalam perspektif ini, tidak berbeda nilai spiritualnya dengan seorang sufi yang berzikir di mihrab; keduanya adalah bentuk penyembahan, hanya medium dan metodenya yang berbeda.

Berpikir sebagai ibadah intelektual mengandung beberapa implikasi mendalam. Pertama, ia mensyaratkan niat (niyyah) yang ikhlas semata-mata karena Tuhan, sehingga menghindarkan ilmu dari kesombongan intelektual (intellectual arrogance). Kedua, ia membawa tanggung jawab etis (amanah al-'ilm), di mana pengetahuan yang diperoleh harus digunakan untuk kemaslahatan umat manusia dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai ilahiyah[478].

Ketiga, ia menciptakan integrasi keilmuan, di mana tidak ada disiplin ilmu yang benar-benar sekular; semua cabang pengetahuan, selama ia mengungkap kebenaran, pada akhirnya akan bermuara pada pengakuan akan Keagungan Penciptanya. Aktivitas berpikir bukanlah akhir dalam dirinya sendiri, melainkan sebuah sarana transendensi sebuah jihad intelektual yang merupakan puncak dari penghambaan manusia.

Pengetahuan sebagai sarana mendekatkan diri kepada Tuhan

Dalam wacana intelektual Islam, konsep pengetahuan ('ilm) melampaui pengertian epistemologi sekuler yang membatasi dirinya pada akuisisi data dan pemahaman fenomenologis semata. Pengetahuan, dalam kerangka teleologi Islam, merupakan suatu jalan (sabil) atau sarana (wasilah) yang fundamental bagi perjalanan ruhani (al-suluk al-ruhi) manusia menuju Sang Pencipta. Proses ini bukanlah sekadar akumulasi kognitif pasif, tetapi merupakan sebuah disiplin aktif yang mengintegrasikan intelek ('aql), hati (qalb), dan amal ('amal), sehingga mengubah si pencari ilmu (talib al-'ilm) menjadi lebih dari sekadar sarjana ia menjadi seorang yang sadar ('arif). Al-Qur'an dengan tegas mengafirmasi posisi sentral ini, sebagaimana firman-Nya, "...niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat..." (Qs. Al-Mujadilah: 11)[479]. Elevasi "derajat" di sini ditafsirkan secara multidimensi, mencakup baik keunggulan intelektual maupun, yang lebih penting, kedekatan spiritual (qurbah) di hadirat Ilahi[480].

Niat (niyyah) yang benar merupakan prasyarat epistemologis yang menentukan ontologi pengetahuan itu sendiri dan arah teleologisnya. Dalam kerangka ini, pengetahuan yang diperoleh dengan niat yang ikhlas semata-mata untuk mencari ridha Allah dan untuk memahami tanda-tanda (ayat) kekuasaan-Nya, mengalami transformasi metafisis dari being a collection of facts menjadi becoming a means of grace. Hadis Nabi Muhammad SAW yang masyhur menegaskan, "Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya..." (HR. Al-Bukhari dan Muslim)[481], memberikan implikasi yang dalam terhadap aktivitas keilmuan. Sebuah persamaan matematika yang rumit, sebuah teori fisika kuantum, atau sebuah kajian filologis atas naskah kuno, jika diniatkan untuk mengungkap keteraturan dan keagungan ciptaan Allah, secara esensial adalah sebuah bentuk ibadah (ibadah) dan dzikir[482]. Pemisahan dikotomis antara ilmu agama (al-'ulum al-naqliyyah) dan ilmu dunia (al-'ulum al-'aqliyyah) menjadi luruh, karena semua bidang pengetahuan yang sahih pada akhirnya bermuara pada kebenaran transenden yang satu (al-Haqq)[483].

Mekanisme bagaimana pengetahuan berfungsi sebagai sarana pendekatan kepada Tuhan dapat dipetakan melalui tiga objek kontemplasi utama: agama (al-din), alam semesta (al-kawn), dan diri sendiri (al-nafs). Pertama, pengetahuan mendalam tentang agama melalui studi teologi (kalam), hukum (fiqh), dan tasawuf (tazkiyat al-nafs) memberikan peta jalan (shirat al-mustaqim) yang jelas untuk hidup yang selaras dengan kehendak Ilahi. Ia adalah cahaya (nur) yang menerangi jalan tersebut[484]. Kedua, pengetahuan tentang

alam semesta, yang mencakup sains modern, adalah upaya membaca "ayat-ayat kauniyah" Allah. Setiap penemuan tentang kompleksitas DNA, keteraturan hukum gravitasi, atau keindahan fraktal dalam matematika, adalah sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, "...Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah benar..." (Qs. Fussilat: 53)[485]. Proses inquiry ilmiah yang jujur dan reflektif dengan sendirinya menjadi perjalanan dari yang plural (al-kathrah) menuju yang singular (al-wahdah), dari ciptaan (al-khalq) menuju Sang Pencipta (al-Khaliq)[486].

Ketiga, pengetahuan tentang diri sendiri (ma'rifat al-nafs) merupakan sarana yang paling intim dan langsung. Sabda Nabi, "Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya"[487], meskipun status hadisnya diperdebatkan, merangkum sebuah prinsip filosofis yang mendalam. Psikologi, neurosains, dan introspeksi spiritual (muhasabah) adalah alat-alat untuk mengarungi lautan diri sebuah mikrokosmos yang memantapkan makrokosmos. Kesadaran akan kompleksitas, kelemahan, dan potensi diri manusia membawa pada kerendahan hati (tawadu') dan ketergantungan mutlak (tawakkul) kepada Allah, yang merupakan inti dari pendekatan diri kepada-Nya[488].

Pada akhirnya, pengetahuan yang menjadi sarana taqarrub ila Allah adalah pengetahuan yang terinternalisasi dan teraktualisasi. Ia bukan untuk dibanggakan (ujub), tetapi untuk diamalkan, karena amal adalah buah dari ilmu yang sejati. Integrasi ini melahirkan

kesadaran spiritual (al-wujdan al-ruhani) yang lebih tinggi, di mana seorang ilmuwan tidak hanya mengetahui (ya'lam) tentang Tuhan, tetapi mengalami (yujid) kehadiran-Nya dalam setiap partikel pengetahuan yang diperolehnya. Inilah puncak dari epistemologi Islam, di mana pencarian kebenaran (al-haqq) dan pencarian Sang Maha Benar (al-Haqq) menyatu dalam sebuah sinergi yang mengangkat martabat manusia dan memenuhi tujuan penciptaannya[489].

Potensi Spiritual dalam Perspektif Tasawuf

Tahapan perkembangan spiritual manusia

Potensi spiritual manusia, dalam perspektif disiplin ilmu tasawuf, bukanlah sekadar disposisi pasif melainkan sebuah dynamis atau daya gerak ilahiah yang inheren dalam struktur ontologis manusia. Potensi ini, yang sering dirujuk sebagai al-qalb (hati nurani) atau al-lathifah al-rabbaniyyah (subtilitas ketuhanan), merupakan benih kesadaran transendental yang menuntut aktualisasi melalui disiplin spiritual yang sistematis[490]. Tasawuf, sebagai sains tentang penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), memetakan perjalanan evolusi kesadaran ini dari keadaan teralienasi oleh dunia fenomenal (al-ghaflah) menuju penyatuan intuitif dengan Realitas Mutlak (al-tawḥīd)[491]. Perkembangan ini bukanlah linier dan mekanis, melainkan organik dan transformatif, melibatkan dekonstruksi ego (nafs) dan rekonstruksi diri dalam cahaya Ilahi[492]. Fondasi teoritisnya bersandar pada doktrin bahwa manusia membawa cetakan ilahiah (fitrah) sebagaimana termaktub dalam Quran, “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah

Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu" (Q.S. Ar-Rūm: 30), yang menjadi kompas metafisik bagi seluruh perjalanan spiritual[493].

Perjalanan spiritual manusia dalam literatur tasawuf klasik dikonseptualisasikan sebagai sebuah sulūk, yakni sebuah ekspedisi sistematis melalui serangkaian stasiun (maqāmāt) dan keadaan spiritual (aḥwāl)[494]. Maqāmāt merupakan tahapan yang dicapai melalui usaha dan disiplin (mujāhadah) murid (sālik), sementara aḥwāl adalah anugerah keadaan spiritual (mawāhib) yang dititipkan Tuhan ke dalam hati[495]. Skema perkembangan ini, meski memiliki variasi terminologi di antara berbagai ordo sufi (ṭuruq), pada intinya merepresentasikan proses psiko-spiritual yang komprehensif.

Tahap inisial dimulai dengan al-tawbah (pertobatan), sebuah kesadaran mendalam akan keterpisahan eksistensial dari Sumbernya dan komitmen total untuk kembali. Ini adalah momen kebangkitan spiritual dimana individu menyadari belenggu nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang menyuruh pada kejahatan)[496]. Tahap ini diikuti oleh al-zuhd (asketisme), yang bukan berarti penolakan terhadap dunia secara misantropis, melainkan pelepasan ketergantungan psikologis pada hal-hal yang fana untuk memfokuskan orientasi pada yang Kekal[497]. Setelahnya, sang sālik memasuki tahap al-ṣabr (kesabaran), ketabahan spiritual dalam menghadapi cobaan dan godaan, yang memurnikan niat dari segala bentuk kepentingan duniawi[498]. Tahap inti dari perjalanan ini adalah al-tawakkul (berserah diri kepada Tuhan), yaitu keadaan dimana seorang hamba, setelah melakukan segala ikhtiar lahiriah, menyerahkan seluruh hasilnya kepada kehendak Ilahi dengan penuh

kepasrahan[499]. Puncak dari maqāmāt sering kali dikatakan sebagai al-ridā (kerelaan), yaitu kondisi dimana sang salik tidak lagi membedakan antara kenikmatan dan cobaan, menerima segala ketetapan Tuhan dengan rasa syukur yang mendalam[500]. Sepanjang perjalanan ini, praktik-praktik seperti dhikr (pengingatan berulang terhadap Nama-nama Tuhan) berfungsi sebagai alat psiko-teknologi untuk menjernihkan hati (taṣfiyah al-qalb) dan memusatkan kesadaran[501]. Hadis Nabi Muhammad SAW menjadi pedoman, "Hendaklah lidahmu selalu basah karena berdzikir kepada Allah" (H.R. al-Tirmidzi), yang menegaskan dzikir sebagai napas spiritual seorang penempuh jalan[502].

Perkembangan ini mencapai kulminasinya dalam keadaan al-fanā' (peleburan diri) dan al-baqā' (kekal dalam Tuhan). Al-fanā' bukanlah annihilasi ontologis, melainkan peleburan atribut-atribut egoistik (ṣifāt bashariyyah) sehingga yang tersisa hanya kesadaran akan Kehadiran Ilahi[503]. Ini diikuti oleh al-baqā', di mana sang hamba "hidup" dan bertindak sepenuhnya melalui Sifat-Sifat Ilahi (ṣifāt ilāhiyyah)[504]. Tahapan akhir ini merepresentasikan aktualisasi penuh dari potensi spiritual manusia, merealisasikan makna dari ucapan sufi besar, "Aku adalah sebuah rahasia, Aku adalah rahasia dari rahasia," sebuah pengakuan tentang identitas terdalam yang bersumber dari Yang Maha Kuasa[505].

Perjalanan menuju kesempurnaan spiritual

Dalam khazanah intelektual Islam, tasawuf bukanlah sekadar tradisi mistik yang eksistensial atau emosional, melainkan sebuah sistem epistemologi dan ontologi yang kaya, yang menawarkan

kerangka menyeluruh untuk memahami perjalanan manusia menuju realitas ilahi. Perjalanan spiritual ini dalam terminologi sufistik dikenal sebagai suluk bukanlah lintasan linier, melainkan spiral ontogenetik yang mencerminkan proses dekonstruksi identitas egoik dan re-konstruksi identitas ilahiyah[506]. Tujuan utama dari suluk ialah pembebasan jiwa (tazkiyat al-nafs) dari dominasi hawa nafsu dan godaan material dunia, guna memungkinkan hati (qalb) mencapai kondisi safi (murni), yang menjadi sarana untuk ma'rifatullah pengenalan langsung terhadap hakikat Tuhan[507]. Pemurnian ini bukanlah pencapaian psikologis belaka, melainkan transmutasi eksistensial yang mengubah dasar metafisik keberadaan individu dari kulliyyat al-ana (totalitas diri sendiri) menuju kulliyyat al-haqq (keseluruhan Kebenaran Ilahi)[508].

Proses suluk digambarkan secara sistematis oleh para sufi klasik sebagai perjalanan melalui maqamat tingkatan-tingkatan spiritual yang masing-masing mengandung ujian, latihan, dan transformasi. Di antara maqamat yang paling sering diuraikan adalah tawbah (pertobatan), zuhd (zuhud atau keterlepasan), faqar (kerendahan hati), sabr (kesabaran), tawakkul (penyerahan diri), dan mahabbah (cinta ilahi)[509]. Setiap maqam bukan hanya status moral, tetapi juga dimensi ontologis yang memperhalus persepsi spiritual dan memperdalam kapasitas dhawq rasa langsung terhadap kehadiran ilahi[510]. Dalam perspektif Ibn 'Arabi, maqamat ini bukanlah sekadar pencapaian manusia yang pasif, melainkan ruang dialog eksistensial antara 'abd (hamba) dan Rabb (Tuhan), di mana setiap langkah maju merupakan respons atas panggilan ilahi yang tak pernah putus[511].

Puncak dari perjalanan ini bukanlah kekuasaan, status, atau bahkan pengetahuan, melainkan fana' kehilangan diri dalam Tuhan. Fana' bukanlah konsep nihilistik, melainkan pengalaman metaphysical collapse dari identitas sendiri yang digantikan oleh baqa' kelestarian dalam dan melalui Tuhan[512]. Dalam kondisi fana', subjek tidak lagi memandang Tuhan sebagai objek, karena batas antara pengamat dan yang diamati runtuh; di sini terwujud wahdat al-wujud (kesatuan wujud), tidak sebagai doktrin teologis yang statis, tetapi sebagai fenomena langsung dari kesadaran mistik[513]. Al-Junaid, yang sering dianggap sebagai tokoh yang menyeimbangkan antara syariat dan hakikat, menekankan bahwa fana' bukanlah penghapusan hukum syariat, melainkan penghancuran tirani nafsu yang memungkinkan hukum ilahi dijalankan secara sempurna dalam setiap gerak dan diam[514].

Di dalam tradisi Islam, perjalanan spiritual ini tidak berada di luar wahyu, melainkan berakar pada Al-Quran dan Sunnah. Perjalanan mi'raj Nabi Muhammad SAW, baik secara spiritual maupun fisik, menjadi metafora paling kuat bagi proses suluk: dari dar al-nuzul (dunia turunnya) menuju dar al-ma'rifah (dunia pengetahuan ilahi), melintasi al-barzakh (wilayah antara), dan mencapai sijjīn hingga 'illiyīn, akhirnya menembus hijab-cahaya menuju liqa' Allah (pertemuan dengan Tuhan)[515]. Al-Quran menyatakan: "Dan Dialah yang bersama kamu di mana saja kamu berada" (QS. Al-Hadid: 4), mengisyaratkan bahwa tujuan suluk bukan mencari Tuhan di luar, tetapi membuka tirai yang menghalangi kesadaran akan kehadiran-Nya yang senantiasa dekat[516]. Dalam hadis qudsi, Tuhan berfirman: "Aku adalah seperti prasangka hamba-Ku terhadap-Ku", yang

mengisyaratkan bahwa transformasi spiritual dimulai dari perubahan dalam pemahaman diri dan hubungannya dengan Yang Mutlak[517].

Dalam konteks kontemporer, perjalanan suluk perlu dipahami kembali sebagai respons kritis terhadap krisis identitas modern, di mana manusia terperangkap dalam alienasi, fragmentasi, dan nihilisme spiritual[518]. Tasawuf, dengan fokusnya pada tazkiyat al-nafs dan ma'rifah, menawarkan paradigma alternatif bagi psikologi transendental yang tidak hanya menangani gejala patologis, tetapi juga memulihkan relasi eksistensial manusia dengan realitas terdalamnya[519]. Dalam hal ini, tasawuf bukanlah pelarian dari dunia, tetapi justru jalan untuk memahami dunia dalam terang kebenaran Ilahi sebagaimana dikatakan oleh Rumi: "Jangan tinggalkan dunia, tetapi tinggalkan nafsumu di dalamnya"[520].

Perjalanan menuju kesempurnaan spiritual bukanlah proses individualistik yang terisolasi dari realitas sosial, melainkan sebuah misi kosmik: transformasi diri yang pada akhirnya bertujuan untuk khilafatullah fi al-ardh khalifah Tuhan di muka bumi yang memancarkan keadilan, kasih sayang, dan cahaya ilahi ke dalam tatanan sosial[521]. Di titik ini, fana' dan baqa' tidak hanya dimensi pribadi, tetapi juga modal sosial-transformatif untuk dunia yang semakin membutuhkan jiwa-jiwa yang tersucikan dan hati-hati yang menyala oleh cinta ilahi[522].

Transformasi batin manusia

Dalam diskursus tasawuf, transformasi batin (ṭahdhīb al-akhlāq wa tazkiyat al-nafs) bukan sekadar konsep etis-filosofis, melainkan

merupakan suatu proyek ontologis yang berfokus pada rekonfigurasi radikal pusat kesadaran manusia. Proses ini berintikan pelepasan diri dari determinasi nafs ammārah bi al-sū' (jiwa yang selalu mendorong pada keburukan) dan aktualisasi potensi ketuhanan (al-quwwah al-qudsiyyah) yang laten dalam diri manusia, yang dalam literatur sufi sering dirujuk sebagai al-qalb atau sirr (rahasia terdalam)[523]. Tujuan akhirnya adalah terealisasinya ma'rifat, suatu pengetahuan intuitif-transendental tentang Tuhan yang menjadi landasan bagi hubungan yang otentik dan murni (ikhlāṣ) dengan-Nya[524].

Transformasi ini diawali dengan fase al-muhāsabah (introspeksi) dan al-murāqabah (penjagaan kesadaran terus-menerus), sebuah disiplin rigor untuk mengamati, mengidentifikasi, dan mengkategorikan setiap kecenderungan psiko-spiritual yang muncul[525]. Sifat-sifat tercela seperti keserakahan (ḥirṣ), kebencian (ḥiqd), dan keterikatan duniawi (ṭūl al-amal) bukan dilihat sebagai kesalahan moral biasa, melainkan sebagai gejala dari suatu patologi spiritual yang berakar pada kealpaan (ghaflah) terhadap Realitas Mutlak[526]. Proses penyucian (tazkiyah) dari ini semua sangatlah esensial, sebagaimana firman Allah SWT: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." (Q.S. Asy-Syams: 9-10)[527]. Ayat ini menegaskan bahwa keselamatan eksistensial manusia bergantung pada proyek penyucian jiwa ini.

Melalui rangkaian riyāḍah (latihan spiritual) yang tekun di bawah bimbingan seorang mursyid yang kredibel, seorang sālik (pejalan

spiritual) secara bertahap mentransmutasi sifat-sifat rendah tersebut menjadi sifat-sifat terpuji (makārim al-akhlāq). Kebencian diganti dengan kasih sayang universal (raḥmah), keserakahan dengan kemurahan hati (īthār), dan kecintaan pada dunia dengan keterarahan pada yang abadi (zuhd)[528]. Proses ini melibatkan dekonstruksi ego (tajrīd) dan pembangunan ulang kesadaran di sekitar pusat yang baru, yakni Tuhan[529]. Inilah makna terdalam dari sabda Nabi Muhammad SAW: "Perbaikilah dirimu, niscaya kamu akan memperbaiki manusia." (H.R. Al-Baihaqi)[530]. Memperbaiki diri (iṣlāḥ al-nafs) adalah precondition bagi transformasi sosial yang lebih luas.

Puncak dari perjalanan ini adalah pencapaian kedamaian batin (ṭum'anīnat al-qalb) yang bukan bersifat psikologis-sementara, melainkan suatu keadaan stabil (stabilitas maqām) yang disebut nafs mutma'innah (jiwa yang tenang)[531]. Pada maqam ini, jiwa telah mencapai tingkat penyucian sedemikian rupa sehingga ia dipanggil oleh Tuhan, "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya." (Q.S. Al-Fajr: 27-28)[532]. Hubungan dengan Tuhan tidak lagi bersifat transaksional (mengharap surga, takut neraka), melainkan telah bertransformasi menjadi hubungan yang murni, didasari oleh cinta (maḥabbah) dan kerinduan untuk menyaksikan Keindahan dan Keagungan-Nya (shauq wa mushāhadah)[533]. Transformasi batin dalam tasawuf pada hakikatnya adalah proses panjang manusia kembali kepada fitrah primordialnya (al-fiṭrah al-salīmah), menyelaraskan kehendak individualnya dengan Kehendak Ilahi, dan dalam proses itu,

menemukan kedamaian sejati yang melampaui segala bentuk kedamaian duniawi[534].

Konsep Insan Kamil menurut Ibn Arabi

Insan kamil sebagai refleksi sifat-sifat ilahi

Dalam wacana metafisika sufi, konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) yang dirumuskan oleh Muhyiddin Ibn Arabi (1165-1240 M) menempati posisi sentral sebagai puncak dari perjalanan spiritual manusia dan kristalisasi dari ontologi wahdat al-wujud (kesatuan wujud). Konsep ini bukan sekadar gambaran etis tentang manusia baik, melainkan sebuah doktrin kosmologis yang sophisticated tentang peran ontologis manusia dalam hierarki penciptaan. Insan Kamil, menurut Ibn Arabi, adalah mikrokosmos (‘alam shaghir) yang memantulkan seluruh realitas makrokosmos (‘alam kabir), sekaligus menjadi perwujudan sempurna dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi (tajalli al-asma’ wa al-sifat)[535]. Pencapaiannya merupakan realisasi penuh dari potensi latensi ilahiah (qudra kamila) yang dibawa setiap manusia sejak dalam bentuk primordialnya (fitrah).

Pada tataran yang lebih mendalam, Insan Kamil berfungsi sebagai cermin sempurna yang memantulkan Sifat-sifat Ilahi ke alam ciptaan. Ibn Arabi menjelaskan bahwa Tuhan, dalam kekayaan dan kemutlakan-Nya, ingin dikenal. Keinginan untuk dikenal ini terwujud melalui proses penciptaan, di mana alam semesta menjadi medium untuk menyatakan Diri-Nya (tajalli)[536]. Manusia, dengan struktur psycho-spiritualnya yang unik, diciptakan menurut "Bentuk" Tuhan

(‘ala surah al-Rahman), sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis. Ibn Arabi menafsirkan bahwa "Bentuk" ini merujuk pada kapasitas manusia untuk menampung dan memanifestasikan seluruh spektrum Nama-nama Tuhan, dari Yang Maha Perkasa (al-Jabbar) hingga Yang Maha Penyayang (al-Rahim)[537]. Insan Kamil adalah individu yang telah membersihkan cermin hatinya (qalb) dari karat ego (nafs) dan dunia material, sehingga mampu memantulkan cahaya Ilahi dengan kejernihan yang sempurna, tanpa distorsi.

Proses menjadi Insan Kamil adalah perjalanan penyempurnaan diri yang berkelanjutan (takammul) melalui pengetahuan diri (ma’rifat al-nafs) yang pada akhirnya bermuara pada pengetahuan tentang Tuhan (ma’rifat Allah). Ibn Arabi menekankan bahwa “Siapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya.” Pemahaman diri di sini bukanlah psikologis narsistik, tetapi pengakuan mendalam bahwa esensi diri manusia bukanlah ego yang terpisah, melainkan wujud yang bersandar dan memanifestasikan Wujud Mutlak[538]. Pengenalan ini dicapai melalui disiplin spiritual yang ketat, kontemplasi (tafakkur), dan pewarisan pengetahuan nubuwah (wilayah) dari para nabi dan wali. Dalam keadaan demikian, seorang Insan Kamil tidak melihat dirinya sebagai pelaku independen; segala tindakannya menjadi tindakan Tuhan yang mewujud melalui dirinya, menjadikannya benar-benar seorang hamba (‘abd) yang sempurna, yang kehendaknya telah menyatu dengan Kehendak Ilahi (mashi’a)[539].

Signifikansi kosmologis dari Insan Kamil amatlah profound. Ia merupakan poros (qutb) yang memelihara keseimbangan kosmis.

Keberadaannya di dunia adalah rahmat bagi semesta, karena melalui dirinyalah rahmat (rahmaniyyah) dan pemeliharaan (rububiyyah) Tuhan terus mengalir ke seluruh penjuru alam[540]. Ia adalah khalifah Tuhan di muka bumi dalam arti yang paling esensial dan filosofis; bukan penguasa politik, tetapi wakil ontologis yang melalui kesadarannya yang tercerahkan, seluruh alam mencapai tujuan penciptaannya, yaitu untuk menyaksikan dan memuji Sang Pencipta. Konsep Insan Kamil Ibn Arabi bukan akhir dari perjalanan individu, melainkan awal dari pengabdiannya yang total sebagai mediator antara Langit dan Bumi, antara Yang Mutlak dan yang relatif.

Manusia sebagai cermin kosmos

Dalam arsitektur pemikiran metafisika Islam, konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) yang digagas oleh Muhyiddin Ibn ‘Arabi (1165–1240 M) menempati posisi sentral sebagai poros kosmologis dan teologis. Lebih dari sekadar konsep antropologis, Insan Kamil merupakan sebuah postulat ontologis yang menempatkan manusia bukan hanya sebagai bagian dari kosmos, melainkan sebagai mikrokosmos (‘alam saghir) yang secara aktif mencerminkan dan memanifestasikan seluruh realitas makrokosmos (‘alam kabir).[541] Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, hubungan antara manusia dan alam semesta bukanlah hubungan antara subjek dan objek yang terpisah, melainkan hubungan partisipatif dan reflektif yang intim, di mana keduanya berbagi asal-usul ketuhanan yang sama dan berfungsi sebagai saling penegas keberadaan.

Pondasi dari relasi cermin ini bertumpu pada doktrin Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud), yang meskipun tidak secara literal dinamai oleh Ibn ‘Arabi sendiri, menjadi prinsip penafsiran utama atas karyanya.[542] Alam semesta dipandang sebagai tajalli (manifestasi, teofani) dari Nama-nama dan Sifat-Sifat Ilahi. Setiap ciptaan adalah sebuah cermin yang memantulkan aspek tertentu dari Realitas Mutlak (al-Haqq). Di antara semua cermin tersebut, manusia adalah cermin yang unik dan istimewa. Hal ini merujuk pada narasi Qur’ani tentang penciptaannya, “Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang khalifah di bumi” (Q.S. Al-Baqarah: 30), dan bahwa Tuhan “meniupkan roh (ciptaan)-Nya” ke dalamnya (Q.S. As-Sajdah: 9 & Q.S. Al-Hijr: 29).[543] Status sebagai khalifah (wakil) dan penerima napas Ilahi inilah yang mengonfigurasi manusia sebagai entitas yang mengandung seluruh prinsip realitas (haqa’iq) yang termanifestasi secara tersebar di seluruh penjuru alam.

Secara struktur, Ibn ‘Arabi memetakan kesepadanan antara kosmos dan manusia. Alam semesta, dengan langit, bintang, elemen, dan kerajaannya (mineral, nabati, hewani), merupakan “Tubuh Besar” (al-jism al-kabir). Sementara manusia, dengan struktur fisiologis dan psikospiritualnya, adalah “Tubuh Kecil” (al-jism al-saghir) yang paralel.[544] Setiap fenomena eksternal memiliki korelat internal dalam diri manusia. Gunung mungkin berkorelasi dengan tulang, angin dengan napas, lautan dengan darah, dan bintang-bintang dengan pusat-pusat energi spiritual (lata’if). Paralelisme ini bukanlah analogi yang statis; ia adalah hubungan dinamis di mana pemahaman terhadap satu aspek membuka pintu pemahaman terhadap aspek lainnya. Dengan merenungi

kompleksitas dan harmoni dirinya sendiri misalnya, bagaimana berbagai organ dengan fungsi berbeda bersatu dalam melayani kelangsungan hidup seluruh tubuh seorang pencari hakikat dapat mengungkap rahasia harmoni kosmik yang lebih besar. Inilah makna kontemplatif dari sabda Nabi Muhammad SAW, "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya."[545] Pengenalan diri (ma'rifat al-nafs) adalah jalur epistomologis utama menuju pengenalan alam semesta dan, pada akhirnya, sang Pencipta.

Insan Kamil bukanlah sekadar manusia biologis (al-insan al-'adi), melainkan realisasi potensi tertinggi manusia sebagai locus manifestasi Ilahi yang sempurna. Ia adalah manusia yang telah menyadari sepenuhnya hakikat dirinya sebagai cermin yang memantulkan seluruh Nama dan Sifat Allah, sekaligus sebagai pusat kesadaran yang melalui dirinya seluruh alam mengenal Penciptanya.[546] Dalam keadaan ini, dualitas antara subjek dan objek, dalam dan luar, mikro dan makro, melebur. Pemahaman tentang diri dan pemahaman tentang kosmos menjadi satu dan sama, karena keduanya adalah ekspresi dari Realitas yang Satu. Konsep manusia sebagai cermin kosmos menurut Ibn 'Arabi bukan hanya sebuah teori filosofis yang elok, melainkan sebuah ajakan untuk melakukan perjalanan interior sebuah rihlah batiniyah yang membawa manusia dari kesadaran akan dirinya yang terfragmentasi menuju kesadaran akan dirinya yang universal dan Ilahiah.

Insan kamil sebagai tujuan perkembangan spiritual

Proses perkembangan spiritual dalam ontologi Sufistik, sebagaimana dirumuskan secara komprehensif oleh Muhyiddin Ibn

‘Arabi, menemukan teleologinya yang paling sublim dalam konsep al-Insān al-Kāmil (Manusia Universal/Sempurna)[547]. Konsep ini jauh melampaui pemahaman psiko-moral konvensional tentang "kesalehan individu"; ia merupakan suatu realitas metafisik dan kosmologis yang menjadi poros penciptaan dan tujuan akhir dari perjalanan ruhani manusia[548]. Bagi Ibn ‘Arabi, perwujudan Insan Kamil adalah manifestasi tertinggi dari tajallī (penampakan diri) Ilahi, di mana mikrokosmos (manusia) sepenuhnya merefleksikan makrokosmos (Tuhan) tanpa kehilangan identitas penciptaannya, sehingga secara efektif menjelmakan firman Tuhan, "Sesungguhnya Aku meniupkan ke dalamnya dari ruh-Ku" (QS Al-Hijr: 29)[549].

Perjalanan menuju keadaan ini pada hakikatnya adalah proses epistemologis panjang berupa ma‘rifah (gnosis) suatu pengenalan intuitif-transendental yang menghapus kedikotomian antara subjek yang mengenal dan objek yang dikenal[550]. Melalui disiplin spiritual yang ketat dan pencerahan berkelanjutan, salik (pejalan spiritual) secara bertahap menyadari bahwa segala wujud yang tampak plural ini bersumber pada Wujud Yang Esa. Realitas segala sesuatu adalah tajalli-Nya. Kesadaran ini membawa pada fanā’ (peniadaan diri) di dalam Kehendak Ilahi, yang kemudian diikuti oleh baqā’ (keabadian) dalam dan bersama-Nya[551]. Dalam keadaan baqa inilah, kehendak individu manusia menjadi selaras sempurna (ittihād al-irādah) dengan Kehendak Ilahi, bukan dalam arti peleburan entitas (hulūl), melainkan sebagai cermin yang secara pasif-aktif memantulkan sang Hakikat[552]. Insan Kamil berfungsi sebagai khalīfah (wakil) Tuhan di muka bumi dalam arti yang paling literal dan filosofis[553]. Ia adalah

barzakh (isthmus) yang menyatukan dunia spiritual dan material, huruf yang hidup melalui mana Kalām (Firman) Ilahi dibaca dalam teks alam semesta[554]. Sebagaimana dinyatakan dalam hadis, "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dalam bentuk-Nya"[555], yang oleh Ibn ‘Arabi ditafsirkan sebagai kapasitas manusia untuk memanifestasikan seluruh Nama dan Sifat Ilahi (tajallī al-asmā’ al-ilāhiyyah al-jamī‘ah)[556]. Ia menjadi pusat kosmis, poros (quṭb) di mana rahmat dan pengetahuan Ilahi mengalir ke seluruh penjuru ciptaan[557]. Tujuan perkembangan spiritual bukanlah pelarian dari dunia, melainkan keterlibatan penuh di dalamnya sebagai medium untuk menyaksikan dan melayani Kehadiran Ilahi di setiap fenomena[558]. Pencapaian ini adalah pemenuhan dari misi kekhalifahan manusia, di mana spiritualitas tidak lagi terpisah dari kehidupan duniawi tetapi menjadi prinsip yang menginformasikan dan mengiluminasi setiap aspeknya, memadukan transendensi dan imanensi dalam satu kesatuan eksistensial yang harmonis.

Relasi Jasad, Akal, Qalb, dan Ruh

Manusia, dalam kosmologi Islam, tidak direduksi menjadi sekadar entitas biologis (homo sapiens) atau pun makhluk rasional murni (animal rationale), melainkan dipahami sebagai mikrokosmos (‘alam al-saghir) yang merefleksikan makrokosmos dalam kompleksitas dan keselarasan unsur-unsur pembentuknya. Eksistensi manusia merupakan tapestri yang ditenun dari empat benang fundamental yang saling menjalin: jasad (badan fisik), ‘aql (akal dan rasio), qalb (hati spiritual), dan rūh (ruh Ilahi). Relasi antar unsur ini bersifat

hirarkis, dinamis, dan simbiosis, membentuk sebuah ontologi holistik yang unik. Holisme ini tidak hanya menjelaskan kodrat manusia tetapi juga memetakan perjalanan spiritualnya (sulūk) kembali kepada Sang Pencipta. Pemahaman terhadap relasi ini adalah kunci untuk mengurai dialektika antara yang material dan immaterial, yang temporal dan yang eternal, dalam diri manusia.

Jasad (al-jism) merupakan dimensi fisik-material manusia, yang dibentuk dari tanah (tin) sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an[559]. Ia adalah wahana (qālib) dan instrumen pertama yang memungkinkan manusia berinteraksi dengan alam semesta ('alam al-shahādah). Dalam perspektif filsafat Islam, jasad bukanlah penjara bagi jiwa sebagaimana dalam dualisme Platonik, melainkan kendaraan yang mulia dan perlu dirawat sebagai amanah[560]. Fungsi utamanya adalah sebagai medium pelaksanaan perintah Ilahi (taklīf) melalui ibadah fisik seperti shalat dan puasa. Jasad dengan segala kecenderungan hawa nafsunya (nafs ammārah) juga merupakan medan ujian terbesar[561]. Kesehatannya menentukan optimalisasi fungsi akal, stabilitas emosi qalb, dan kejernihan spiritual ruh. Jasad adalah fondasi yang mempengaruhi, dan dipengaruhi oleh, seluruh unsur lainnya.

Akal (al-'aql) beroperasi pada strata yang lebih tinggi. Ia adalah fakultas kognitif yang membedakan manusia dari makhluk lain, memungkinkan penalaran (nazar), akuisisi pengetahuan ('ilm), dan pemahaman terhadap yang rasional (ma'qūlāt). Para filosof Muslim seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina menempatkan akal pada posisi sentral dalam epistemologi, sebagai perangkat untuk mencapai

kebenaran filosofis dan mengenal sebab pertama (Tuhan)[562]. Dalam hierarki Islam, kemampuan akal memiliki batas transendennya; ia hanya efektif dalam ranah empiris dan metafisika yang terbatas. Akal bertugas mengelola dan memenej hawa nafsu jasad, sekaligus menjadi penerjemah pertama bagi informasi yang diterima qalb. Ia adalah wasithah (perantara) yang menghubungkan dunia indrawi (jasad) dengan dunia intuitif-spiritual (qalb dan ruh)[563].

Qalb, yang sering diterjemahkan secara reduktif sebagai "hati", dalam terminologi Islam adalah pusat kesadaran spiritual, intuisi, dan moral manusia. Ia bukan organ fisik, melainkan fakultas halus (lathīfah) yang menjadi tempat pengetahuan ilahiah (ma'rifah), iman, cinta (mahabbah), dan ketenangan (sakīnah). Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan qalb sebagai organ pemahaman yang paling hakiki[564]. Qalb inilah yang menjadi sasaran utama dari proses pendidikan spiritual (tazkiyat al-nafs), di mana ia dapat berada dalam kondisi sehat (qalbun salīm), sakit (marīd), tertutup (akinnah), atau terkunci (khatama)[565]. Relasinya dengan akal bersifat kompleks; akal menyediakan data rasional, sementara qalb memberikan pemahaman esoteris yang mendalam dan keyakinan (yaqīn). Qalb yang tersejati menjadi cermin yang memantulkan cahaya Ilahi dari ruh, sementara ia juga mengelola dan memaknai pengalaman indrawi dari jasad.

Ruh (al-rūh) merupakan unsur yang paling misterius dan paling tinggi hierarkinya. Ia adalah tiupan langsung dari Tuhan (min amri rabbī) sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an[566], menjadikannya elemen ketuhanan (ilāhī) dalam diri manusia. Ruh adalah sumber

kehidupan, kesadaran murni, dan pancaran cahaya Ilahi (nūr ilāhī) yang menerangi seluruh strata diri[567]. Sifatnya yang transenden membuatnya tidak sepenuhnya dapat dijangkau oleh akal manusia. Fungsinya adalah sebagai penuntun utama (dalīl) dan sumber inspirasi (ilham) bagi qalb. Interaksinya dengan unsur-unsur lain bersifat top-down; cahaya ruh menerangi qalb, yang kemudian diproses oleh akal, dan akhirnya diaktualisasikan dalam perilaku oleh jasad. Kesehatan seluruh sistem ini bergantung pada sejauh mana qalb dan akal membersihkan diri dari kotoran duniawi untuk menerima pancaran ini.

Keempat unsur ini membentuk sebuah hirarki yang berlapis namun saling berinterpenetrasi. Jasad adalah fondasi dan manifestasi lahiriah. Akal adalah manajer yang mengatur fondasi tersebut dan menerjemahkan pesan dari atas. Qalb adalah pusat komando spiritual yang menginterpretasi dan merasakan. Ruh adalah sumber cahaya dan petunjuk Ilahi yang abadi. Keseimbangan (tawāzun) antar keempatnya adalah tujuan dari syariat Islam. Sebuah ibadah yang hanya melibatkan jasad tanpa keterlibatan qalb akan menjadi hampa. Sebaliknya, klaim spiritualitas qalb dan ruh yang mengabaikan syariat yang dijalankan jasad dan dipahami akal adalah bid'ah. Idealnya, sebuah tindakan dimulai dari inspirasi ruh, dipahami dan diyakini oleh qalb, direncanakan dan dipertimbangkan oleh akal, dan akhirnya diwujudkan oleh jasad. Inilah integrasi yang melahirkan manusia paripurna (insān kāmil), yang eksistensinya menjadi manifestasi dari Nama-nama dan Sifat-Sifat Allah di muka bumi[568].

Jasad sebagai Struktur Material Manusia

Fungsi jasad dalam kehidupan manusia

Dalam diskursus antropologi filosofis dan teologi Islam, jasad (al-jasad) menempati posisi sentral sebagai entitas material yang menjadi prasyarat ontologis bagi teraktualisasinya potensi kemanusiaan yang lebih tinggi. Jasad bukanlah sekadar kulit dan tulang yang bersifat insidental, melainkan merupakan struktur kompleks yang direkayasa secara ilahiah untuk berfungsi sebagai syarat necessary (al-shart al-lāzim) bagi eksistensi insani di alam phenomenal[569]. Sebagai wadah atau tempat (mahall) bagi akal (al-'aql), qalb, dan ruh, jasad berperan sebagai interface primer yang memediasi antara kesadaran immaterial manusia dengan dunia empiris[570]. Interaksi ini dimungkinkan melalui perangkat inderawi (al-hawās al-khams) yang melekat padanya, yang berfungsi sebagai sensorium yang menerima data fenomenal dari kosmos, untuk kemudian diinterpretasikan oleh fakultas-fakultas psikologis dan intelektual yang lebih dalam[571].

Fungsi jasad yang bersifat instrumental ini lantas tidak mengurangi nilainya menjadi sekadar alat yang pasif. Islam menempatkan jasad dalam kerangka teologis yang sakral, mengingatnya sebagai amanah (trust) dari Sang Pencipta[572]. Konsekuensinya, pemeliharaan dan pemanfaatan jasad tidak boleh dilihat dari perspektif pragmatis-sekuler semata, tetapi harus merujuk pada konsep tanggung jawab ilahi (taklīf). Setiap aktivitas yang melibatkan jasad mulai dari ibadah ritual seperti shalat dan puasa yang meniscayakan gerakan dan pengendalian fisik, hingga

kerja produktif dalam membangun peradaban pada hakikatnya adalah bentuk pengabdian (‘ibādah) ketika diniatkan dalam koridor ketundukan kepada Allah SWT[573]. Dalam konteks ini, jasad menjadi medium melalui which kehendak ilahi diwujudkan dalam tindakan nyata di dunia.

Integritas jasmani merupakan prasyarat bagi terpenuhinya hak-hak individu dan kolektif. Sebuah jasad yang sehat dan terpelihara memungkinkan manusia untuk menuntut ilmu, bekerja mencari nafkah yang halal, menunaikan kewajiban sosial, serta berkontribusi terhadap kemaslahatan umat (jalb al-masālih)[574]. Pemuliaan terhadap jasad adalah bagian integral dari maqāsid al-sharī'ah, khususnya dalam menjaga jiwa (hifz al-nafs) dan akal (hifz al-‘aql)[575]. Narasi al-Qur'an tentang penciptaan Adam a.s. sebagai khalifah yang diajarkan nama-nama segala sesuatu (QS. Al-Baqarah: 31) mengisyaratkan bahwa kapasitas untuk berinteraksi dengan dan mengelola alam material melalui jasad adalah fondasi dari mandat kekhalifahan tersebut[576].

Memandang jasad semata-mata sebagai kendala fisik bagi jiwa (sebagaimana dalam beberapa tradisi dualistik radikal) adalah reduktif. Perspektif Islam menawarkan sintesis holistik dimana jasad adalah partner aktif dari ruh, yang bersama-sama membentuk manusia utuh (al-insān al-kāmil) yang bertanggung jawab. Kesehatan, kekuatan, dan keberfungsian jasad adalah nikmat dan ujian sekaligus, yang pemanfaatannya akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Ilahi[577]. Dalam sebuah hadis, Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya tubuhmu mempunyai

hak yang harus kamu penuhi" (Inna li-badanika ‘alayka haqqan)[578], yang menegaskan bahwa pemeliharaan jasmani adalah kewajiban religius yang setara dengan kewajiban terhadap dimensi spiritual lainnya.

Keterbatasan jasad dalam eksistensi manusia

Dalam kerangka pemahaman eksistensial manusia menurut tradisi intelektual Islam, tubuh (badan/jasad) bukanlah entitas yang berdiri sendiri sebagai pusat identitas, melainkan komponen terkondisi yang senantiasa berada dalam dinamika antara sementara dan abadi, materi dan metafisis, kefanaan dan keabadian. Kehadiran jasad dalam realitas manusia memang fundamental, sebab melaluinya manusia berinteraksi dengan dunia fenomenal, menuntaskan kewajiban moral, dan melaksanakan amar makruf nahi munkar[579]. Akan tetapi, jasad dengan semua fungsi biologis dan sensoriknya juga memiliki wilayah keterbatasan yang jelas: temporalitas, spatialitas, kerusakan struktural, dan akhirnya disolusi fisik melalui kematian. Batas-batas ini bukan sekadar kelemahan teknis, melainkan tanda-tanda (ayāt) dari hakikat kehidupan manusia yang sementara, yang dalam perspektif teologi Islam, menjadi titik awal refleksi filosofis tentang hakikat kepribadian manusia dan tujuan eksistensialnya[580].

Jasad manusia tunduk pada hukum waktu, yang merupakan struktur eksistensial pertama yang membatasi pengalaman kemanusiaan. Setiap individu mengalami proses pertumbuhan, penuaan, dan degenerasi secara linear dan tak terelakkan. Dalam

istilah Ibn Sina (Avicenna), tubuh adalah māddah yang dikondisikan oleh ruh (nafs), tetapi tetap berada dalam wilayah zamān wa makan (waktu dan tempat), berbeda dengan ruh yang memiliki sifat lebih dekat dengan qadīm (keabadian)[581]. Proses penuaan, sebagai salah satu manifestasi utama dari keterbatasan waktu, menunjukkan bahwa jasad tidak dirancang untuk kekal. Ia mengalami entropi fungsional dan metabolisme yang pada akhirnya menuju kehancuran. Dalam perspektif biomedis modern, hal ini diperkuat oleh teori cellular senescence dan telomere shortening, yang mengidentifikasi batas biologis internal terhadap panjang kehidupan seluler[582]. Bagi pemikir Islam seperti Al-Ghazali, keterbatasan temporal bukan sekadar realitas biologis, melainkan juga kebijaksanaan ilahi (ḥikmah ilāhiyyah) untuk mengingatkan manusia akan sifat sementara dunia (al-dunyā sijn al-mu'min)[583].

Di samping temporalitas, jasad juga terikat oleh ruang (spatialitas). Manusia tidak dapat berada di lebih dari satu tempat sekaligus; gerakannya dibatasi oleh dimensi tiga panjang, lebar, dan tinggi serta oleh kecepatan dan kemampuan fisiologis. Keterikatan ini mempersempit akses langsung terhadap realitas yang lebih luas, yang dalam tradisi tasawuf disebut 'âlam al-ghayb (alam gaib). Di sinilah muncul pergeseran epistemologis: jika pengetahuan inderawi bersifat terbatas pada malakût al-mulk (alam kekuasaan), maka pengetahuan rohaniah melalui pencerahan batin (kasyf) membuka akses terhadap malakût al-malakût (alam kerajaan kerajaan)[584]. Keterbatasan ruang pada tubuh fisik justru menjadi dorongan bagi manusia untuk mengembangkan dimensi batin

sebagai medium pertemuan dengan realitas transenden. Jasad juga rentan terhadap penyakit dan kerusakan struktural. Sakit, cacat, dan kelemahan fisik bukan hanya tantangan medis, melainkan juga ujian eksistensial. Dalam pandangan Al-Qur'an, sakit adalah salah satu bentuk ibtidā' (penguji) yang ditetapkan oleh Allah untuk menguji keimanan dan kesabaran manusia: "Dan sungguh akan Kami beri cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan berikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar" (QS. Al-Baqarah[585] 155)[586]. Dalam konteks ini, keterbatasan fisik bukanlah kegagalan eksistensial, melainkan medium transformasi spiritual. Pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa tubuh yang sakit bukan berarti jiwa yang sakit; justru dalam keterbatasan jasad, ruh dapat mencapai kedekatan yang lebih tinggi dengan Tuhan melalui dzikir, tawakkal, dan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa)[587].

Akhirnya, kematian adalah puncak dari segala keterbatasan jasmani. Kematian bukan sekadar akhir biologis, melainkan barzakh, yaitu batas (isthmus) antara dunia material dan alam akhirat. Dalam konsep Islam, jasad yang mati akan dikembalikan ke bumi, sementara ruh menuju alam yang tak dapat diakses oleh indera. Ini bukan berarti nihilisme terhadap tubuh. Justru jasad diperlakukan dengan hormat dalam ritual pemakaman (janazah), karena ia adalah amanah dari Allah yang pernah menjadi tempat bertemunya ruh, akal, dan tanggung jawab moral[588]. Pandangan Ibn 'Arabi bahwa al-insān al-kāmil (manusia sempurna) adalah yang mampu merangkai antara dimensi jasmani dan ruhani secara seimbang, menunjukkan

bahwa keterbatasan tubuh bukan untuk ditolak, tetapi dipahami sebagai syarat bagi kesempurnaan spiritual[589].

Pendekatan Islam terhadap jasad bukan bersifat dualistik seperti dalam beberapa filsafat Yunani kuno yang cenderung merendahkan tubuh, melainkan integral: tubuh diakui sebagai anugerah (ni'mah), sekaligus sebagai ujian (imtihan). Ia harus dijaga, dipelihara, dan dimanfaatkan untuk ibadah dan amal saleh, namun tanpa jatuh ke dalam kultus tubuh atau hedonisme jasmani. Seperti yang dirangkum oleh Asad dalam karyanya The Message of the Qur'an, tubuh adalah "kendaraan ruh dalam perjalanan menuju Tuhan, dan kendaraan itu harus dijaga agar perjalanan tidak terhambat"[590]. Kesadaran akan keterbatasan jasmani justru menjadi jembatan bagi pembebasan eksistensial manusia menuju dimensi transenden tempat di mana keabadian bukan lagi konsep, melainkan hakikat.

Jasad sebagai instrumen tindakan moral

Dalam wacana filsafat dan teologi, tubuh (al-jasad) sering kali diposisikan sebagai entitas yang inferior dibandingkan jiwa (al-nafs) atau akal (al-'aql), sebuah dualisme yang berakar dari warisan pemikiran Hellenistik[591]. Dalam epistemologi Islam, tubuh manusia mengalami reposisi yang fundamental: ia bukan sekadar wadah sementara yang fana, melainkan instrumen aktif dan integral dalam proyek penciptaan Tuhan untuk merealisasikan kehendak moral-Nya di muka bumi. Tubuh yang terbatas secara fisik dan temporal justru menjadi medium tak ternilai bagi aktualisasi keabadian nilai-nilai etis dan spiritual[592]. Keterbatasannya yang rentan terhadap

kelelahan, penyakit, dan akhirnya kematian tidak menafikan perannya yang sentral; sebaliknya, justru dalam keterbatasan itulah setiap tindakan yang dilakukan memperoleh nilai kesungguhan (juhd), perjuangan (mujahadah), dan konsekuensi moral yang nyata[593].

Setiap gerak tubuh, dari yang paling subtil hingga yang paling eksplisit, berpotensi menjadi wahana bagi terwujudnya kebaikan (khayr) atau, sebaliknya, kejahatan (syar). Islam, melalui kerangka teologisnya yang komprehensif, mensakralkan tubuh dengan mengaitkannya secara langsung dengan konsep pertanggungjawaban mutlak (taklif) di akhirat[594]. Prinsip ini termanifestasi dengan jelas dalam ibadah-ibadah mahdhah. Shalat, misalnya, adalah sebuah dialog teologis yang dienkapsulasi dalam gerakan-gerakan jasmani: berdiri, ruku', sujud, dan duduk. Setiap pose bukan hanya simbol lahiriah dari keadaan batin, tetapi merupakan tindakan moral itu sendiri sebuah kepatuhan fisik (physical submission) yang mengkonkretkan kepatuhan spiritual[595]. Demikian pula puasa (shaum), yang esensinya adalah penahanan diri secara fisik (menahan makan, minum, dan hawa nafsu) dari fajar hingga maghrib. Tindakan menahan diri ini adalah sebuah disiplin moral yang dilatih dan diwujudkan melalui instrumentalisasi tubuh, yang bertujuan untuk memurnikan jiwa dan menumbuhkan empati sosial[596].

Lebih luas dari ritual khusus, seluruh spektrum tindakan sosial yang bermuatan kebaikan seperti menolong orang lain, berbicara jujur, atau bahkan tersenyum adalah domain dimana jasad

beroperasi sebagai instrumen moral. Sebuah hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan, “Dalam setiap persendian manusia terdapat kewajiban sedekah,” dan kemudian menjelaskan bahwa setiap tindakan baik yang dilakukan dengan anggota tubuh adalah sedekah[597]. Pernyataan ini mengangkat seluruh fungsi biologis tubuh ke derajat teologis dan etis. Tangan yang memberi, kaki yang melangkah untuk menolong, lidah yang mengucapkan kata-kata kebenaran, bahkan mata yang memandang dengan rasa hormat semuanya adalah anggota tubuh yang diinvestasikan dengan agency moral[598].

Agency ini, however, tidak bersifat otonom tetapi selalu terikat pada niat (niyyah) yang menggerakkannya dari dalam. Niatlah yang mentransendensi tindakan fisik belaka menjadi sebuah tindakan ibadah yang bermakna[599]. Terdapat dialektika yang dinamis antara interioritas (niat) dan eksterioritas (tindakan jasmani). Sebuah tindakan fisik yang identik, seperti memberikan sejumlah uang, dapat menjadi amal saleh yang utama jika didasari niat mencari ridha Allah, atau dapat menjadi dosa sosial (riya’) jika dilandasi keinginan untuk pamer[600]. Tubuh adalah instrumen yang netral yang memperoleh nilai moralnya dari proyeksi kesadaran dan hati nurani yang mengarahkannya.

Konsekuensi dari pandangan ini adalah tanggung jawab yang mendalam atas setiap yang diperbuat oleh jasad. Al-Qur’an secara tegas menyatakan bahwa pendengaran, penglihatan, dan hati semua merupakan fakulti yang terhubung dengan tubuh akan dimintai pertanggungjawaban[601]. Ini menggarisbawahi bahwa

tubuh bukanlah milik individu yang absolut, melainkan sebuah amanah (trust) dari Tuhan. Ia adalah modal awal yang diberikan kepada setiap manusia untuk digunakan dalam 'bisnis' kehidupannya yang akan mendatangkan keuntungan (pahala) atau kerugian (dosa) di akhirat nanti[602]. Pemeliharaan tubuh, penggunaannya untuk kebaikan, dan perlindungannya dari yang haram, menjadi bagian dari ibadah itu sendiri. Dalam kerangka ini, jasad yang terbatas itu justru menjadi jembatan tak tergantikan menuju keabadian moral dan spiritual manusia.

Akal sebagai Instrumen Epistemologis

Definisi akal dalam filsafat Islam

Dalam wacana filsafat Islam, term 'aql (akal) menempati posisi sentral dan multidimensional, jauh melampaui sekadar pengertiannya dalam leksikon bahasa sebagai organ atau fenomena biologis-semata. Akal dipahami sebagai sebuah anugerah ilahiah (min 'atā' Allāh) yang bersifat substansial (jawhar rūhānī), sebuah fakultas spiritual-intelektual yang menjadi diferensia spesifik manusia, yang dengannya ia dimuliakan dan dibebani taklif (tugas keagamaan dan moral)[603]. Kapasitas ini bukanlah entitas yang statis melainkan sebuah dinamika epistemik yang aktif sebuah nūr (cahaya) yang dipancarkan ke dalam qalb (hati-jiwa) manusia, yang memampukannya untuk mencerap, menganalisis, menyimpulkan, dan akhirnya sampai pada ma'rifah (pengetahuan sejati) tentang realitas[604]. Secara epistemologis, akal berfungsi sebagai instrumen primer dalam menavigasi kedua sumber pengetahuan fundamental:

wahyu (naql) dan semesta (kaun). Ia adalah lensa yang memfokuskan dan alat yang menginterpretasi, sehingga ia menjadi jembatan yang menghubungkan yang transenden (al-ghayb) dengan yang empiris (al-shahādah)[605].

Konstruksi pemikiran Islam klasik menggambarkan akal dalam spektrum yang luas. Para teolog Mu'tazilah, dengan komitmen rasionalisnya, menempatkan akal pada otoritas yang hampir otonom, mampu menetapkan kebenaran moral dan eksistensi Tuhan bahkan sebelum turunnya wahyu[606]. Sementara itu, dalam filsafat peripatetik Islam (al-falsafah al-masyriqiyyah) yang diwakili oleh al-Kindi, al-Farabi, dan puncaknya Ibnu Sina, akal (al-'aql) menjadi konsep yang sangat tersistem[607]. Mereka, yang banyak terpengaruh oleh tradisi Neoplatonik, memetakan hierarki akal, mulai dari Akal Potensial (al-'aql bi al-quwwah) yang reseptif, Akal Aktual (al-'aql bi al-fi'l) yang telah teraktualisasi melalui pembelajaran, hingga pancaran dari Akal Aktif (al-'aql al-fa''āl) sebagai sumber segala bentuk intelegibilia[608]. Dalam kerangka ini, proses epistemologis adalah perjalanan jiwa manusia yang berusaha menyelaraskan diri dengan prinsip-prinsip rasional kosmos, yang pada akhirnya bermuara pada penyatuan dengan Intelek Aktif tersebut. Proyek filsafat ini dikritik dan disintesiskan secara brilian oleh al-Ghazali dalam karyanya, "Tahāfut al-Falāsifah", yang meski mengkritik segi-segi tertentu, tetap mengafirmasi peran sentral akal yang sehat dalam struktur pengetahuan, asalkan tunduk pada batasan yang ditetapkan oleh wahyu[609]. Pandangan yang lebih sufistik, seperti yang dikemukakan oleh Ibnu 'Arabi, memperkaya

definisi dengan tidak mendikotomikan akal dan intuisi spiritual (kashf). Bagi para sufi, kapasitas rasional diskursif (al-‘aql al-juz’ī) hanyalah satu modus pemahaman; ia harus disempurnakan dan dilampaui oleh sebuah "akal universal" (al-‘aql al-kullī) atau hati (al-fu’ād) yang mampu menyaksikan kebenaran secara langsung dan menyeluruh[610]. Di sini, epistemologi menjadi lebih integral, di mana akal analitik berfungsi sebagai batu pijakan menuju pengalaman intuitif yang lebih tinggi.

Definisi akal dalam filsafat Islam adalah sebuah sintesis holistik. Ia adalah alat berpikir deduktif dan induktif, penerima wahyu yang kritis, dan mediator antara hukum Tuhan (syari’ah) dan tatanan alam (sunnatullāh). Keunggulannya ditegaskan dalam Al-Qur’an, “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal (ulī al-albāb)” (QS. Ali ‘Imran: 190)[611]. Sabda Nabi Muhammad SAW juga mengukuhkannya, “Tidak ada anugerah yang lebih baik yang diberikan kepada seseorang selain akal” (HR. Ahmad dan Tirmidzi)[612]. Memfungsikan akal secara maksimal bukan hanya sebuah kegiatan intelektual, tetapi juga merupakan bentuk ibadah dan pemenuhan atas amanah kekhalifahan manusia di muka bumi, sebuah tema yang terus bergema dari karya-karya klasik hingga diskursus kontemporer tentang Islam dan sains[613].

Peran akal dalam memahami wahyu

Dalam wacana epistemologi Islam, relasi antara akal (al-‘aql) dan wahyu (al-wahy) menempati posisi sentral yang tak hanya bersifat

filosofis tetapi juga memiliki implikasi teologis dan yuridis yang mendalam. Diskursus ini bukan sekadar dialektika biner antara dua sumber pengetahuan yang independen, melainkan sebuah simbiosis mutualistik yang kompleks, dimana akal berperan sebagai organon hermeneutis yang esensial untuk menafsir, menginternalisasi, dan mengaplikasikan pesan-pesan ilahiah yang termanifestasi dalam teks wahyu. Al-Qur'an sendiri, dengan gaya retorikanya yang khas, tidak pernah menghentikan seruannya kepada manusia untuk melakukan ta'aqqul (berpikir rasional), tadabbur (perenungan mendalam), dan tafakkur (kontemplasi) terhadap ayat-ayat-Nya, baik yang bersifat kauniyyah (universal) maupun tanziliyyah (tersurat)[614]. Seruan semacam ini, sebagaimana dalam Surah Al-Baqarah ayat 164, bukanlah ajakan yang pasif, melainkan sebuah imperatif intelektual yang menempatkan kapasitas kognitif manusia sebagai prasyarat untuk mencapai tingkat keimanan yang substantif dan tidak taklid[615].

Peran akal dalam memahami wahyu dapat dipetakan ke dalam beberapa strata operasional. Pada strata yang paling fundamental, akal berfungsi sebagai prasyarat epistemik untuk menerima dan mengakui kebenaran wahyu. Kemampuan manusia untuk membedakan antara yang benar dan salah, serta untuk mengenali konsistensi logis dan keindahan bahasa Al-Qur'an, adalah buah dari pemberian akal oleh Tuhan[616]. Selanjutnya, pada strata penafsiran (tafsir), akal menjadi instrumen krusial dalam proses ijtihad. Melalui piranti-piranti linguistik, logika (mantiq), dan ushul fikih, para ulama menggunakan akalnya untuk menyelami kedalaman bahasa Arab,

mengkontekstualisasikan asbabun nuzul, dan merumuskan hukum-hukum yang relevan dengan realitas zaman yang selalu berubah[617]. Proses ini menegaskan bahwa wahyu, meskipun transenden dan sempurna, memerlukan medium insani yaitu akal yang terdidik untuk mengejawantahkan pesan universalnya ke dalam partikularitas sejarah dan budaya.

Akal berperan sebagai filter hermeneutis yang menjaga pemahaman agama dari interpretasi yang literalistik dan bertentangan dengan prinsip-prinsip rasional dasar yang juga merupakan ciptaan Tuhan. Tradisi pemikiran Islam klasik, seperti yang dikembangkan oleh Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, meskipun berbeda dalam menempatkan otoritas akhir antara akal dan wahyu, sepakat bahwa suatu interpretasi tekstual yang secara logis mustahil atau bertentangan dengan bukti inderawi yang kuat harus ditinjau ulang melalui takwil (interpretasi alegoris)[618]. Prinsip al-'aqlu ash-shahih yushadiqu an-naql ash-shahih (akal yang sehat pasti sejalan dengan teks yang valid) menjadi axiom yang mencegah terjadinya dikotomi yang artifisial. Wahyu memberikan kerangka ontologis dan nilai-nilai etika absolut, sementara akal memberikan metodologi untuk memahami, merasionalisasikan, dan menerapkan kerangka tersebut dalam tatanan kehidupan yang dinamis[619].

Proposisi bahwa akal dan wahyu saling melengkapi bukanlah klise teologis, melainkan sebuah keniscayaan epistemik dalam Islam. Wahyu tanpa bimbingan akal dapat terjerumus ke dalam fundamentalisme dan dogmatisme yang kaku. Sebaliknya, akal tanpa bimbingan wahyu dapat tersesat dalam labirin relativisme dan

spekulasi filosofis yang tak berujung. Integrasi yang harmonis antara keduanya melahirkan pemahaman keagamaan yang utuh (shamil), moderat (wasathiyyah), dan responsif terhadap tantangan zaman. Dalam kerangka inilah, proyek Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer menemukan relevansinya, yaitu upaya untuk menyelaraskan pencapaian rasio manusia dengan nilai-nilai etiko-teologis yang bersumber dari wahyu, sehingga ilmu pengetahuan tidak kehilangan kompas moral dan spiritualnya[620].

Batas epistemologis akal manusia

Kapasitas kognitif manusia, yang dimanifestasikan melalui akal (al-'aql), merupakan instrumen epistemik fundamental yang memungkinkan penjelajahan, dekoding, dan konstruksi realitas. Melalui proses induksi, deduksi, dan abduksi, akal telah membawa peradaban manusia pada pencapaian sains dan filsafat yang monumental[621]. Dalam tradisi pemikiran Islam, terdapat kesadaran yang mendalam bahwa meskipun akal merupakan anugerah Ilahi yang mulia, ia beroperasi dalam suatu dome of limitations sebuah struktur epistemologis yang memiliki batas-batas intrinsiknya sendiri. Batasan-batasan ini bukan mencerminkan kegagalan, melainkan mendefinisikan ruang lingkup ontologisnya; akal adalah organ untuk memahami yang terukur (al-mahsusat), yang empiris, dan yang rasional, tetapi ia menemui dinding transendental ketika berhadapan dengan yang metafisik dan ghaib (al-ghayb)[622].

Batas epistemologis akal manusia paling telanjang terlihat dalam upayanya untuk memahami realitas-realitas yang secara definitif

berada di luar jangkauan sensorial dan konseptualnya. Pertanyaan-pertanyaan ultim mengenai hakikat Tuhan (dhat Allah), eksistensi pasca-kematian (alam al-barzakh wa al-akhirah), konsep takdir (al-qada' wa al-qadar) yang menjalin determinasi ilahi dengan kehendak bebas manusia, serta dimensi esoterik dari ibadah, merupakan domain yang tidak dapat sepenuhnya ditundukkan oleh penyelidikan rasional murni[623]. Akal dapat sampai pada kesimpulan tentang keberadaan Sang Pencipta melalui observasi terhadap keteraturan alam (ayat kauniyyah), suatu argumen kosmologis atau teleologis yang kuat. Memahami bagaimana Dzat Yang Mutlak itu, atau menalar secara komprehensif kehendak-Nya yang abadi, adalah seperti mencoba mengukur lautan dengan cangkir; instrumentasinya tidaklah memadai untuk skala realitas yang coba dipahaminya[624]. Immanuel Kant, meski dari tradisi yang berbeda, telah mengidentifikasi batasan serupa dengan 'antinomi' dari Rasio Murni, menunjukkan bagaimana akal dapat terjebak dalam kontradiksi logis ketika mencoba memikirkan yang tidak terbatas[625].

Dalam menghadapi tembok epistemik ini, wahyu Ilahi (al-wahy) muncul bukan sebagai pengganti akal, melainkan sebagai mitranya yang komplementer dan komprehensif. Al-Qur'an, dalam perspektif Islam, adalah transmisi pengetahuan dari Yang Tidak Terbatas (al-Hakim) kepada yang terbatas. Wahyu memberikan data-data epistemik yang diperlukan sebuah revealed cosmology yang tanpanya akal hanya dapat berspekulasi atau berdiam dalam ketidaktahuan[626]. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, "Dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit" (QS. Al-Isrā'

85). Ayat ini secara tegas menggarisbawahi keterbatasan fundamen dari pengetahuan yang diperoleh manusia melalui upayanya sendiri, sekaligus membuka ruang untuk sumber pengetahuan yang bersifat transenden[627]. Wahyu berfungsi sebagai sumber primer untuk hal-hal yang ghaib, sementara akal bertugas untuk menerima, menginternalisasi, menalar koherensinya, dan menerapkan pengetahuan tersebut dalam kerangka yang telah ditetapkan[628]. Sinergi ini melindungi akal dari dua jurang: spekulasi liar yang tanpa bimbingan (ilhad) dan dogmatisme buta yang menolak penalaran (taqlid)[629].

Batas epistemologis akal bukanlah sebuah cacat dalam desain penciptaan manusia, melainkan suatu fitur yang dengan elegan mengarahkan manusia kepada kesadaran akan ketergantungannya pada Tuhan. Ia adalah pengakuan akan status manusia sebagai makhluk (creature) yang berendah hati di hadapan Sang Pencipta. Akal yang tunduk pada otoritas wahyu bukanlah akal yang terkekang, melainkan akal yang telah menemukan peta untuk menjelajahi domain yang paling dalam dan paling penting dari eksistensi, sehingga mencapai bentuk pencerahan yang paling sempurna dan utuh[630].

Qalb sebagai Pusat Kesadaran Spiritual

Qalb dalam perspektif tasawuf

Dalam wacana tasawuf, istilah qalb melampaui definisi biomedis organ fisik untuk menunjuk pada sebuah organ persepsi metafisis, sebuah locus kesadaran terdalam yang menjadi pusat gravitasi

spiritual manusia. Ia bukan sekadar metafora, melainkan sebuah realitas subtil (latifa) yang berfungsi sebagai cermin memantulkan hakikat Ketuhanan dan medium untuk mengalami realitas transenden (haqiqa)[631]. Konsep ini berakar dari pandangan dunia Islam yang melihat manusia sebagai mikrokosmos (al-'alam al-saghir) yang di dalamnya memantul seluruh realitas makrokosmos[632]. Qalb, dalam posisinya ini, berperan sebagai poros kesadaran yang dengannya manusia tidak hanya mengetahui ('ilm) tentang Tuhan, tetapi mengalami (dzauq) kehadiran-Nya secara langsung dan transformatif. Esensi dari perjalanan sufi (suluk) adalah proses pembersihan, pemolesan, dan pencerahan qalb ini agar ia dapat memantulkan cahaya Ilahi (nur ilahi) dengan sempurna, sehingga memungkinkan sang hamba mencapai maqam makrifat dan ubudiyyah yang paripurna.

Pemetaan ontologis dan epistemologis qalb dalam tasawuf membedakannya secara tegas dari akal ('aql) biasa. Sementara akal bekerja melalui deduksi silogistik (qiyas) dan bergerak secara linear untuk memahami realitas yang terukur, qalb beroperasi melalui penyinaran intuitif (ilham, kasyf) dan penyingkapan langsung[633]. Akal terbatas pada domain yang terinderai (al-shahadat), sedangkan qalb memiliki kemampuan untuk menembus dan menyaksikan alam gaib (al-ghayb). Inilah yang dalam terminologi Al-Ghazali disebut sebagai mata hati ('ain al-qalb atau basirah), sebuah fakultas pengetahuan yang lebih tinggi yang hanya dapat berfungsi setelah hati dibersihkan dari kotoran-kotoran spiritual[634]. Pengetahuan yang dihasilkan oleh qalb yang terang (qalb salim) bukanlah pengetahuan diskursif (al-'ilm al-hushuli), melainkan pengetahuan kehadiran

langsung (al-‘ilm al-hudhuri) di mana subjek yang mengetahui, objek yang diketahui, dan proses mengetahui menyatu dalam sebuah pengalaman gnosis (ma’rifah).

Landasan tekstual bagi konsep qalb sebagai pusat spiritual sangatlah kokoh. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." (QS. Asy-Syams: 9-10). Penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dalam tafsir sufi tak lain adalah proses penyucian qalb. Lebih tegas lagi, sebuah hadis qudsi menegaskan status transendental qalb: "Sesungguhnya di langit dan di bumi-Ku tidaklah mampu memuat-Ku, tetapi qalb hamba-Ku yang mukmin yang lunak dan tenang mampu memuat-Ku."[635] Hadis ini menjadi pijaran sentral dalam epistemologi tasawuf, yang menempatkan qalb yang suci dan tenang sebagai tempat tajalli (manifestasi) Ilahi, sekaligus menjadi bukti bahwa kapasitas untuk mengalami Yang Mutlak telah dianugerahkan oleh-Nya ke dalam diri manusia.

Proses transformatif untuk mencapai kondisi qalb yang demikian yang disebut sebagai qalb salim (hati yang selamat) atau qalb munib (hati yang kembali kepada Tuhan) merupakan inti dari disiplin tasawuf. Jalannya adalah melalui riyadhah (latihan spiritual) yang ketat dan mujahadah (perjuangan keras) melawan nafsu rendah (al-nafs al-ammarah bis-su’). Praktik-praktik seperti dzikir yang kontinu, kontemplasi (tafakkur), melawan syahwat, dan hidup zuhud bertujuan untuk "mengosongkan" (takhliyah) qalb dari segala atribut yang gelap dan rendah (takhalli) untuk kemudian "mengisinya" (tahliyah) dengan cahaya dan sifat-sifat Ilahi

(tahalli)[636]. Dalam fase inilah qalb mengalami berbagai keadaan spiritual (ahwal) dan naik melalui stasiun-stasiun (maqamat) yang semakin tinggi, seperti taubat, wara', zuhud, sabar, tawakal, dan ridha. Setiap maqam yang berhasil dilalui akan memantulkan cahaya Ilahi dengan kualitas yang berbeda, semakin mendekati kejernihan mutlak.

Akhirnya, ketika proses pensucian telah mencapai puncaknya, qalb yang awalnya berkarat oleh kelalaian (ghaflah) dan cinta dunia berubah menjadi cermin yang bening. Ia menjadi qalb muneer (hati yang bercahaya) yang mampu menyaksikan keagungan dan keindahan Ilahi dalam setiap fenomena. Dalam kondisi ini, sang sufi tidak lagi melihat dengan matanya sendiri, tetapi "dengan mata Tuhannya" sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis[637]. Inilah puncak kesadaran spiritual di mana dualitas antara yang menyaksikan dan yang disaksikan melebur dalam kesaksian atas keesaan (tawhid). Qalb bukan lagi sekadar "pusat kesadaran spiritual" dalam pengertian psikologis, melainkan telah menjadi titik temu (wasl) antara hamba dan Tuhan, sebuah ruang metaksu di yang fana dan yang baqa bertemu, dan di mana pengetahuan tentang realitas tertinggi (haqiqat al-haqaiq) diungkapkan bukan sebagai teori, tetapi sebagai pengalaman hidup yang mengubah seluruh eksistensi individu.

Dinamika qalb antara kebaikan dan keburukan

Dalam diskursus antropologi teologis Islam, qalb (hati) menempati posisi sentral bukan semata-mata sebagai organ fisiologis, melainkan sebagai locus metafisik dari kesadaran,

moralitas, dan transendensi. Qalb merupakan pusat intelek (‘aql), kehendak (irādah), dan pemahaman spiritual (fiqh) yang menentukan orientasi eksistensial manusia[638]. Karakteristiknya yang paling mendasar adalah dinamikanya yang bersifat dialektis; ia bukanlah entitas yang statis atau monolitik, melainkan sebuah medan pertempuran (ma‘rakah) kosmik tempat pertarungan abadi antara kecenderungan pada kebaikan (al-khayr) dan tarikan pada keburukan (al-sharr) berlangsung[639]. Dinamika ini menjadikan kondisi qalb sangat fluktuatif, berayun antara keadaan yang terang-benderang (munīr), sehat (salīm), dan lembut (raqīq), dengan kondisi yang sakit (marīḍ), terkunci (maqflūb), dan membatu (qāsī)[640].

Proses kontaminasi qalb, yang dalam terminologi Al-Qur'an sering disebut sebagai rust (raan) atau penutup (ghishāwah), merupakan konsekuensi dari interaksi manusia dengan dunia fenomenal yang melibatkan penundukan berulang terhadap nafs al-ammārah bi al-sū’ (nafsu yang menyuruh pada kejahatan)[641]. Nafsu, dalam konteks ini, bukanlah musuh yang harus dimusnahkan secara total, melainkan energi psiko-spiritual yang memerlukan disiplin dan sublimasi. Ketika nafsu yang termanifestasi dalam keserakahan (hirs), kebencian (hiqd), dan keangkuhan (kibr) diizinkan mendominasi tanpa kendali ‘aql yang tercerahkan, ia akan mengeraskan qalb[642]. Kekerasan hati (qaswat al-qalb) ini bukanlah kondisi fisiologis, melainkan sebuah keadaan spiritual di mana hati menjadi tidak responsif terhadap stimulus ilahiah, kebenaran, dan penderitaan sesama[643]. Al-Qur'an menggambarkan kondisi ini

secara metaforis sebagai sesuatu yang "lebih keras dari batu" (QS. Al-Baqarah[644] 74), menunjukkan tingkat kelekatan pada dunia material yang telah mematikan sensitivitas transcendental.

Ontologi qalb dalam Islam pada hakikatnya adalah optimistik. Meskipun rentan terhadap penyakit, qalb secara intrinsik memiliki kapasitas untuk pemurnian (tazkiyah) dan penyembuhan (shifā')[645]. Proses penyucian ini bukanlah sebuah peristiwa yang terjadi secara instan, melainkan sebuah proyek seumur hidup yang memerlukan disiplin spiritual (riyādah) yang berkelanjutan. Mekanisme penyuciannya bersifat multimodal, melibatkan dimensi vertikal dan horizontal. Secara vertikal, ia disucikan melalui dzikir praktik pengingatan berulang terhadap Allah yang berfungsi sebagai alat polisher metafisik yang mengikis karat spiritual yang menutupi hati[646]. Dzikir memfokuskan kesadaran kembali kepada yang Mutlak, sehingga menggeser pusat gravitasi eksistensi manusia dari ego menuju Tuhan. Ibadah-ibadah ritual seperti shalat dan puasa, ketika dilakukan dengan khusyuk dan pemahaman (ḥuḍūr al-qalb), berfungsi sebagai latihan repetitif untuk menundukkan nafsu dan mengondisikan qalb kepada keadaan penerimaan dan kepatuhan[647].

Secara horizontal, qalb dimurnikan melalui amal shaleh (al-'amal al-ṣāliḥ) dan akhlak mulia. Perbuatan baik seperti memberi sedekah, berkata jujur, dan menebar kasih sayang (rahmah) bukan sekadar tindakan sosial, melainkan performativitas yang secara aktif membentuk ulang interioritas pelakunya[648]. Setiap tindakan kebajikan mengukir jejak pada qalb, melunakkannya, dan membuatnya lebih reseptif terhadap ḥidāyah (petunjuk Ilahi).

Terdapat hubungan resiprokal yang erat: qalb yang bersih melahirkan perbuatan baik, dan perbuatan baik pada gilirannya semakin membersihkan qalb[649].

Tanggung jawab utama manusia dalam pandangan Islam adalah untuk terlibat secara aktif dalam jihād al-akbar (perjuangan terbesar), yaitu perjuangan untuk merawat, menjaga, dan memelihara qalb agar senantiasa berada dalam keadaan salīm (selamat/sehat)[650]. Hati yang selamat inilah yang, menurut Quran, akan dapat mempersembahkan dirinya kepada Allah pada hari akhir (QS. Asy-Syu'arā'[26] 89). Menjaga qalb berarti menjaga kelembutannya, kapasitasnya untuk berbelas kasih, dan keterbukaannya yang konstan terhadap petunjuk Tuhan yang dapat datang melalui berbagai medium: ayat-ayat Quran yang dibaca (qauliyyah), fenomena alam yang diamati (kauniyyah), atau bahkan perjumpaan dengan sesama manusia[651]. Dalam dinamika konstan antara kebaikan dan keburukan inilah karakter moral dan takdir spiritual manusia terus ditempa.

Qalb sebagai pusat intuisi spiritual

Dalam wacana epistemologi Islam, qalb menempati posisi yang unik dan transendental, berfungsi sebagai organ persepsi metafisik yang melampaui kapasitas indera fisik dan rasio diskursif.[652] Qalb bukan sekadar entitas biologis (jantung fisik) atau metafora emosional belaka, melainkan sebuah lathifah rabbaniyyah ruhaniyyah (subtilitas spiritual ketuhanan) yang menjadi locus atau wadah bagi penyinaran cahaya Ilahi (tajalli).[653] Sebagai pusat intuisi

spiritual, qalb beroperasi melalui mekanisme kasyf (penyingkapan) dan ilham, yang merupakan modus pengetahuan langsung (direct apprehension) yang bersifat immediated dan certitudinal, sehingga berbeda secara ontologis dari pengetahuan yang diperoleh melalui deduksi logis atau observasi empiris yang bertahap dan probabilistik.[654]

Fungsi qalb sebagai reseptor wahyu spiritual (wahi) dan ilham meniscayakan kondisi kebersihan dan kejernihannya. Sebuah qalb yang terkotori oleh penyakit-penyakit spiritual (amradh al-qulub) seperti riya', hasad, atau cinta dunia (hubb al-dunya) akan terhalang dari menerima pancaran ilmu laduni (gnosis) tersebut.[655] Proses pembersihan ini, yang dalam literatur tasawuf dikenal sebagai tazkiyat al-nafs, merupakan pra-kondisi mutlak bagi aktivasi fungsi intuitif qalb. Al-Ghazali menganalogikan qalb seperti cermin; hanya ketika permukaannya bersih dan diarahkan ke sumber cahaya (Tuhan), barulah ia dapat memantulkan cahaya tersebut dengan sempurna.[656] Dalam kondisi suci inilah, qalb menjadi kompas moral yang andal, secara spontan membedakan antara al-khayr (kebaikan) dan al-syarr (keburukan), dan mendorong pemiliknya kepada ma'rifatullah (pengenalan mendalam terhadap Tuhan).[657]

Otoritas epistemik qalb ini berakar pada doktrin teologis bahwa manusia diciptakan dalam fitrah ketuhanan (al-fitrah). Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, Tuhan telah "meniupkan roh (ciptaan)-Nya" (nafakha fihi min ruhihi) ke dalam manusia (QS Al-Hijr 29; QS Shad[38] 72), yang menandakan adanya dimensi ketuhanan dalam konstitusi spiritual manusia. Unsur ruh inilah yang berhubungan

intim dengan qalb, menjadikannya mampu terhubung dengan Sumber asal-usulnya.[658] Pengetahuan yang diperoleh qalb bukanlah pengetahuan baru dari luar, melainkan lebih berupa pengingatan (dhikr) atau penyadaran terhadap kebenaran primordial (al-haqiqah) yang telah terpatri dalam fitrah.[659] Intuisi spiritual qalb bersifat aksiomatik dan self-validating; kebenarannya terungkap dalam dirinya sendiri dan diakui oleh kesadaran terdalam (sidq al-hudur).

Konsep qalb sebagai pusat intuisi spiritual menawarkan sebuah paradigma epistemologi yang holistik. Ia tidak menafikan peran ‘aql (akal), melainkan menempatkannya dalam hierarki yang tepat; ‘aql berfungsi memahami dan memformulasikan pengetahuan yang telah diwahyukan atau diilhamkan kepada qalb, serta menguji konsistensinya secara logis.[660] Sumber primer pengetahuan spiritual tertinggi tetap berasal dari qalb yang telah disinari. Paradigma ini menyatakan bahwa realitas tertinggi (al-Haqq) hanya dapat diketahui sepenuhnya melalui organ yang memiliki kesamaan sifat atau affinitas dengan-Nya, yaitu qalb yang suci, bukan semata melalui instrumen kognitif yang terbatas seperti akal.[661]

Analisis Struktur Batin Manusia menurut Al-Ghazali

Hubungan antara qalb, ruh, nafs, dan akal

Dalam khazanah intelektual Islam, kajian mendalam mengenai substansi dan dinamika psikospiritual manusia menemukan puncak sistematisasinya dalam karya Hujjatul Islam, Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111 M). Analisis beliau terhadap struktur batin (al-bāṭin)

manusia bukan sekadar deskripsi fenomenologis, melainkan sebuah ontologi hierarkis yang memetakan medan pertarungan abadi antara dorongan transenden dan imanen dalam diri insan. Pada intinya, struktur ini dibangun atas empat entitas yang saling berhubungan secara kompleks dan dinamis: qalb (hati spiritual), rūḥ (spirit atau jiwa esensial), nafs (jiwa empiris atau ego), dan ‘aql (intelek atau rasio). Masing-masing bukan entitas yang terpisah secara anatomis, melainkan aspek atau lathā'if (subtilitas) dari satu kesatuan jiwa manusia yang memiliki fungsi dan orientasi eksistensial yang khas[662]. Pencapaian keseimbangan yang harmonis di antara keempatnya merupakan prasyarat fundamental bagi terealisasinya kebahagiaan sejati (sa‘ādah) di dunia dan akhirat.

Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, seringkali menggunakan istilah qalb dan rūḥ secara hampir bersinonim, namun terdapat nuansa filosofis yang signifikan. Qalb dipahami sebagai substansi spiritual yang halus (lāṭifah rūḥāniyyah) yang menjadi pusat pengetahuan, pengenalan (ma‘rifah), dan penerimaan iluminasi (tajallī) ilahi[663]. Ia adalah cermin yang memantulkan hakikat ketuhanan, namun bisa berkarat oleh kelalaian dan dosa, atau berkilau oleh dzikir dan ketaatan. Sementara rūḥ, dalam pandangan Al-Ghazali yang banyak dipengaruhi oleh filsafat dan sufisme, sering dirujuk sebagai "percikan ilahi" (amr rabbānī) yang menjadi prinsip kehidupan dan penghubung metafisis antara manusia dan Sang Pencipta[664]. Ia adalah anugerah yang dihembuskan (nafakha) oleh Allah ke dalam jasad, sebagaimana tersirat dalam firman-Nya, "Maka apabila Aku

telah menyempurnakan (kejadian)nya dan meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud" (Q.S. Ṣād[38] 72)[665]. Rūḥ menempati posisi yang lebih transenden, sedangkan qalb adalah organ spiritual yang berinteraksi dengan pengalaman empiris.

Berkebalikan dengan dimensi ilahiah rūḥ, nafs dalam konstruksi Al-Ghazalian merupakan aspek jiwa yang terlibat intim dengan dunia material dan hawa nafsu. Al-Ghazali mengadopsi pembagian Platonik-Aristotelian yang telah diislamkan, membedakan nafs menjadi tiga kecenderungan: al-nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang selalu menyuruh kepada kejahatan), al-nafs al-lawwāmah (jiwa yang mencela), dan al-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang)[666]. Nafs al-ammārah adalah potensi dasar manusia yang cenderung pada kesenangan indrawi dan kepuasan duniawi, berakar pada insting untuk mempertahankan diri (gharīzah al-baqā'). Potensi ini, meskipun berisiko menyesatkan, pada hakikatnya netral dan diperlukan untuk kelangsungan hidup fisik. Persoalan muncul ketika ia mendominasi seluruh struktur kepribadian. 'Aql (akal) berperan sebagai instrumentum yang dikaruniakan Allah untuk membedakan antara yang benar (ḥaqq) dan batil (bāṭil), mempertimbangkan konsekuensi tindakan, dan memahami tanda-tanda kebesaran Tuhan di alam semesta[667]. Ia adalah cahaya yang menerangi jalan, namun ia sendiri memerlukan bimbingan dari wahyu untuk sampai pada kebenaran paripurna, karena wilayahnya terbatas pada yang empiris dan rasional. Interaksi dinamis antara keempat unsur inilah yang menentukan trajectori spiritual seorang individu. Menurut Al-

Ghazali, ketidakseimbangan terjadi ketika nafs al-ammārah berhasil menjadikan ‘aql sebagai sekutu dan budaknya bukan pemandunya untuk melegitimasi dan merasionalisasi keinginan-keinginan rendahnya. Dalam kondisi ini, qalb menjadi tertutup dan rūḥ terasing dari sumber ilahinya[668]. Sebaliknya, jalan keselamatan (khalāṣ) terletak pada upaya penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) melalui disiplin spiritual (riyāḍah). Proses ini memerlukan mobilisasi ‘aql yang tunduk pada wahyu untuk mengkritik dan mengendalikan nafs, sehingga secara bertahap ia naik dari tingkat ammārah menjadi lawwāmah (yang selalu introspeksi) dan akhirnya mencapai muṭma’innah (yang tenang dan ridha atas ketetapan Allah)[669]. Dalam keadaan tenang inilah, qalb menjadi jernih dan siap menerima iluminasi dari rūḥ, yang pada gilirannya menghubungkannya dengan Alam Ilahi. Keseimbangan yang benar bukanlah penghapusan nafs atau peminggiran ‘aql, melainkan penempatannya di bawah kepemimpinan qalb yang tercerahkan dan terinspirasi oleh rūḥ. Inilah esensi dari pernyataan Al-Ghazali bahwa "peperangan yang sesungguhnya adalah perang melawan nafsumu sendiri"[670], sebuah jihad akbar yang berujung pada penyatuan kehendak manusia dengan Kehendak Ilahi.

Qalb sebagai pusat orientasi spiritual manusia

Dalam arsitektur psiko-spiritual klasik yang dibangun oleh para pemikir sufistik Islam, qalb bukan sekadar simbol metaforis bagi perasaan atau emosi, melainkan realitas eksistensial yang menjadi locus utama perjumpaan manusia dengan Tuhan. Al-Ghazali (1058–

1111 M), dalam karyanya yang monumental seperti Ihya' Ulum al-Din dan Kimiya al-Sa'ada, secara eksplisit mengkonseptualisasikan qalb sebagai pusat epistemologis-transendental dalam struktur jiwa manusia[671]. Baginya, qalb tidak berfungsi hanya sebagai organ moral atau emosional, melainkan sebagai nūn rabbānī cahaya ilahi yang menyala di dalam dada manusia, sebagai poros dari seluruh aktivitas kognitif, afektif, dan volitif[672]. Dengan kata lain, qalb adalah pusat gravitasi spiritual yang menentukan orientasi eksistensial manusia: apakah ia akan mengarahkan pandangannya kepada dunia (al-dunya) atau kepada al-ḥaqq (Yang Maha Benar)[673].

Al-Ghazali membedakan antara fungsi qalb, nafs, dan 'aql dengan sangat rinci dalam kerangka metafisika sufistik yang berakar pada kosmologi islamik. Nafs, menurutnya, adalah insting atau ego yang berpotensi menjerumuskan manusia ke dalam hedonisme dan kerakusan dunia[674]. Sementara 'aql berperan dalam ranah rasionalitas dan pengetahuan diskursif, tetapi seringkali terbatas oleh pengalaman inderawi dan proses logis yang tersistematisasi. Di tengah kedua entitas ini, qalb menempati posisi eksklusif: ia mampu menerima ma'rifat (pengenalan ilahi) yang tidak terjangkau oleh akal murni atau nafsu. Dalam pandangan Al-Ghazali, qalb adalah "mata batin" ('ayn al-qalb) yang mampu melihat wilayah metafisik, menangkap isyarat-isyarat keilahian (ayat al-rabbaniyya), dan mengalami kehadiran Tuhan secara langsung[675].

Keunikan qalb terletak pada kemampuannya untuk menjadi tempat turunnya ilham dan wahy dalam bentuk non-proposisional. Dalam konteks ini, Al-Ghazali sering mengutip ayat Al-Qur'an: "Dan

demikianlah Kami wahyukan kepadamu roh dari urusan Kami. Kamu sebelumnya tidak mengetahui apa itu Kitab (Al-Qur'an) dan apa itu iman, tetapi Kami jadikan ia cahaya yang Kami tunjukkan dengannya siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami." (QS. Al-Syura: 52)[676]. Ayat ini, menurut penafsirannya, mengisyaratkan bahwa pengetahuan ilahi tidak hanya diperoleh melalui deduksi rasional, tetapi juga melalui penerangan yang menyusup ke dalam qalb yang telah disucikan[677].

Penyucian qalb yang dalam istilah Al-Ghazali disebut tazkiyat al-nafs atau tajrid al-qalb min al-aghriya merupakan prasyarat utama untuk terjadinya transformasi spiritual. Ia menggambarkan qalb yang kotor sebagai cermin yang berkarat, tidak dapat memantulkan cahaya kebenaran. Hanya ketika karat itu dihilangkan melalui muhasabah (introspeksi), muraqabah (pengawasan diri), dan dhikr (ingatan terhadap Tuhan), maka qalb dapat kembali bersinar dan menjadi tempat kediaman Tuhan[678]. Dalam tradisi sufistik, ini disebut sakanat al-ruh fi al-qalb, yaitu ketenangan roh yang bersemayam di dalam hati, seperti difirmankan dalam Al-Qur'an: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang." (QS. Al-Ra'd: 28)[679].

Secara epistemologis, konsepsi Al-Ghazali tentang qalb menantang dualisme Cartesian yang memisahkan tubuh dan pikiran, serta menolak reduksionisme ilmu pengetahuan modern yang hanya menjadikan akal empiris sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Baginya, pengetahuan spiritual adalah pengalaman langsung (dhawq) yang tidak dapat direduksi menjadi proposisi atau

argumen logis. Pengalaman ini terjadi ketika qalb mencapai keadaan fana' (lenyapnya ego) dan baqa' (kekalan dalam Tuhan), kondisi yang hanya mungkin dicapai melalui disiplin spiritual yang ketat[680].

Dalam konteks kontemporer, konsep qalb sebagai pusat orientasi spiritual menawarkan kritik tajam terhadap kapitalisme kognitif dan krisis makna yang melanda masyarakat modern. Di tengah arus informasi yang deras dan fragmentasi identitas, qalb menjadi simbol dari kebutuhan manusia akan grounding ontologis suatu dasar eksistensial yang stabil dan bermakna. Penelitian terbaru dalam neuroteology dan spiritual neuroscience menunjukkan bahwa praktik meditatif dan spiritual seperti dhikr dan salah dapat mengaktifkan area otak yang terkait dengan ketenangan, empati, dan kesadaran transpersonal, yang secara metaforis mendekati gambaran Al-Ghazali tentang qalb yang terbuka terhadap cahaya ilahi[681].

Penyucian qalb bukan hanya tugas mistik yang bersifat privat, tetapi juga imperatif etis dan sosial. Seorang individu yang qalb-nya bersih akan melahirkan tindakan yang adil, penuh welas asih, dan berorientasi pada kesejahteraan bersama. Dalam hal ini, Al-Ghazali bukan hanya seorang mistikus, tetapi juga seorang etikawan dan psikolog eksistensial yang menawarkan terapi spiritual bagi krisis manusia modern[682].

Qalb, dalam tafsir Al-Ghazali, adalah poros dari seluruh kehidupan spiritual manusia: tempat niat terbentuk, iman bersemayam, dan Tuhan hadir secara transenden dan imanen. Ia adalah kiblat batin yang menentukan arah hidup manusia, lebih dari

sekadar tujuan, tetapi sebagai ruh al-insan yang menghidupkan seluruh dimensi eksistensialnya. Penelusuran terhadap qalb bukan hanya perjalanan ke dalam diri, tetapi perjalanan menuju Tuhan suluk yang tidak dimulai dengan pengetahuan, melainkan dengan penyucian dan kerendahan hati[683].

Penyucian qalb sebagai jalan menuju kesempurnaan

Penyucian *qalb*, atau dalam terminologi ontologis-spiritual Islam dikenal sebagai *tazkiyat al-nafs*, menempati posisi yang tidak sekadar penting, tetapi bersifat aksial dalam keseluruhan arsitektur tasawuf. Dalam kerangka ini, tasawuf tidak hanya dipahami sebagai disiplin etika atau asketisme religius, melainkan sebagai suatu proyek transformasi eksistensial yang menyentuh dimensi terdalam kesadaran manusia. Pemikiran Abu Hamid al-Ghazali memberikan artikulasi paling sistematis terhadap gagasan ini dengan menempatkan *qalb* sebagai locus utama bagi realisasi pengetahuan ilahi (*ma'rifah*)[684]. Proses penyucian tidak dapat direduksi menjadi sekadar pembersihan moral, melainkan merupakan rekonstruksi ontologis atas struktur batin manusia yang memungkinkan keterbukaan terhadap realitas transenden.

Dalam perspektif ini, *tazkiyah* beroperasi sebagai disiplin epistemologis yang bertujuan mendekonstruksi dominasi ego (*nafs*) sekaligus merekondisi pusat kesadaran manusia. Hati yang terkontaminasi oleh *al-awsāf al-madhmūmah* seperti riya', hasad, dan takabbur dipahami sebagai entitas yang kehilangan kapasitas reflektifnya terhadap cahaya ilahi. Al-Ghazali menggunakan

metafora cermin untuk menggambarkan kondisi ini: hati yang berkarat tidak mampu memantulkan *nūr* kebenaran, sehingga menghalangi akses terhadap pengetahuan presensial yang bersifat langsung dan non-representasional[685]. Dalam kerangka ini, pengetahuan hakiki tidak diperoleh melalui proses diskursif semata, tetapi melalui pembersihan medium ontologis yang menjadi tempat penyingkapan (*tajallī*) kebenaran. Epistemologi tasawuf bersifat performatif pengetahuan hanya mungkin diperoleh melalui transformasi eksistensial subjek yang mengetahui.

Konsekuensi logis dari pandangan ini adalah bahwa *tazkiyat al-nafs* bukanlah aktivitas pasif, melainkan suatu bentuk *jihad al-akbar* yang menuntut keterlibatan total dari subjek spiritual. Tradisi sufi menekankan pentingnya *mujāhadah* (perjuangan intensif) dan *murāqabah* (kesadaran kontinyu akan kehadiran Tuhan) sebagai dua pilar utama dalam proses ini[686]. Dalam analisis Annemarie Schimmel, dinamika ini mencerminkan karakter intrinsik tasawuf sebagai jalan yang menuntut disiplin diri yang ketat sekaligus keterbukaan terhadap pengalaman mistik yang melampaui rasionalitas biasa[687]. Dengan kata lain, penyucian hati adalah proses dialektis antara usaha manusia dan anugerah ilahi (*tawfīq*), di mana keduanya tidak dapat dipisahkan secara dikotomis.

Struktur metodologis dari proses ini, khususnya dalam tradisi Ghazalian, bersifat multidimensional dan integratif. Dimensi pertama adalah aspek eksoteris (*zāhir*), yang diwujudkan melalui pelaksanaan ibadah formal dengan kualitas *ihsān* sebagaimana dirumuskan dalam hadis Jibril yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn

Hanbal yakni beribadah seolah-olah melihat Tuhan, atau setidaknya menyadari bahwa Tuhan melihat manusia[688]. Dalam kerangka ini, ibadah tidak hanya berfungsi sebagai kewajiban normatif, tetapi sebagai mekanisme disipliner yang secara gradual mengurangi keterikatan pada dunia material. Dimensi kedua adalah aspek esoteris (*bāṭin*), yang terwujud dalam praktik *dhikrullah*. Sebagaimana dijelaskan oleh William C. Chittick, dzikir berfungsi sebagai teknik psiko-spiritual yang mengosongkan kesadaran dari selain Tuhan (*tafrīgh*) dan mengisinya kembali dengan kesadaran ilahi (*taḥlīyah*)[689]. Proses ini tidak hanya bersifat repetitif, tetapi transformasional, karena secara gradual menggeser pusat orientasi eksistensial manusia dari dunia menuju Tuhan.

Validasi tekstual terhadap praktik ini dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam Q.S. Ar-Ra'd (13):28, yang menegaskan bahwa ketenangan hati hanya dapat dicapai melalui dzikir kepada Allah[690]. Ayat ini tidak hanya memiliki dimensi teologis, tetapi juga psikologis, karena menunjukkan hubungan intrinsik antara kesadaran ilahi dan stabilitas batin manusia. Dalam konteks ini, dzikir dapat dipahami sebagai teknologi spiritual yang memungkinkan integrasi antara dimensi kognitif, afektif, dan eksistensial dalam diri manusia.

Puncak dari keseluruhan proses ini adalah tercapainya kondisi *qalbun salīm*, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Asy-Syu'arā' (26):89, yaitu hati yang selamat dari segala bentuk penyimpangan ontologis[691]. Pada tahap ini, individu tidak lagi mengalami fragmentasi antara kehendak personal (*irādah*) dan kehendak ilahi

(*mashī'ah*), melainkan mencapai harmoni eksistensial yang utuh. Dalam terminologi sufistik, kondisi ini sering dikaitkan dengan pengalaman *fanā'* dan *baqā'*, yang secara mendalam dielaborasi oleh Ibn Arabi sebagai fase di mana ego individual melebur dan digantikan oleh kesadaran ilahi yang lebih tinggi[692]. Penting untuk ditekankan bahwa pengalaman ini tidak mengimplikasikan penyatuan ontologis secara literal antara manusia dan Tuhan, melainkan transformasi kesadaran yang memungkinkan manusia menjadi refleksi sempurna dari sifat-sifat ilahi.

Kesempurnaan yang dicapai dalam proses ini bukanlah transendensi ontologis menjadi Tuhan, tetapi realisasi optimal dari posisi manusia sebagai *'abd* (hamba). Dalam perspektif ini, hadis qudsi yang sering dikutip dalam literatur tasawuf yang diriwayatkan dan diteliti oleh Muhammad Nasiruddin al-Albani tentang Tuhan sebagai "perbendaharaan tersembunyi" yang ingin dikenal, memberikan kerangka metafisik bagi tujuan penciptaan manusia[693]. Penyucian qalb dapat dipahami sebagai jalan epistemik sekaligus ontologis menuju pengenalan Tuhan, yang merupakan tujuan akhir eksistensi manusia.

Sebagai penutup, penyucian qalb dalam tradisi tasawuf bukan sekadar praktik spiritual individual, melainkan sebuah proyek ontologis yang komprehensif, yang mengintegrasikan dimensi etika, epistemologi, dan metafisika dalam satu kesatuan yang koheren. Ia merupakan proses kembali (*al-ma'ād*) menuju asal-usul spiritual manusia yang murni, sebagaimana diuraikan oleh Sachiko Murata dan William C. Chittick dalam kerangka visi Islam yang holistik[694].

Dalam dunia modern yang cenderung terfragmentasi secara eksistensial, konsep ini menawarkan paradigma alternatif yang menempatkan transformasi batin sebagai pusat dari realisasi diri manusia. T*azkiyat al-nafs* bukan hanya jalan spiritual, tetapi juga sebuah epistemologi pembebasan yang mengembalikan manusia kepada hakikatnya yang terdalam sebagai refleksi dari Yang Absolut.

Sintesis Konseptual Hakikat Manusia dalam Pemikiran Islam

Dalam wacana filsafat dan antropologi, hakikat manusia seringkali terperangkap dalam dikotomi reduksionis, baik yang bersifat materialistik-empiris yang menyatakan manusia semata-mata merupakan produk biologis dan lingkungannya, maupun yang bersifat idealis-spiritual yang mengabaikan keberadaan fisiknya.[695] Pemikiran Islam, yang bersumber dari wahyu ilahi, menawarkan sebuah sintesis konseptual yang unik dan holistik, melampaui dikotomi ini dengan merangkul kompleksitas multi-dimensi manusia. Sintesis ini tidak lahir dari spekulasi filosofis belaka, melainkan dari sebuah dialektika kritis antara teks wahyu (naql) yang otoritatif dan kapasitas rasio manusia (‘aql) yang telah dianugerahkan oleh Sang Pencipta.[696] Fondasinya tertuang dalam konsepsi penciptaan manusia sebagai makhluk istimewa yang ditiupkan ruh Ilahi ke dalam bentuk fisiknya yang terbentuk dari tanah, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an, "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya."[697] Ayat ini menjadi landasan teologis untuk sebuah antropologi integral yang memadukan unsur material (turāb) dan

unsur transcendental (rūḥ ilāhī) dalam satu kesatuan ontologis yang tak terpisahkan.

Sintesis ini kemudian mengalami elaborasi yang mendalam dalam tradisi pemikiran Islam, baik oleh teolog, filosof, maupun sufi, yang masing-masing menekankan aspek berbeda namun saling melengkapi. Para filosof seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina, yang banyak dipengaruhi oleh tradisi Neo-Platonisme, mengembangkan konsep jiwa (nafs) sebagai substansi immaterial yang mandiri dan berevolusi melalui daya-daya vegetatif, animal, dan rasionalnya menuju kesempurnaan intelektual untuk mencapai kebahagiaan tertinggi (sa'ādah).[698] Sintesis filosofis mereka tetap berusaha selaras dengan doktrin keagamaan, seperti keabadian jiwa. Di sisi lain, para teolog Asy'ariyah lebih menekankan kelemahan akal manusia dan mutlaknya ketergantungan pada wahyu, sebuah pendekatan yang menjaga transendensi Ilahi namun berpotensi meminggirkan otonomi kapasitas insani.[699] Dialektika antara kedua kutub inilah yang mempertajam pencarian akan sintesis yang seimbang.

Puncak dari sintesis konseptual ini mungkin tercapai dalam karya agung Abu Hamid Al-Ghazali, particularly dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Al-Ghazali berhasil merangkum dan merekonsiliasi berbagai arus pemikiran dengan berpusat pada konsep qalb (hati spiritual), yang menjadi locus of knowledge and being.[700] Bagi Al-Ghazali, manusia bukanlah sekadar akal yang berpikir (aql) atau tubuh yang berhasrat (jasad), melainkan sebuah mikrokosmos yang mencakup empat dimensi yang hirarkis dan interkoneksi: jasad (dimensi fisik-material), aql (dimensi intelektual-rasional), qalb (dimensi moral-

intuitif), dan rūḥ (dimensi spiritual-transendental). Sintesis berfungsi ketika keempatnya menyelaraskan geraknya di bawah bimbingan wahyu untuk mencapai tujuan penciptaan, yaitu beribadah kepada Allah dan menjadi khalifah-Nya di muka bumi.[701] Aql yang teriluminasi oleh wahyu akan membimbing jasad, sementara qalb yang tersucikan menjadi cermin bagi cahaya ilahi yang dipancarkan oleh rūḥ. Dalam model ini, ilmu pengetahuan, etika, dan spiritualitas tidak saling bertentangan, tetapi merupakan manifestasi dari kesatuan tujuan manusia yang multi-dimensional.

Sintesis konseptual hakikat manusia dalam Islam pada akhirnya bersifat teleologis dan praktis. Ia tidak hanya menjawab pertanyaan "apa itu manusia?" tetapi lebih penting lagi, "untuk apa manusia diciptakan?".[702] Pemahaman holistik ini mengarah pada sebuah epistemologi yang integratif, di mana ilmu-ilmu empiris tentang manusia (seperti biologi, psikologi, neurosains) dapat berdialog secara produktif dengan kerangka metafisik dan etik yang digali dari sumber-sumber wahyu.[703] Sintesis ini menawarkan jawaban terhadap krisis makna modern, dengan menegaskan bahwa martabat manusia (karāmah) berasal dari sumber Ilahiahnya dan perannya sebagai agen moral yang aktif di dunia, bukan semata dari kapasitas rasional atau pencapaian materinya.[704] Hakikat manusia dalam Islam adalah sebuah proyek becoming sebuah perjalanan terus-menerus untuk menyelaraskan seluruh dimensi eksistensinya menuju penyatuan dengan Sumber segala keberadaan, sebuah sintesis sempurna antara dunia dan akhirat, antara individu dan masyarakat, serta antara manusia dan Penciptanya.

Integrasi Antropologi Qur’ani dan Filsafat Islam

Sintesis wahyu dan rasio

Dalam tradisi intelektual Islam, penelusuran hakikat eksistensi manusia dan alam semesta senantiasa berlabuh pada dua mercusuar epistemologis utama: wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah) dan rasio (akal budi). Paradigma ini, yang secara inheren mengimplikasikan suatu sintesis, adalah pilar yang menopang bangunan Antropologi Qur’ani dan Filsafat Islam, menegaskan bahwa kebenaran sejati dapat diakses melalui interaksi dinamis antara petunjuk ilahi dan kapasitas intelektual manusia[705]. Pendekatan ini secara fundamental menolak dualisme ekstrem yang memisahkan ranah spiritual dan rasional, sebaliknya, ia mengadvokasi sebuah kontinum epistemologis di mana wahyu memberikan kerangka aksiologis dan teleologis, sementara rasio menjadi instrumen kritis untuk memahami, menafsirkan, dan mengaktualisasikan petunjuk tersebut dalam konteks eksistensial[706].

Wahyu, dalam konteks ini, dipahami bukan sekadar sebagai kumpulan dogma atau perintah, melainkan sebagai sumber pengetahuan primordial yang mendefinisikan fitra manusia, tujuan penciptaan, dan batas-batas moral yang melandasi peradaban. Ia adalah hudan (petunjuk) dan furqan (pembeda kebenaran dan kebatilan) yang melampaui keterbatasan akal semata, menginformasikan manusia tentang realitas metafisik, hari akhir, dan sifat ilahi yang tak terjangkau sepenuhnya oleh penalaran empiris[707]. Al-Qur'an, sebagai manifestasi utama wahyu, tidak hanya

menyampaikan ajaran, tetapi juga secara aktif menantang dan merangsang akal manusia untuk merenung, menganalisis, dan mendalami ciptaan Tuhan. Firman Allah Swt. dalam Surah Ali Imran ayat 190, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang, terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal,"[708] menjadi bukti tekstual eksplisit akan undangan ilahi kepada akal untuk menyelidiki dan menemukan kebenaran di balik fenomena alam semesta. Ayat ini menggarisbawahi bahwa alam semesta adalah sebuah "kitab terbuka" yang penuh dengan ayat (tanda-tanda) yang hanya dapat dibaca dan dipahami secara mendalam oleh ulul albab orang-orang yang menggunakan daya nalarnya secara komprehensif[709].

Di sisi lain, rasio tidak diposisikan sebagai antitesis wahyu, melainkan sebagai karunia ilahi yang esensial bagi pembebanan moral (taklif) dan keberlangsungan peradaban manusia. Filsafat Islam, yang secara historis berinteraksi intens dengan warisan intelektual Yunani, mengembangkan metodologi rasional yang canggih termasuk logika Aristotelian, metafisika Neoplatonis, dan epistemologi Burhan (demonstratif) untuk memahami dan mengartikulasikan kebenaran yang terkandung dalam wahyu[710]. Para filosof Muslim terkemuka seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd, meskipun dengan nuansa yang berbeda, secara konsisten berupaya menunjukkan koherensi intrinsik antara kebenaran filosofis yang dicapai melalui akal dan kebenaran wahyu yang diturunkan[711]. Mereka berpendapat bahwa akal, jika digunakan secara benar dan tidak melampaui batas kemampuannya, pasti akan

sampai pada kesimpulan yang mendukung wahyu, atau setidaknya tidak bertentangan dengannya. Rasio berperan sebagai organ idrak (pemahaman), tadabbur (perenungan), dan istinbath (penarikan kesimpulan) yang memungkinkan manusia membedakan antara yang esensial dan aksidental, serta merumuskan etika dan hukum yang aplikatif dari prinsip-prinsip wahyu[712].

Sintesis antara wahyu dan rasio dalam tradisi Islam melahirkan sebuah epistemologi yang unik, yang mana wahyu menyediakan fondasi ontologis dan teleologis, sementara rasio bertindak sebagai medium untuk menguraikan dan menyingkap makna yang tersembunyi. Ini bukan sekadar koeksistensi, melainkan sebuah integrasi fungsional: wahyu mengarahkan rasio menuju tujuan transenden dan mencegahnya tersesat dalam relativisme atau nihilisme, sementara rasio memungkinkan wahyu untuk dipahami secara mendalam, diinternalisasi, dan diterjemahkan ke dalam tindakan nyata yang bermakna[713]. Konsep hikmah (kebijaksanaan) sering kali menjadi titik konvergensi utama, di mana Al-Qur'an sendiri menyifati hikmah sebagai kebaikan yang agung (Q.S. Al-Baqarah: 269), menyiratkan bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu dan rasio, ketika disatukan, menghasilkan pemahaman holistik tentang realitas[714]. Dalam filsafat Mulla Sadra, misalnya, al-hikmah al-mutasaliyah (filsafat transenden) adalah upaya monumental untuk menyelaraskan wahyu, rasio, dan intuisi, menunjukkan bagaimana ketiganya adalah jalur yang berbeda namun saling melengkapi menuju realitas Ilahi[715]. Implikasi dari sintesis epistemologis ini terhadap Antropologi Qur’ani dan Filsafat

Islam sangatlah mendalam. Dalam Antropologi Qur'ani, manusia dipandang sebagai makhluk yang dikaruniai potensi ganda: spiritualitas yang terhubung dengan wahyu dan intelektualitas yang berdaya rasio. Manusia adalah khalifatullah (wakil Tuhan di bumi) yang memiliki tanggung jawab moral dan intelektual untuk mengelola alam dan diri sendiri, berbekal petunjuk ilahi dan akal budi[716]. Integrasi ini membentuk pandangan tentang insan kamil (manusia sempurna) yang tidak hanya saleh secara spiritual, tetapi juga bijaksana secara intelektual dan etis dalam tindakannya. Sementara dalam Filsafat Islam, sintesis ini mendorong pengembangan sistem pemikiran yang berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan fundamental tentang Tuhan, alam semesta, dan manusia dengan menggabungkan argumen rasional yang ketat dengan kebenaran-kebenaran transenden yang diungkapkan oleh wahyu. Ini menghasilkan nuansa yang kaya dalam metafisika, etika, dan teori pengetahuan Islam yang membedakannya dari tradisi filosofis lainnya[717].

Sebagai penutup, sintesis wahyu dan rasio merupakan landasan integral dalam diskursus Antropologi Qur'ani dan Filsafat Islam yang tak hanya menghindari dikotomi yang keliru, tetapi juga menawarkan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami eksistensi. Dinamika antara keduanya bukan merupakan konflik, melainkan dialog yang berkelanjutan, memperkaya pemahaman manusia tentang tujuan hidup, hakikat realitas, dan jalan menuju kesempurnaan. Pendekatan ini terus relevan di era modern, menyediakan model bagi integrasi pengetahuan dan nilai-nilai, serta

menantang umat manusia untuk terus berpikir kritis dan rasional, sembari mempertahankan kedalaman kesadaran spiritual yang esensial[718].

Integrasi dimensi spiritual dan intelektual

Pembangunan peradaban manusia, dalam perspektif Islam, tidak pernah dimaksudkan sebagai proyek yang murni sekular dan materialistik. Ia berakar pada konsepsi ontologis yang menyatakan bahwa manusia (insān) adalah entitas yang unik, dibekali dengan potensi intelektual (`aql) sekaligus kecenderungan spiritual (rūh) yang inheren[719]. Dua dimensi yang secara dialektis saling melengkapi ini merupakan fondasi dari epistemologi Islam, yang menolak dikotomi antara ilmu pengetahuan dan agama, antara rasionalitas dan wahyu. Integrasi ini bukanlah sekadar proses aditif, melainkan suatu sintesis holistik di mana pencarian kebenaran (al-ḥaqq) merupakan perjalanan yang mengedepankan keselarasan antara penalaran deduktif-empiris dan penyucian jiwa. Proses pencapaian pengetahuan (ḥaqīqah) dalam Islam, Melampaui batas-batas observasi indrawi dan logika semata; ia merupakan sebuah upaya terpadu yang melibatkan kedalaman kontemplasi intelektual dan kemurnian spiritual yang dicapai melalui disiplin ibadah dan pembersihan hati (tazkiyat al-nafs)[720].

Paradigma integratif ini menemukan artikulasinya yang paling gamblang dalam tradisi filsafat dan tasawuf Islam. Ibn Sina (Avicenna), misalnya, dalam magnum opus-nya al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (The Book of Directives and Remarks), memetakan hierarki

pengetahuan yang bermuara pada pancaran (fayḍ) dari Akal Aktif (al-ʻaql al-faʻʻāl). Bagi Ibn Sina, akal manusia memang mampu mencapai kebenaran melalui demonstrasi (burhān), namun puncak pengetahuan metafisik tentang Tuhan dan malaikat hanya dapat diraih ketika akal tersebut mencapai kondisi kesiapan untuk "tersambung" (ittiṣāl) dengan sumber ilahi tersebut, sebuah kondisi yang memerlukan ketajaman intelektual dan kesucian moral[721]. Sementara itu, di kutub yang agak berbeda namun tetap sejalan, Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn melakukan dekonstruksi terhadap keangkuhan rasionalisme filsafat murni. Setelah melalui perjalanan skeptisisme intelektual yang mendalam, ia sampai pada kesimpulan bahwa kebenaran tertinggi (maʻrifah) adalah cahaya yang dipancarkan Allah ke dalam hati (qalb) yang telah disucikan, bukan hanya produk deduksi logis akal[722]. Bagi Al-Ghazali, akal adalah alat yang tak ternilai untuk menguasai ilmu-ilmu duniawi (ʻulūm al-dunyā), tetapi ia memerlukan bimbingan dari "mata hati" (baṣīrah) yang hanya jernih melalui ibadah dan kezuhudan untuk memahami realitas ilahiah (ʻulūm al-ākhirah). Kedua tokoh besar ini, meski dengan penekanan berbeda, menjembatani jurang antara intelektualitas dan spiritualitas dengan menempatkan akal dan hati bukan sebagai antagonis, melainkan sebagai mitra kooperatif dalam pencarian kebenaran yang komprehensif.

Konsekuensi dari epistemologi yang terintegrasi ini bersifat profoud dan transformatif bagi konsep ilmu pengetahuan itu sendiri. Pengetahuan (ʻilm) tidak lagi menjadi entitas yang netral dan bebas nilai; ia secara intrinsik terikat dengan etika dan tujuan

teleologisnya. Akal yang telah diterangi oleh spiritualitas akan memandang penemuan sains bukan sebagai akhir dalam dirinya sendiri, melainkan sebagai sarana untuk mengungkap tanda-tanda (āyāt) kebesaran Tuhan di alam semesta dan untuk memakmurkan bumi (‘imārat al-arḍ) secara bertanggung jawab[723]. Sebaliknya, spiritualitas tanpa pendasaran intelektual berisiko terjatuh pada kepercayaan takhayul dan literalism yang dangkal. Dalam konteks kontemporer, di mana dunia sering kali terjebak dalam (polarisasi) antara saintisme yang ateistik dan fundamentalisme yang anti-intelektual, model integratif Islam menawarkan sebuah jalan tengah yang sophisticated. Ia mengajak manusia modern untuk menjadi saintis yang rendah hati dan religius yang kritis, yang menggunakan akalnya untuk mengeksplorasi ciptaan Tuhan sementara hatinya tetap terpaut pada Sang Pencipta. Sintesis ini pada akhirnya bermuara pada realisasi tujuan penciptaan manusia untuk beribadah kepada Allah dengan menggunakan seluruh potensi kemanusiaannya, baik yang rasional maupun spiritual, sebagai sebuah kesatuan yang utuh dan tak terpisahkan[724].

Model Manusia dalam Pemikiran Klasik dan Kontemporer

Model manusia rasional dalam filsafat Ibn Sina

Pemikiran antropologis Ibn Sina (980-1037 M), atau yang dalam kanon Barat dikenal sebagai Avicenna, merepresentasikan sebuah sintesis genius antara warisan filsafat Yunani, khususnya tradisi Aristotelian dan Neo-Platonik, dengan kerangka teologis dan epistemologis Islam[725]. Model manusia yang dikonstruksikannya

bukan sekadar replika pasif dari pemikiran Yunani, melainkan sebuah bangunan filosofis yang orisinal, komprehensif, dan berpusat pada konsep jiwa (nafs) sebagai substansi rasional yang mandiri[726]. Bagi Ibn Sina, esensi kemanusiaan yang membedakannya secara substantif dari kerajaan hewan dan tumbuhan terletak pada kapasitas intelektualnya, yakni pada jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) yang menjadi fakultas untuk menalar, mengabstraksi, dan mencapai pengetahuan universal[727].

Jiwa manusia, dalam sistem Avicennian, adalah suatu substansi spiritual sederhana (jawhar basīt) yang bukan merupakan emanasi langsung dari Akal Universal, melainkan diciptakan bersamaan dengan kesiapan tubuh individual untuk menerimanya[728]. Meski demikian, jiwa tidak melekat pada materialitas tubuh; ia menggunakan tubuh sebagai instrumentum untuk aktualisasi potensinya. Dalam kerangka ini, Ibn Sina membagi daya-daya jiwa (quwa al-nafs) secara hierarkis menjadi tiga: jiwa vegetatif (al-nabatiyyah) yang mengatur fungsi nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi; jiwa animal (al-hayawaniyyah) yang menjadi sumber persepsi indrawi (al-hiss al-musytarak) dan gerak voluntar; serta puncaknya adalah jiwa rasional (al-natiqah), yang terdiri atas akal praktis (‘aql al-‘amaly) yang mengatur etika dan perilaku sosial, dan akal teoretis (‘aql al-nazhary) yang merupakan lokus pemerolehan pengetahuan[729]. Aktualisasi akal teoretis inilah yang menjadi jalan utama menuju kesempurnaan manusia (kamal al-insan).

Proses epistemologis manusia mencapai pengetahuan, menurut Ibn Sina, dimulai dari data indrawi yang kemudian diolah oleh daya-

daya jiwa internal seperti common sense (al-hiss al-musytarak) dan imajinasi (al-mutakhayyilah). Pengetahuan sejati yang bersifat universal dan mutlak hanya dapat diperoleh ketika akal manusia (al-‘aql al-hayulany) menerima iluminasi (isyraq) dari Akal Aktif (al-‘Aql al-Fa’’al), yang merupakan emanasi kesepuluh dari Tuhan[730]. Dalam eksperimen pemikiran yang masyhur, "Manusia Terbang" (al-insan al-ta'ir), Ibn Sina berargumen bahwa bahkan dalam keadaan terisolasi sepenuhnya dari indra, jiwa tetap menyadari eksistensinya sendiri, membuktikan bahwa kesadaran dan rasio adalah esensi non-material yang independen[731]. Rasionalitas bukan hanya alat kognitif tetapi merupakan jati diri ontologis manusia. Kebahagiaan tertinggi (al-sa’adah al-quswa) bagi manusia rasional model Ibn Sina adalah tercapainya penyatuan intelektual (ittihad al-'aql bi al-ma'qul) antara akal manusia yang telah teraktualisasi sempurna (al-‘aql al-mustafad) dengan Akal Aktif[732]. Kondisi ini merupakan kontemplasi murni terhadap kebenaran universal dan, secara derivatif, terhadap Pencipta sebagai Sumber segala kebenaran. Dalam karyanya yang monumental, al-Isharat wa al-Tanbihat, Ibn Sina menyatakan bahwa jiwa yang berhasil mencapai tingkat ini akan abadi dalam kebahagiaan intelektualnya, sementara jiwa yang gagal karena terkungkung oleh dunia material akan mengalami penderitaan[733]. Dengan model ini, Ibn Sina tidak hanya menawarkan sebuah psiko-epistemologi yang rumit tetapi juga sebuah etika intelektualisme yang menjadikan pencarian ilmu dan kebijaksanaan sebagai tujuan hidup paling mulia, sekaligus membentuk landasan

teologis-filosofis yang sangat berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam dan Barat abad pertengahan[734].

Model manusia spiritual dalam tasawuf Ibn Arabi

Dalam wacana tasawuf filosofis, model manusia spiritual yang digagas oleh Muhyiddin Ibn Arabi (1165–1240 M) menempati posisi yang unik dan paradigmatik, menawarkan suatu epistemologi keberadaan (ontology) yang berporos pada konsep kesatuan transenden wujud (waḥdat al-wujūd). Berbeda dengan model-model antropologi religius yang bersifat dualistik, memisahkan secara tegas antara yang profan dan yang sakral, atau yang material dan spiritual, model Ibn Arabi bersifat emanasionis dan teomorfik. Manusia, dalam perspektif ini, bukanlah entitas yang statis melainkan suatu mikrokosmos (‘ālam ṣaghīr) yang dinamis, yang di dalamnya berlangsung suatu perjalanan metafisik (al-sayr wa al-sulūk) dari kondisi keterpisahan (al-ghaybah ‘an al-Haqq) menuju penyatuan dalam pengenalan (al-tawḥīd fī al-ma‘rifah).[735] Inti dari model ini adalah transformasi kesadaran insani dari yang terbatas dan terikat oleh bentuk (al-ṣuwar) menuju kesadaran universal yang memandang realitas melalui lensa Ke-Esaan Tuhan.

Pusat gravitasi dari perjalanan spiritual ini terletak pada dua entitas psiko-spiritual: qalb (hati spiritual) dan rūḥ (ruh). Ibn Arabi, dalam magnum opus-nya Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, tidak memandang qalb sekadar sebagai organ fisik atau pusat emosi semata, melainkan sebagai faculty yang lentur (qalb berasal dari kata taqallub yang berarti berbolak-balik) yang berfungsi sebagai

medan perjumpaan (maṭla‘) antara yang Ilahi dan yang insani, yang kekal dan yang fana.[736] Qalb adalah cermin yang memantulkan Sifat-Sifat Ilahi (al-ṣifāt al-ilāhiyyah); Pantulan ini hanya akan jernih manakala cermin tersebut telah disucikan dari karat-karat nafsu hewani (al-nafs al-ammārah) dan ilusi ego (al-anāniyyah). Proses penyucian ini (tajlīyat al-qalb) merupakan tahap esensial yang memungkinkan qalb untuk menjadi tempat turunnya pengetahuan iluminatif (‘irfān) dan pewahyuan spiritual (kashf), yang melampaui batas-batas pengetahuan diskursif-rasional (‘aql).[737] Sementara itu, rūḥ dipahami sebagai percikan atau emanasi langsung dari Dunia Perintah Ilahi (‘ālam al-amr), yang bersifat supra-material dan menjadi sumber kehidupan serta kesadaran sejati individu.[738] Interaksi dinamis antara qalb yang telah suci dan rūḥ yang ilahiah inilah yang menggerakkan manusia menuju realisasi diri spiritualnya.

Titik kulminasi dari model manusia spiritual Ibn Arabi adalah realisasi konsep al-Insān al-Kāmil (Manusia Paripurna). Insān Kāmil bukanlah sekadar manusia yang saleh secara moral, tetapi merupakan manifestasi sempurna (tajallī) dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah di dalam alam mayapada. Ia adalah cermin yang memantulkan Realitas Mutlak (al-Ḥaqq) sekaligus merupakan cermin bagi alam semesta (al-khalq) untuk mengenal Tuhannya.[739] Dalam kapasitasnya sebagai khalīfah Allāh fī al-arḍ, Insān Kâmil telah mencapai maqam al-‘ubūdiyyah al-maḥḍah (penghambaan murni), di mana kehendak pribadinya telah menyatu secara harmonis dengan Kehendak Ilahi, sehingga ia “melihat dengan mata Tuhan,

mendengar dengan telinga Tuhan, dan berbuat dengan kekuatan Tuhan".[740] Status ini adalah pemenuhan dari potensi primordial (al-'ahd al-ast) yang diikrarkan oleh setiap ruh manusia dalam perjanjian pra-eksistensial, sebagaimana dirujuk dalam Al-Qur'an: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap ruh mereka (seraya berfirman), 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.'" (QS Al-A'raf: 172).[741] Spiritualitas Insān Kâmil bersifat teosentris sekaligus kosmik; eksistensinya menjadi rahmat dan media penjelmaan Tuhan bagi seluruh ciptaan.

Dalam kerangka Ibn Arabi, intelektualitas atau akal budi (al-'aql) tidak ditolak, melainkan ditempatkan pada posisinya yang proporsional. Akal yang terbatas (al-'aql al-juz'ī) berfungsi untuk memahami syariat lahir dan hukum-hukum partikular, namun ia harus tunduk dan dibimbing oleh al-'aql al-kullī (Akal Universal) atau al-'aql al-mustafād (Akal yang Diperoleh) yang bersumber dari illuminasi Ilahi melalui qalb.[742] Dengan kata lain, penalaran diskursif adalah persiapan bagi pengetahuan intuitif (dhawq), dan syariat lahiriah (ẓāhir) adalah jalan untuk memahami hakikat batiniah (bāṭin). Model manusia spiritual Ibn 'Arabi pada akhirnya adalah suatu undangan untuk melakukan dekonstruksi-diri yang radikal melampaui identitas ego untuk menemukan Diri Sejati (al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah) yang tidak lain adalah pantulan dari Wujud Mutlak. Ia menawarkan sebuah jalan untuk mengenal dunia bukan

sebagai yang ‘lain’ dari Tuhan, melainkan sebagai teofani (tajallīyāt) yang terus-menerus memperlihatkan Wajah Ilahi.

Model manusia etis dalam pemikiran Fazlur Rahman

Pemikiran Fazlur Rahman (1919-1988) tentang hakikat manusia (anthropology) dalam kosmologi Islam bukanlah suatu konstruksi teologis yang statis, melainkan suatu model dinamis yang berporos pada agensi etis dan tanggung jawab sosial. Melampaui dikotomi simplistik antara manusia sebagai ‘abd (hamba) dan khalīfah (wakil), Rahman merekonstruksi sebuah visi holistik di mana manusia adalah agen moral yang aktif (moral agent), yang dibekali dengan potensi akal budi (rational intellect) dan kecenderungan spiritual (spiritual yearning) untuk secara progresif mewujudkan nilai-nilai ilahiah dalam ruang sosio-historis yang nyata[743]. Model manusia etisnya ini bersifat teleologis, yakni berorientasi pada pencapaian tujuan akhir (telos) dari penciptaan manusia, yang tidak lain adalah penegakan keadilan (‘adl), kemaslahatan (maslahah), dan kasih sayang (rahmah) di muka bumi.

Landasan epistemologis dari model ini terletak pada metode hermeneutika ganda (double movement) Rahman yang revolusioner[744]. Gerakan pertama adalah upaya memahami pesan Al-Qur’an dalam konteks sosio-historis Arabia abad ke-7 untuk mengekstraksi prinsip-prinsip moral universal (al-ghāyah al-akhlāqiyyah) yang menjadi pesan intinya. Gerakan kedua adalah menerapkan prinsip-prinsip universal tersebut ke dalam konteks sosio-historis kontemporer yang spesifik dan kompleks[745]. Manusia

dalam perspektif Rahman adalah makhluk yang terlibat dalam dialektika permanen antara teks (wahyu) dan konteks (realitas), di mana ia tidak hanya menjadi penerima pasif doktrin melainkan interpreter aktif yang bertanggung jawab untuk merealisasikan weltanschauung (pandangan dunia) Al-Qur'an. Proses penafsiran ini sendiri merupakan bagian integral dari aktualisasi diri manusia yang etis, yang memerlukan penggunaan nalar kritis ('aql) yang telah dianugerahkan Tuhan[746].

Rahman menekankan bahwa dimensi spiritual dan rasional manusia menemukan pemenuhan ontologisnya yang paling autentik justru dalam keterlibatan sosial yang transformatif. Kesalehan individual, meskipun penting, tidaklah cukup; ia harus diterjemahkan menjadi suatu komitmen kolektif untuk membangun tatanan masyarakat yang etis (ethical social order)[747]. Dalam karyanya yang magnum opus, "Major Themes of the Qur'an", Rahman secara meyakinkan menunjukkan bagaimana konsep-konsep kunci seperti tawḥīd (keesaan Tuhan), risālah (kenabian), dan ākhirah (hari akhir) memiliki implikasi sosial-profetik yang mendalam[748]. Keesaan Tuhan (tawḥīd), misalnya, meniscayakan kesatuan umat manusia dan menolak segala bentuk penindasan dan eksploitasi oleh satu kelompok atas kelompok lain. Keyakinan pada hari akhir (ākhirah) berfungsi sebagai pengingat tanggung jawab mutlak (ultimate accountability) atas segala tindakan di dunia, yang mendorong perilaku adil dan altruistik.

Model manusia etis Rahman pada hakikatnya adalah suatu visi tentang "manusia profetik", yang terinspirasi dari misi para nabi

terutama Nabi Muhammad SAW untuk memperjuangkan keadilan dan memberdayakan masyarakat tertindas (mustad'afūn)[749]. Sabda Nabi Muhammad SAW, “Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya” (HR. Al-Bukhari), menjadi landasan normatif yang kuat bagi tanggung jawab sosial individu dalam model ini[750]. Manusia tidak dilihat sebagai entitas yang terisolasi, melainkan sebagai nodal point dalam jaringan relasi sosial yang padat, di mana setiap tindakannya mengandung konsekuensi moral bagi keseluruhan jaringan.

Model manusia etis Fazlur Rahman menawarkan suatu sintesis yang canggih antara kesalehan transendental dan praksis imanen. Ia merupakan respons intelektual yang brilian terhadap tantangan modernitas dan sekularisasi, dengan menegaskan bahwa spiritualitas dan moralitas Islam justru mencapai puncaknya dalam perwujudan suatu peradaban yang manusiawi dan berkeadilan. Model ini tidak hanya relevan sebagai kerangka teoretis dalam studi-studi Islam, tetapi juga berfungsi sebagai panduan operasional bagi umat Islam kontemporer untuk menavigasi kompleksitas dunia modern dengan berpedoman pada prinsip-prinsip etis universal yang digali dari sumber wahyu yang paling otentik[751].

Konsep Manusia Paripurna dalam Islam

Integrasi jasad, akal, qalb, dan ruh

Konsep manusia paripurna (al-insān al-kāmil) dalam epistemologi Islam bukanlah sebuah konsep yang statis atau

reduktif, melainkan sebuah ontologi dinamis yang berporos pada integrasi holistik dari keempat substansi fundamental manusia: jasad (tubuh fisik), aql (intelek), qalb (hati spiritual), dan rūḥ (ruh ilahiah). Integrasi ini bukan sekadar penjumlahan mekanis, melainkan sebuah sinergi hierarkis dan teleologis di mana setiap elemen memiliki fungsi dan martabatnya sendiri, namun semuanya terarah pada satu tujuan final: pengenalan dan penghambaan diri kepada Tuhan (maʿrifatullāh wa ʿubūdiyyah)[752]. Konfigurasi ini menolak dikotomi Cartesian yang memisahkan jiwa dari raga, sekaligus menolak materialisme yang mereduksi kesadaran hanya pada proses biokimia belaka. Sebaliknya, ia menawarkan sebuah antropologi integral yang memandang manusia sebagai mikrokosmos (ʿālam ṣaghīr) yang merefleksikan makrokosmos, sebuah entitas yang keberadaannya menjembatani alam material (al-mulk) dan alam spiritual (al-malakūt)[753].

Jasad (tubuh) sering kali dianggap sebagai elemen paling rendah dalam hierarki ini, tetapi dalam perspektif Islam, ia merupakan amanah (trust) dan kendaraan (wasīlah) yang fundamental. Ia adalah alat dan medan ujian bagi aktualisasi potensi-potensi yang lebih tinggi[754]. Tubuh bukan penjara bagi jiwa, sebagaimana dalam tradisi Platonik tertentu, melainkan mitra yang dengannya jiwa mengalami, belajar, dan beramal. Nabi Muhammad SAW menegaskan hak tubuh dalam sebuah hadis, "Sesungguhnya tubuhmu memiliki hak yang harus kamu penuhi."[755] Pemeliharaan kesehatan, pemenuhan kebutuhan nutrisi, dan bahkan kenikmatan fisik yang halal bukanlah hal yang tercela, melainkan bagian dari

syukur atas nikmat Allah, selama ia tetap berada dalam kerangka pengabdian dan kendali.

Aql (intelek) adalah faculty yang membedakan manusia dari makhluk lain, pemberian Ilahi untuk menalar, membedakan yang hak dan batil, serta menguak hukum-hukum alam (sunatullāh) yang merupakan ayat-ayat-Nya yang kauniyah[756]. Dalam konsep insan kamil, akal tidak beroperasi dalam ruang hampa yang sekuler. Ia tidak ditujukan semata untuk akumulasi pengetahuan instrumental, melainkan dibimbing oleh wahyu untuk sampai pada kesimpulan yang selaras dengan fitrah dan tujuan penciptaan. Akal yang terpisah dari cahaya wahyu, menurut al-Ghazali, rentan terhadap kesesatan dan kesombongan intelektual, sedangkan akal yang tunduk pada wahyu akan mencapai tingkat kebijaksanaan (ḥikmah) yang tertinggi[757]. Fungsinya adalah menjadi pelayan bagi kebenaran, bukan menjadi tuhan yang menciptakan kebenarannya sendiri.

Titik konvergensi yang paling krusial dalam integrasi ini terletak pada qalb. Dalam kosakata Al-Qur'an, qalb bukan sekadar organ pemompa darah atau sekadar perasaan emosional (sebagaimana "heart" dalam bahasa Inggris), melainkan faculty of knowing pusat kecerdasan spiritual, intuisi, dan kesadaran moral[758]. Ia adalah locus of faith (iman) dan tempat penerimaan cahaya ilahiah (nūr). Qalb yang sehat (qalbun salīm) adalah yang mampu memandang realitas dengan benar, sementara qalb yang sakit (qalbun marīḍ) buta terhadap kebenaran meskipun mata kepala terbuka[759]. Dialah yang menyelaraskan keputusan akal dengan nilai-nilai ketuhanan dan mengarahkan tindakan jasad. Proses pensucian qalb (tazkiyat al-

nafs) melalui disiplin spiritual adalah jantung dari perjalanan menuju kesempurnaan, karena hanya qalb yang bersih yang dapat memancarkan cahaya yang menerangi akal dan menjinakkan hawa nafsu jasad[760].

Unsur yang paling transcendental adalah rūḥ, yang merupakan tiupan langsung dari Allah (nafkhat min rūḥihi) sebagaimana tercantum dalam Surah Al-Hijr[761]. Ruh merupakan dimensi ilahiah dalam diri manusia, elemen primordial yang senantiasa merindukan kembali kepada sumber asalnya. Ia adalah prinsip kehidupan dan kesadaran murni yang melampaui batas-batas materi. Interaksi antara ruh dan qalb inilah yang menghasilkan pengalaman spiritual yang mendalam. Kesempurnaan manusia tercapai ketika ruh, melalui qalb yang telah disucikan, mampu memimpin symphoninya, di mana akal menjadi penasihat yang bijak dan jasad menjadi instrumen yang patuh dalam melaksanakan kehendak Ilahi[762].

Manusia paripurna dalam Islam adalah sinergi yang dinamis: jasad yang tunduk pada hukum syariat dan alam, aql yang tercerahkan oleh wahyu dan digunakan untuk kemaslahatan, qalb yang bersih dan dipenuhi cahaya maʿrifah, dan rūḥ yang terhubung dengan sang Pencipta. Ia adalah cendekiawan yang khusyuk, ahli ibadah yang produktif, dan manusia biasa yang hidup penuh makna. Kesempurnaan bukan final state, melainkan continuous process of becoming sebuah perjalanan terus-menerus menuju realisasi penuh potensi ilahiah yang telah dianugerahkan kepada setiap manusia[763].

Kesempurnaan manusia sebagai tujuan spiritual

Dalam kosmologi spiritual Islam, manusia bukan sekadar entitas biologis atau makhluk rasional belaka, melainkan entitas metafisik yang memiliki potensi untuk mencapai kedekatan (qurb) dengan Tuhan melalui proses penyucian diri (tazkiyat al-nafs) dan pengembangan ruhani (tahdhib al-khuluq). Kesempurnaan manusia yang dalam terminologi tasawuf dikenal sebagai insan kamil merupakan puncak pencapaian spiritual yang menunjukkan keseimbangan antara dimensi eksistensial, moral, intelektual, dan transendental. Insan kamil, menurut pemikiran Ibn 'Arabi, bukanlah sosok mitos atau tokoh sejarah semata, melainkan paradigma eksistensi manusia yang telah berhasil merealisasikan fungsi kekhalifahan (khilafah) secara utuh dengan menjelma sebagai cermin sempurna dari sifat-sifat Ilahi (asma' al-husna) dalam manifestasi eksistensialnya[764]. Dalam kerangka ini, kesempurnaan manusia tidak ditentukan oleh keunggulan material atau kekuasaan duniawi, melainkan oleh kedalaman hubungan dengan al-Haqq (Yang Maha Benar), yang tercermin dalam keteraturan batin, keteguhan moral, dan kepekaan spiritual yang tinggi.

Proses pencapaian insan kamil merupakan perjalanan (suluk) yang sistematis, bertahap, dan memerlukan disiplin spiritual yang ketat. Dalam tradisi sufi, jalan ini dimulai dari pengenalan diri (ma'rifat al-nafs) yang dikaitkan erat dengan pengenalan Tuhan (ma'rifat Allah), sebagaimana ditegaskan dalam hadis Nabi Muhammad SAW, "Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya mengenal Tuhannya"[765]. Perjalanan ini mencakup pengosongan diri

dari sifat-sifat hewani (sifat al-hayawaniyyah), seperti tamak, iri hati, dan kesombongan, serta pengisian kembali jiwa dengan sifat-sifat ilahiah (sifat al-ilahiyyah), seperti kasih sayang, kesabaran, keadilan, dan kerendahan hati. Al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, menekankan bahwa penyucian hati (tazkiyat al-qalb) adalah landasan utama dalam pencapaian spiritual, karena hati yang rusak akan mengakibatkan kebutaan spiritual meskipun ilmu lahiriahnya luas[766]. Transformasi spiritual harus dimulai dari interioritas dari perbaikan niat (ikhlas), pengawasan terhadap dorongan nafsu (muraqabah), dan perenungan atas kebesaran Tuhan (tafakkur) sebelum bermanifestasi dalam tindakan sosial yang berkeadilan.

Tingkatan kesempurnaan spiritual manusia dalam tasawuf sering digambarkan melalui konsep maqamat (tahapan) dan ahwal (keadaan). Maqamat seperti tawbah (pertobatan), zuhd (zuhud), sabr (kesabaran), tawakkul (bertawakal), dan mahabbah (cinta ilahi) merupakan proses evolusi eksistensial yang harus dilalui secara sadar dan bertahap. Setiap tahap membawa dimensi baru dalam pemahaman eksistensial seseorang terhadap realitas, sembari menyempurnakan keterhubungan dengan alam metafisis. Pada tahap tertinggi, mahabbah, individu tidak lagi bertindak karena takut akan hukuman atau mengharapkan pahala, melainkan karena cinta yang tulus kepada Allah. Dalam kondisi ini, manusia hidup dalam kesatuan dengan kehendak Ilahi (ridha bi al-qada'), sebagaimana digambarkan dalam QS Al-Ra'd[13:28], yang menyatakan bahwa "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram"[767]. Ketenangan ini bukan sekadar ketenangan

psikologis, melainkan kondisi metafisik yang menandai kembalinya manusia kepada fitrahnya fitrah tauhid, di mana jiwa menyatu dengan prinsip pertama eksistensi.

Realisasi insan kamil juga mengandung dimensi kosmologis. Ibn ‘Arabi, dalam Fusus al-Hikam, menjelaskan bahwa manusia sempurna merupakan al-insan al-kulli (manusia universal), yang menjadi pusat mikrokosmos dan manifestasi langsung dari hakikat keilahian. Dia bukan hanya cermin Tuhan, tetapi juga wadah bagi semua nama Ilahi, baik yang rahmat maupun yang azab[768]. Dalam pandangan ini, eksistensi manusia tidak bersifat pasif, melainkan aktif berpartisipasi dalam aktualisasi realitas melalui perannya sebagai khalifah di muka bumi. Insan kamil, karenanya, bukan hanya simbol kesempurnaan pribadi, tetapi juga agen transformasi sosial dan keseimbangan kosmis. Dia menjadi pusat harmoni antara dunia dan akhirat, antara ilmu dan amal, antara hak dan haqiqat. Sebagaimana disebutkan dalam QS Al-Baqarah[2:30], “Sesungguhnya Aku akan menjadikan seorang khalifah di bumi,” peran manusia dalam penciptaan tatanan yang adil dan berkelanjutan merupakan cerminan dari kesempurnaan spiritual yang telah dicapainya[769].

Dalam konteks kontemporer, gagasan insan kamil tetap relevan sebagai alternatif paradigma pembangunan manusia yang holistik. Di tengah krisis spiritual, ketimpangan sosial, dan degradasi ekologis, pencapaian kesempurnaan manusia bukan lagi sekadar proyek mistis individu, melainkan kewajiban kolektif yang mendesak. Pendidikan Islam yang berorientasi pada tazkiyat al-nafs

dan tarbiyah ruhiyyah perlu diperkuat untuk membentuk generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga bijaksana secara spiritual. Melalui integrasi ilmu syar'i dan ma'qul, antara teologi, filsafat, dan sains, manusia dapat dibimbing menuju realisasi eksistensial yang seimbang dan utuh. Dalam kata-kata Seyyed Hossein Nasr, "Tanpa spiritualitas, ilmu pengetahuan bisa menjadi alat kehancuran; tanpa ilmu, spiritualitas bisa jatuh ke dalam kebutaan"[770]. Insan kamil bukan hanya menjadi simbol masa lalu, tetapi juga visi masa depan sebagai bentuk manusia yang sejati, yang hidup dalam keharmonisan dengan diri, masyarakat, alam, dan Tuhan.

Implikasi konsep manusia bagi pembangunan peradaban Islam

Konsep manusia (insan) dalam kosmologi Islam bukanlah entitas yang statis atau sekadar produk biologis belaka, melainkan suatu entitas teomorfik yang dibebani dengan amanah kosmis (al-amanah) untuk memakmurkan bumi (istikhlaf fi al-ardh).[771] Implikasi filosofis dari konsep ini terhadap proyek pembangunan peradaban ('umran) bersifat fundamental dan konstitutif, karena ia menempatkan manusia dengan seluruh kompleksitas potensi (quwwah) dan kelemahannya sebagai subjek sekaligus objek sentral dari seluruh bangunan peradaban.[772] Peradaban Islam, Pada hakikatnya adalah manifestasi material dan spiritual dari tingkat pemahaman dan aktualisasi dari konsep manusia itu sendiri. Sebuah peradaban yang unggul dan berkelanjutan (sustainable civilization) hanya dapat terwujud ketika para individunya mencapai tingkat

kesempurnaan insani (al-insan al-kamil) yang memadukan secara integral dimensi fisik (al-jism), intelektual (al-'aql), moral (al-akhlaq), dan spiritual (al-ruh).[773] Integrasi paradigmatik inilah yang kemudian melahirkan sebuah visi peradaban yang tidak terjebak pada dikotomi material-spiritual, melainkan sebuah sintesis holistik yang memandang kemajuan sains-teknologi dan transcendent values sebagai dua kutub yang saling menguatkan.

Implikasi pertama dan paling utama terletak pada pendefinisian ulang tentang tujuan pembangunan itu sendiri. Dalam kerangka pemikiran Islam, tujuan akhir pembangunan peradaban bukanlah akumulasi kapital atau dominasi teknologi semata, melainkan terciptanya kondisi yang memungkinkan setiap individu untuk merealisasikan tujuan penciptaannya (maqasid al-khalq), yaitu beribadah kepada Allah dan menjalankan peran sebagai khalifah dengan sebaik-baiknya.[774] Hal ini secara langsung mengarahkan fokus pembangunan pada pengembangan manusia seutuhnya (human development), yang tercermin dalam investasi besar-besaran pada pendidikan yang integratif. Sistem pendidikan dalam peradaban ideal ini tidak hanya mengejar utility dan kompetensi teknis (al-'ilm al-nafi'), tetapi juga secara simultan membangun karakter, moralitas, dan kesadaran transcendental.[775] Sejarah telah membuktikan bahwa kejayaan peradaban Islam klasik pada masa Bani Abbasiyah, misalnya, ditopang oleh keselarasan antara pencapaian saintifik yang gemilang yang dilakukan oleh para ilmuwan seperti Ibn Sina dan Al-Khawarizmi, dengan sebuah landasan etiko-spiritual yang kokoh yang digali dari wahyu.[776]

Mereka tidak melihat kontradiksi antara observasi empiris dengan iman; justru imanlah yang mendorong penyelidikan rasional terhadap alam semesta sebagai ayat-ayat Allah yang terhampar (ayat kawniyyah).[777]

Selanjutnya, konsep manusia sebagai khalifah mengandung implikasi sosio-ekologis yang mendalam. Status kekhalifahan ini mengimplikasikan tanggung jawab (mas'uliyyah) bukan hanya terhadap diri sendiri dan masyarakat, tetapi juga terhadap seluruh ekosistem dan lingkungan.[778] Seorang khalifah adalah pengelola (steward), bukan eksploitor. Pembangunan peradaban Islam secara inheren harus bersifat berkelanjutan dan ramah lingkungan, karena eksploitasi yang berlebihan dan perusakan lingkungan (ifsad fi al-ardh) merupakan pengkhianatan terhadap amanah yang diberikan.[779] Prinsip ini melahirkan etika lingkungan yang berdasarkan pada tauhid, di mana alam bukanlah objek mati yang bisa dieksploitasi semena-mena, tetapi adalah tanda-tanda kebesaran Ilahi yang harus dihormati dan dipelihara.[780] Ini berbanding terbalik dengan paradigma antroposentris Barat modern yang sering kali menempatkan alam sebagai objek eksploitasi untuk memuaskan nafsu konsumsi manusia.[781]

Implikasi ketiga terletak pada bidang sosio-politik dan hukum. Konsep kesetaraan derajat manusia (laqad karramna bani Adam) di hadapan Allah menjadi pondasi bagi terciptanya masyarakat yang adil dan inklusif.[782] Dalam peradaban yang dibangun berdasarkan konsep ini, diskriminasi berdasarkan suku, bangsa, atau status sosial tidak memiliki pijakan yang kuat. Yang menjadi parameter

kemuliaan adalah ketakwaan (taqwa) dan kontribusi seseorang bagi kemaslahatan masyarakat (al-maslahah al-'ammah).[783] Ini berarti bahwa sistem hukum, politik, dan ekonomi harus dirancang untuk memastikan keadilan ('adl), memenuhi kebutuhan dasar setiap anggota masyarakat (dharuriyyat), dan mencegah terjadinya konsentrasi kekayaan dan kekuasaan pada segelintir orang saja, sebagaimana tercermin dalam instrumen-instrumen ekonomi Islam seperti zakat dan larangan riba.[784] Keadilan merupakan pilar utama yang menopang peradaban (al-'adl asas al-mulk), dan tanpa keadilan, sebuah peradaban akan mengalami kehancuran dari dalam.[785]

Dapat disimpulkan bahwa implikasi konsep manusia terhadap pembangunan peradaban Islam bersifat menyeluruh dan transformatif. Ia menawarkan sebuah model peradaban alternatif yang berani menolak reduksi manusia menjadi sekadar mesin ekonomi (homo economicus) atau makhluk biologis belaka. Sebaliknya, ia menegaskan kembali martabat manusia yang mulia dan multidimensional. Pembangunan peradaban, dalam perspektif ini, adalah proses yang berkelanjutan untuk menciptakan sebuah ekosistem meliputi pendidikan, hukum, politik, ekonomi, dan budaya yang memungkinkan setiap potensi insani untuk bertumbuh dan berkembang secara seimbang, sehingga melahirkan masyarakat yang tidak hanya maju secara material, tetapi juga unggul secara moral dan spiritual, yang pada akhirnya mampu memberikan cahaya (isyarah an-nur) bagi perjalanan umat manusia secara keseluruhan.[786]

Sintesis konsep hakikat manusia (al-haqiqah al-insaniyah) dalam kosmologi pemikiran Islam bukanlah sekadar konstruksi filosofis abstrak, melainkan sebuah kerangka ontologis yang mendalam yang menyajikan gambaran holistik tentang manusia sebagai entitas yang kompleks dan multidimensional. Paradigma ini dibangun di atas fondasi integratif yang memadukan secara dialektis wahyu (naql) dan akal (aql), dimensi spiritual (ruhani) dan intelektual (aqlani), serta elemen-elemen konstituen manusiawi: jasad (tubuh fisik), aql (intelek yang membedakan), qalb (hati sebagai pusat spiritual dan moral), dan ruh (entitas ketuhanan yang ditiupkan). Integrasi sinergis ini menghasilkan suatu pemahaman yang utuh dan koheren tentang teleologi eksistensi manusia, yang terarah pada pengenalan akan Tuhan (ma'rifatullah), penjagaan keseimbangan dinamis antara tuntutan duniawi (dunya) dan tujuan ukhrawi (akhirah), serta tanggung jawab etis untuk membangun peradaban dunia yang adil dan berperikemanusiaan (al-mujtama' al-adil).[787]

Pemetaan terhadap strata ontologis manusia dimulai dari jasad, yang merupakan dimensi material dan biologis. Dalam perspektif Islam, jasad bukanlah penjara bagi jiwa sebagaimana dalam beberapa tradisi pemikiran Hellenistik, melainkan amanah (trust) dari Tuhan yang harus dirawat dan dimanfaatkan sebagai instrumentum (alat) untuk beribadah dan beramal saleh.[788] Esensi kemanusiaan melampaui kesempurnaan biologis semata. Kapasitas intelektual, atau aql, menempati posisi sentral sebagai pembeda (fâsil) yang mengangkat martabat manusia di atas makhluk lainnya. Aql berfungsi sebagai organ untuk merenungi ciptaan Tuhan,

menguasai ilmu pengetahuan, dan menetapkan hukum-hukum yang rasional. Akal dalam epistemologi Islam tidak berdiri sendiri; ia bekerja dalam koridor wahyu untuk menghindari kesesatan dan menjangkau kebenaran yang transenden.[789]

Lebih dalam lagi, qalb (hati) berperan sebagai pusat kesadaran spiritual, moral, dan emosional. Berbeda dengan konsep jantung biologis, qalb adalah organ persepsi metafisis yang mampu mengenal Tuhan, merasakan keimanan, dan membedakan antara kebenaran (haqq) dan kebatilan (bâtil). Qalb yang sehat (qalbun salim) merupakan prasyarat untuk mencapai keselamatan eskatologis.[790] Puncak dari hirarki ini adalah ruh, elemen ilahiah yang ditiupkan (nafakha) langsung oleh Tuhan ke dalam diri manusia. Keberadaan ruh inilah yang menjadi sumber kemuliaan (karamah) manusia dan menjadi bukti hubungan primordial (al-mîtsâq) antara manusia dengan Penciptanya.[791] Interaksi dinamis antara keempat komponen ini jasad, aql, qalb, dan ruh menciptakan suatu keseimbangan (tawazun) yang merupakan kunci bagi kesehatan spiritual dan psikologis individu.

Dari sintesis multidimensi ini, tujuan hidup manusia menjadi jelas dan terarah. Tujuan primordial adalah untuk beribadah kepada Tuhan ("Wa mâ khalaqtul-jinna wal-insa illâ liya'budûn"), yang dimaknai secara luas sebagai pengabdian total dalam segala aspek kehidupan melalui ilmu, amal, dan akhlak.[792] Pengabdian ini memerlukan navigasi yang bijaksana dalam menjalani kehidupan dunia tanpa terperangkap olehnya, senantiasa mengingat bahwa dunia adalah ladang untuk akhirat. Konsekuensi logis dari

pemahaman ini adalah imperatif etis dan sosial. Seorang manusia yang utuh tidak mungkin hidup dalam isolasi; pengenalan akan Tuhan harus terwujud dalam tanggung jawab terhadap sesama (hablum minannâs) dan lingkungannya, sehingga melahirkan masyarakat yang adil, empatik, dan berperadaban tinggi (hadarah), yang merefleksikan rahmat Tuhan bagi semesta (rahmatan lil-'âlamîn).[793] Hakikat manusia dalam Islam adalah sebuah proyek dinamis sebuah perjalanan terus-menerus untuk menyelaraskan semua dimensi kehidupannya guna mencapai tujuan penciptaannya yang mulia.

KONSEP RUH DALAM TRADISI KEILMUAN ISLAM

Signifikansi Kajian Ruh dalam Antropologi Islam

Kajian tentang entitas yang disebut sebagai ruh (روح) dalam tradisi keilmuan Islam menempati posisi sentral dan sekaligus paradoksal; ia adalah nadi yang menghidupi pemahaman antropologis Islam tentang manusia, meskipun hakikat ontologisnya tetap berada di balik tabir ketidaktahuan insani yang hanya dapat dijelaskan melalui wahyu[794]. Dalam kerangka epistemologi Islam, manusia (insan) bukan semata-mata amalgamasi materi biologis, melainkan sebuah entitas kompleks yang menyatukan unsur tanah (turab) dan hembusan ilahi (nafkh al-ruh), sebuah sintesis yang menjadikannya sebagai khalifah di muka bumi[795]. Signifikansi kajian ruh dalam antropologi Islam, Terletak pada kemampuannya untuk memberikan kerangka teosentris yang komprehensif yang menolak reduksionisme materialistis sekaligus mengatasi dikotomi Cartesian antara res cogitans dan res extensa[796]. Ruh di sini berfungsi sebagai prinsip vital yang menggerakkan serta menjadi sumber kesadaran, moralitas, dan kapasitas transendental manusia untuk mengenal Penciptanya.

Pertanyaan ontologis mendasar "Apakah hakikat ruh itu?" telah melahirkan sebuah dialektika ilmiah yang intens sepanjang sejarah

pemikiran Islam. Al-Qur'an, dengan tegas, menyatakan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hal ini: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" (QS Al-Isra' 85)[797]. Ayat ini bukanlah penghentian inquiri filosofis, melainkan sebuah penegasan batas epistemologis; ia mengalihkan pencarian dari hakikat metafisik yang esoterik menuju pada manifestasi dan fungsi ruh dalam ruang lingkup kehidupan manusia yang dapat diamati[798]. Antropologi Islam tidak berusaha membedah ruh sebagai objek material, tetapi mengkaji dampak dan implikasinya terhadap kondisi manusia seperti kesadaran diri (fitrah), kebebasan kehendak (ikhtiyar), dan tanggung jawab moral (taklif).

Perdebatan para teolog (mutakallimun) dan filsuf (falasifah) seperti Al-Ghazali dan Ibn Sina memperkaya lanskap pemahaman ini. Ibn Sina, misalnya, mendefinisikan nafs (jiwa) sebagai substansi spiritual yang independen dari tubuh, namun menggunakan tubuh sebagai instrument untuk beraksi di alam materi[799]. Sementara Al-Ghazali, dengan sangat hati-hati, membedakan antara ruh sebagai entitas ilahi yang suci dan nafs sebagai aspek psikologis manusia yang menjadi medan pertarungan antara kecenderungan kebajikan dan hawa nafsu[800]. Perbedaan nuansa ini bukanlah kontradiksi, melainkan lapisan-lapisan analitis yang menunjukkan kompleksitas subjek kajian. Kajian kontemporer dalam neurotheology bahkan mulai menyelidiki korelasi neural dari pengalaman spiritual yang dalam, yang dalam terminologi Islam dapat dipandang sebagai

manifestasi dari aktivitas ruh yang memengaruhi keadaan biologis[801].

Signifikansi kajian ruh bersifat multifaset. Secara teologis, ia adalah pengingat akan asal-usul ilahi manusia dan potensinya untuk kembali kepada-Nya. Secara filosofis, ia menawarkan model holistik untuk memikirkan kesatuan jiwa-raga. Secara sosio-antropologis, pemahaman tentang ruh yang dimiliki oleh setiap individu menjadi fondasi bagi bangunan etika masyarakat Muslim, karena ia merupakan sumber dignity (kemuliaan) manusia yang inherent dan tidak dapat dicabut[802]. Dengan mengeksplorasi konsep ruh, antropologi Islam tidak hanya mendeskripsikan manusia sebagai apa adanya (what is), tetapi Membimbingnya menuju pemahaman tentang untuk apa ia diciptakan (what ought to be) yaitu untuk beribadah dan memakmurkan bumi dengan berlandaskan pada prinsip-prinsip ketuhanan[803]. Inilah yang menjadikan kajian ini tidak hanya relevan, tetapi penting sebagai landasan bagi setiap diskursus tentang manusia dalam peradaban Islam.

Problematika Ontologis Ruh dalam Pemikiran Islam

Ruh sebagai entitas metafisik dalam tradisi keilmuan Islam

Pembahasan mengenai esensi ruh dalam epistemologi Islam menempati posisi yang unik dan paradoksal; ia merupakan konsep sentral yang membedakan hidup dari mati, namun pada saat yang sama, hakikat ontologisnya tetap menjadi misteri yang secara eksplisit dinyatakan berada di luar jangkauan pengetahuan manusia yang terbatas[804]. Ayat Al-Qur'an (Q.S. Al-Isrā': 85) tidak sekadar

menginformasikan keterbatasan manusia, melainkan juga menetapkan sebuah batas epistemologis yang tegas, menjadikan ruh sebagai salah satu masā`il ghaybiyyah (perkara gaib) yang otoritas penjelasannya mutlak milik Allah semata[805]. Pernyataan "urusan Tuhanku" (min amri rabbī) ini bukanlah penolakan untuk berpikir, melainkan sebuah pengarah untuk melakukan kontemplasi dalam koridor yang tepat: bukan pada hakikat dzat-nya, tetapi pada manifestasi, fungsi, dan implikasinya terhadap eksistensi manusia. Diskursus tentang ruh dalam tradisi keilmuan Islam selalu bergerak di antara dua kutub: keyakinan teologis akan keberadaannya sebagai entitas nyata (haqīqah) dan pengakuan akan ketakterjangkauannya oleh indra dan eksperimen empiris.

Dalam kerangka filsafat Islam, upaya untuk memetakan ontologi ruh ini melahirkan berbagai paradigma. Para filosof seperti Ibn Sīnā (Avicenna), meski mengakui dimensi gaibnya, berusaha menjinakkan konsep ini ke dalam logika filosofis. Dalam magnum opus-nya, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, ia memperkenalkan ruh sebagai al-nafs al-nāṭiqah (jiwa rasional), suatu substansi immaterial, sederhana (basīṭah), dan mandiri yang menjadi prinsip penggerak dan pengenal bagi jasad[806]. Kemandirian substansial inilah yang menjadi dasar bagi argumen immaterialitas dan keabadiannya. Pendekatan Avicenna ini, yang banyak dipengaruhi oleh tradisi Neoplatonisme, tidak luput dari kritik. Al-Ghazālī, dalam Tahāfut al-Falāsifah, menyerang koherensi filosofis konsep kekekalan jiwa individu dalam kerangka filosofis mereka, menyoroti kontradiksi antara kemandirian substansi jiwa dan keterikatan sementaranya

dengan tubuh yang fana[807]. Bagi Al-Ghazālī, penjelasan filosofis spekulatif semacam ini telah melampaui batas yang ditetapkan oleh ayat Quranik, dan karenanya jatuh ke dalam spekulasi yang keliru.

Sementara pendekatan filosofis cenderung abstrak dan spekulatif, tradisi ilmu kalam (teologi skolastik Islam) mendekati masalah ini dengan perangkat dialektika (jadāl) yang lebih ketat untuk mempertahankan doktrin keesaan Tuhan (tawḥīd). Aliran Mu'tazilah, dengan komitmen rasionalis dan penolakan mereka terhadap atribut-atribut Tuhan yang eternal selain Dzat-Nya, cenderung meminimalkan penjelasan tentang ruh, seringkali menyamakannya dengan kehidupan itu sendiri atau sebagai aksiden (ʻaraḍ) yang dimiliki tubuh[808]. Sebaliknya, aliran Asy'ariyah, yang menjadi arus utama, menerima ruh sebagai entitas nyata namun sekali lagi menekankan ketidakmampuan manusia untuk mengetahui 'bagaimana'-nya (bilā kayf)[809]. Mereka menerima nas-nas tentang ruh sebagaimana datangnya tanpa melakukan interrogasi ontologis yang mendalam, yang dianggap dapat mengarah pada antropomorfisme (tasybīh) atau penyangkalan (taʻṭīl).

Problematika ontologis ruh terletak pada upaya untuk mendefinisikan suatu entitas yang diakui secara intuitif dan teologis sebagai nyata, namun menolak segala bentuk kategorisasi material atau empiris. Ia adalah jauhar rūhānī (substansi spiritual) yang, meskipun menjadi penyebab kehidupan biologis, transenden terhadapnya. Diskusi tentangnya dengan demikian selalu bersifat meta-fisik, bukan hanya dalam arti melampaui fisika, tetapi juga

dalam arti bahwa pembahasannya harus terus-menerus merujuk kembali kepada Yang Meta (al-Ghayb), yaitu Allah, sebagai sumber dan pemegang otoritas penjelasan tunggal[810]. Problematika ini tidak pernah benar-benar terselesaikan dalam makna definitif, tetapi justru dalam ketidaktuntasan inilah tradisi pemikiran Islam menemukan ruang untuk terus berkembang, antara iman, akal, dan pengakuan akan keterbatasan manusia.

Perbedaan konsep ruh, jiwa, dan nafs

Dalam wacana intelektual Islam, diskursus mengenai hakikat manusia mencapai tingkat kompleksitas yang mendalam ketika membedah tripartit terminologi kunci: rūḥ, nafs, dan al-rūḥ. Meskipun dalam penggunaan leksikal sehari-hari ketiganya sering disinonimkan, dalam kerangka ontologi dan psikologi spiritual Islam, mereka menduduki strata eksistensial yang berbeda dan memiliki fungsi yang saling melengkapi namun terpisah. Pemilahan konseptual ini bukan sekadar latihan semantik, melainkan sebuah upaya fundamental untuk memetakan hierarki being manusia, dari yang paling material hingga yang paling transendental, serta untuk merumuskan jalan penyucian diri (tazkiyat al-nafs) menuju penyatuan dengan Ilahi[811].

Pertama, ar-Rūḥ (الروح) menempati posisi sebagai prinsip kehidupan dan kesadaran ilahiah yang paling primordial. Ia adalah emanasi langsung (faidh) dari Dunia Perintah (ʻĀlam al-Amr) Ilahi, yang diinstillasikan ke dalam bentuk jasmani manusia[812]. Sifatnya adalah metafisik, transenden, dan abadi, berfungsi sebagai

penghubung ontologis (nisbah wujūdiyyah) yang mengikat manusia dengan Penciptanya. Al-Qur'an secara gamblang menyatakan sifat ilahiah dari rūḥ ini dalam Surah Al-Isrā' (17:85), "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang rūḥ. Katakanlah, 'Rūḥ itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'" Ayat ini menegaskan bahwa rūḥ adalah ranah misteri ilahi (min amri rabbī), yang hakikat sejatinya berada di luar jangkauan kapasitas epistemik manusia yang terbatas[813]. Dalam pemikiran filsuf seperti Ibn Sīnā (Avicenna), rūḥ atau intelek aktif (al-'aql al-fa''āl) adalah substansi immaterial yang menjadi sumber daya nalar dan penggerak utama untuk mencapai pengetahuan yang necessary (wājib al-wujūd)[814].

Kedua, an-Nafs (النفس) merupakan entitas psiko-spiritual yang menjadi lokus pengalaman manusiawi, mencakup kesadaran diri, emosi, nafsu (shahwah), kemarahan (ghadab), dan akal praktis. Berbeda dengan rūḥ yang bersifat given dan ilahiah, nafs adalah sebuah proyek yang harus diaktualisasikan dan disucikan. Filsuf dan sufi sering menggambarkan perjalanan nafs melalui tahapan evolusioner[815]. Al-Qur'an mengklasifikasikan nafs ke dalam tiga keadaan utama: an-nafs al-ammārah bi as-sū' (jiwa yang menyuruh kepada kejahatan, QS Yūsuf 53), an-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali diri, QS Al-Qiyāmah[75] 2), dan an-nafs al-muthma'innah (jiwa yang tenang, QS Al-Fajr[89] 27). Psikologi Islam, sebagaimana dirumuskan oleh Al-Ghazālī dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, memandang nafs sebagai medan perang (maghdaq) antara kecenderungan kebinatangan (bahīmiyyah) dan kecenderungan malaikati

(malakiyyah), dimana proses penyucian jiwa (tazkiyat an-nafs) merupakan jihad terbesar (al-jihād al-akbar) untuk menjinakkan dan mengarahkannya menuju keadaan muthma'innah[816].

Ketiga, istilah ar-Rūḥ (kadang juga disebut rūḥ insānī atau rūḥ al-quds) dalam konteks yang lebih luas sering digunakan untuk merujuk pada totalitas atau kedalaman aspek spiritual manusia. Ia adalah ekspresi dari rūḥ ilahiah yang telah terintegrasi dan memancar melalui nafs yang telah tersucikan. Konsep ini sangat menonjol dalam literatur tasawuf. Misalnya, Ibn 'Arabī dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam membedakan antara rūḥ sebagai prinsip universal dan manifestasinya yang khusus dalam diri manusia yang sempurna (al-insān al-kāmil)[817]. Rūḥ dalam pengertian ini adalah alat untuk mengalami yang Ilahi (ma'rifah), menerima ilham (ilḥām), dan mencapai kedekatan (qurb) dengan Allah. Hadis qudsi, "...maka Aku menjadi pendengarannya yang dia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang dia gunakan untuk melihat..." (HR. Bukhari), sering ditafsirkan sebagai gambaran puncak dimana nafs dan rūḥ seorang hamba telah sepenuhnya teriluminasi dan terhubung dengan Sumbernya, sehingga seluruh tindakannya bersumber dari Kehendak Ilahi[818].

Rūḥ adalah unsur ilahiah yang diberikan, nafs adalah jiwa manusia yang berkembang, dan al-rūḥ (dalam konteks spiritual) adalah potensialitas tertinggi dari nafs yang telah mencapai penyempurnaan melalui rūḥ. Perbedaan konseptual ini membentuk sebuah peta jalan spiritual yang komprehensif: manusia, melalui jasmani (jasad)-nya, berinteraksi dengan dunia; melalui nafs-nya, ia

mengalami gejolak psikologis dan moral; dan melalui rūḥ-nya, ia terhubung dengan yang transenden. Pemahaman yang holistik dan hierarkis terhadap ketiga entitas ini adalah prasyarat untuk membangun sebuah antroplogi filosofis Islam yang utuh, yang tidak hanya menjelaskan asal-usul manusia tetapi juga memberikan teleologi yang jelas bagi perjalanan spiritualnya kembali kepada Sang Pencipta[819].

Perdebatan epistemologis tentang hakikat ruh

Perdebatan epistemologis mengenai hakikat ruh dalam khazanah intelektual Islam tidak semata-mata bersifat ontologis bertanya apa itu ruh melainkan lebih fundamental lagi bersifat epistemik, yakni mempertanyakan bagaimana serta sejauh apa batas-batas pengetahuan manusia dapat menjangkau esensi metafisiknya. Pertanyaan sentral yang mengemuka adalah: melalui saluran epistemik apakah hakikat ruh dapat diakses apakah melalui demonstrasi akal budi yang logis (burhani), penyucian jiwa dan pengalaman batin langsung (irfani), ataukah hanya melalui otoritas wahyu yang tekstual (bayani)? Opsi-opsi ini tidak selalu saling menafikan, namun seringkali berada dalam ketegangan dinamis yang memperkaya wacana, sekaligus menciptakan sebuah spektrum pemahaman dari yang sangat rasional hingga yang sangat mistis.

Pada kutub rasional-filosofis, pemikiran Ibn Sina (Avicenna) menawarkan sebuah konstruk sistematis yang berusaha mendefinisikan ruh (nafs) dengan kerangka logika Aristotelian yang dimodifikasi. Baginya, ruh adalah suatu jawhar ghair mujarrad

(substansi spiritual yang tidak sepenuhnya terlepas dari materi) yang menjadi pelengkap bagi tubuh, namun memiliki eksistensi dan subtansi yang independen[820]. Melalui argumentasinya yang terkenal, "Man Terbang" (al-insan al-ta'ir), Ibn Sina berusaha membuktikan kesadaran diri (self-awareness) sebagai bukti adanya jiwa yang bersifat immaterial, mandiri, dan kekal, yang meski berasosiasi dengan tubuh, tidak bergantung padanya untuk eksistensi esensialnya[821]. Pendekatan ini bersifat burhani murni, meyakini bahwa akal aktif (al-‘aql al-fa’‘al) manusia, bila dimanfaatkan dengan benar, dapat sampai pada kesimpulan-kesimpulan definitif tentang hakikat immaterial ruh. Epistemologi ini justru menuai kritik dari kalangan yang memandangnya terlalu reduksionis dan mengklaim kewenangan yang berlebihan bagi akal dalam ranah yang transenden.

Respons yang paling berpengaruh terhadap klaim epistemik rasionalis-filosofis ini datang dari Imam Al-Ghazali. Dalam magnum opus-nya, Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers), Al-Ghazali secara khusus menyerang doktrin-doktrin keyakinan filsuf tentang keabadian alam dan jiwa, dengan argumen bahwa klaim-klaim mereka tidak didukung oleh demonstrasi apodiktik yang benar[822]. Bagi Al-Ghazali, hakikat ruh (ruh) termasuk dalam kategori sirr al-rabbani (rahasia ketuhanan) yang merupakan bagian dari hal gaib (al-ghayb). Ia berargumen bahwa akal manusia, yang terbatas oleh kapasitas indrawi dan konseptualnya, pada prinsipnya tidak mampu secara intrinsik memahami esensi sejati dari ruh[823]. Sumber pengetahuan yang sahih tentangnya, karenanya,

harus berasal dari otoritas wahyu (al-sam') sebagaimana yang dinyatakan dalam Al-Qur'an, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" (QS. Al-Isra' 85)[824]. Ayat ini, bagi Al-Ghazali dan banyak teolog setelahnya, berfungsi sebagai 'pemberhentian' epistemologis (tawqifiyyah) yang secara tegas membatasi penyelidikan spekulatif akal dan menetapkan wahyu sebagai satu-satunya sumber otoritatif, meski hanya memberikan informasi yang parsial.

Di luar biner antara filsafat dan teologi, tradisi tasawuf mengusung sebuah epistemologi alternatif: ma'rifah atau 'irfan (gnosis). Epistemologi ini tidak mengandalkan deduksi logis atau otoritas tekstual semata, melainkan pada pengalaman langsung (dhawq), penyucian hati (tazkiyat al-nafs), dan penyingkapan (kashf) spiritual. Dalam paradigma ini, hakikat ruh tidak untuk didefinisikan melainkan untuk dialami dan direnungkan sebagai pancaran (fayd) langsung dari Yang Mutlak[825]. Tokoh-tokoh seperti Ibn 'Arabi memandang ruh sebagai manifestasi (tajalli) dari Nafas al-Rahman (Nafas Yang Maha Pengasih), yang menghubungkan manusia secara ontologis dengan Sang Pencipta[826]. Pengetahuan tentang ruh diperoleh bukan melalui penalaran tentangnya, tetapi melalui perjalanan spiritual (suluk) yang memungkinkan sang salik (penempuh jalan) menyadari identitas sejatnya. Jadi, sementara Al-Ghazali menyerah pada ketidakmampuan akal dan berpegang pada wahyu, kaum sufi berusaha melampaui kedua instrumen tersebut tanpa menolaknya untuk mencapai pengalaman praposisional yang

langsung, yang mereka anggap sebagai bentuk pengetahuan tertinggi dan paling otentik tentang realitas ruh[827].

Perdebatan epistemologis tentang hakikat ruh merefleksikan pluralisme metodologis dalam Islam. Spektrumnya terbentang dari keyakinan burhani Ibn Sina bahwa akal dapat memahami esensi ruh, kepada penegasan bayani Al-Ghazali bahwa hanya wahyu yang dapat memberikan petunjuk walau terbatas tentangnya, hingga klaim irfani dalam tasawuf bahwa pengalaman spiritual langsung adalah jalan par excellence untuk 'mengetahui' sang ruh. Ketiga saluran epistemik ini bukanlah sebuah zero-sum game, melainkan lapisan-lapisan yang saling melengkapi dalam upaya manusia yang tak pernah usai untuk memahami misteri terdalam eksistensinya sendiri. Perdebatan ini pada akhirnya mengingatkan bahwa setiap upaya kognitif untuk menangkap yang transenden pasti akan bersinggungan dengan batasan-batasan epistemologisnya sendiri, sebuah pengakuan yang justru menjadi landasan bagi kerendahan hati intelektual dan spiritual.

Urgensi Kajian Ruh dalam Antropologi dan Spiritualitas Islam

Ruh sebagai inti eksistensi manusia

Dalam wacana antropologi Islam, konsep ruh (spirit) menempati posisi sentral yang tak tergantikan, berfungsi sebagai prinsip ontologis yang membedakan manusia dari sekadar entitas biologis semata. Al-Qur'an secara tegas menyatakan asal-usul transenden ruh ini melalui firman-Nya, "Wa nafakhtu fīhi min rūḥī" ("...dan Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku")[828]. Pernyataan

ilahiah ini bukan sekadar metafora biologis, melainkan deklarasi tentang investasi divine essence ke dalam bentuk manusia, yang oleh Seyyed Hossein Nasr disebut sebagai "the Divine Spark" atau percikan Ilahi yang menjadi inti dari identitas manusia yang sejati[829]. Ruh inilah yang mengubah tanah liat (ṭīn) menjadi suatu entitas yang hidup, bernalar, dan yang paling hakiki memiliki kapasitas untuk mengenal Penciptanya. Manusia tidak hanya terdiri dari tubuh (al-jism) dan jiwa (al-nafs) dengan instingnya, tetapi yang paling fundamental adalah adanya ruh yang menjadi sumber kesadaran murni, kecerdasan intelektual (‘aql), dan pusat pengalaman spiritual[830].

Pentingnya ruh sebagai inti eksistensi ini terlihat dalam banyak ajaran Islam yang mengajarkan bahwa kehidupan di dunia ini hanya sementara, sedangkan kehidupan yang abadi tergantung pada kesejahteraan ruh. Manusia harus menjaga kebersihan ruh agar mencapai tujuan spiritual yang lebih tinggi, yaitu kedekatan dengan Tuhan.

Ruh berperan sebagai linchpin atau poros yang menghubungkan dimensi horizontal (antropologis) dan vertikal (teologis) dalam eksistensi manusia. Dalam perspektif filsafat Islam klasik, seperti yang dikembangkan oleh Ibn Sina (Avicenna), ruh bukanlah entitas material yang tersusun, melainkan substansi sederhana (jawhar basīṭ) yang bersifat immaterial, mandiri, dan merupakan prinsip pengatur bagi tubuh[831]. Kemandirian substansial ruh inilah yang menjadi dasar bagi kehidupan setelah kematian; ketika tubuh biologis mengalami disintegrasi, ruh tetap lestari karena sifat

immaterialnya yang tidak terpengaruh oleh korupsi materi[832]. Konsekuensi dari pandangan ini sangat mendalam bagi spiritualitas Islam: seluruh perjalanan religious (al-sulūk) pada hakikatnya adalah proses penyucian dan penyadaran ruh agar ia dapat kembali ke asal-usulnya yang Ilahi, mengingat statusnya sebagai "tiupan" dari Tuhan. Proses ini memerlukan disiplin spiritual yang bertujuan menundukkan nafs (jiwa rendah) dan memberdayakan ‘aql (intelek) agar selaras dengan bimbingan ilahiah yang telah dititipkan dalam ruh[833]. Mengabaikan kajian mendalam tentang ruh dalam antropologi Islam sama dengan memahami sebuah bangunan hanya dari kerangkanya tanpa memahami arsitek, blue print, dan tujuan akhir dari pembangunannya. Pemahaman yang komprehensif tentang ruh tidak hanya menjawab pertanyaan "apa itu manusia?" tetapi lebih penting lagi, "untuk apa manusia ada?" sebuah pertanyaan eskatologis yang menjadi fondasi dari seluruh etika dan spiritualitas Islam[834].

Hubungan konsep ruh dengan tujuan penciptaan manusia

Interkoneksi antara konsep ruh dengan teleologi penciptaan manusia dalam kosmologi Islam merepresentasikan suatu sintesis metafisik yang mendalam, yang tidak hanya mendefinisikan esensi ontologis manusia tetapi juga memberikan kerangka aksilogis bagi eksistensinya. Doktrin Islam menegaskan bahwa manusia diciptakan dengan tujuan primer, sebagaimana termanifestasi dalam firman Ilahi, Wa mā khalaqtu al-jinna wa al-insa illā liya'budūn (Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka

beribadah kepada-Ku)[835]. Ibadah dalam konteks ini bersifat komprehensif, melampaui ritual semata, menuju kepada suatu keadaan penyembahan total yang memancar dari pengakuan terhadap Keberadaan Mutlak. Ruh, yang ditiupkan ke dalam jasmani manusia (nafashtu fīhi min rūḥī), merupakan elemen fundamental yang memungkinkan realisasi tujuan ini[836]. Ia berfungsi sebagai nexus ilahiah, sebuah prinsip kesadaran transenden yang menghubungkan manusia dengan Penciptanya, sekaligus menjadi sumber potensial untuk mencapai kamāl (kesempurnaan spiritual).

Sifat ruh itu sendiri, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, adalah sebagai amr rabbīy (urusan Tuhan), suatu entitas yang pengetahuannya dibatasi bagi manusia, sehingga menempatkannya dalam ranah misteri ilahiah yang hanya dapat dipahami melalui implikasi-implikasinya pada kondisi manusia[837]. Melalui wahyu, fungsinya menjadi jelas: ruh adalah fasilitator bagi persepsi spiritual (basīrah) dan inteleksi mendalam (tafaqquh) yang memungkinkan manusia mengenal Tuhan, mencintai-Nya, dan pada akhirnya kembali kepada-Nya. Penyucian ruh (tazkiyat al-nafs) melalui disiplin ibadah, kontemplasi, dan amal saleh bukanlah tujuan akhir, melainkan proses instrumental untuk mempertajam kemampuan ruh ini dalam merefleksikan sifat-sifat ilahiah (takhallaqū bi-akhlāq Allāh), sehingga mendekatkan manusia kepada realisasi tujuan penciptaannya, yaitu ubudiyah[838]. Dalam paradigma ini, jasmani dan dunia material berperan sebagai medium atau sangkar bagi ruh untuk berlatih, diuji, dan berkembang menuju keadaan kesempurnaan yang telah ditetapkan baginya.

Hubungan ini meluas ke dalam dimensi sosio-kosmologis manusia. Tujuan penciptaan sebagai 'abd (hamba) tidak bertentangan, melainkan sinergis dengan mandat manusia sebagai khalīfah (wakil) di muka bumi[839]. Ruh yang teriluminasi dan tersucikan memberikan panduan etis dan moral bagi pelaksanaan kekhalifahan ini. Ia menjadi kompas batin yang mengarahkan manusia untuk memakmurkan bumi (i'mār al-arḍ), menegakkan keadilan (iqāmat al-'adl), dan menjaga keseimbangan ekologis serta sosial (mīzān), semuanya sebagai bentuk implementasi dari ibadah dalam skala makro[840]. Ruh tidak hanya memandu hubungan vertikal manusia dengan Tuhan (ḥablun min Allāh) tetapi juga memancar ke dalam hubungan horizontalnya dengan sesama makhluk dan alam semesta (ḥablun min al-nās)[841]. Degradasi spiritual yang merusak kemurnian ruh akan berimplikasi langsung pada kegagalan dalam menjalankan amanah kekhalifahan, yang berujung pada ketidakadilan, eksploitasi, dan kerusakan ekologis. Sebaliknya, ruh yang terjaga melalui praktik spiritual yang otentik akan memancarkan etos responsibility dan stewardship yang merupakan esensi dari tujuan penciptaan manusia yang holistik.

Relevansi konsep ruh bagi pembentukan etika dan spiritualitas

Dalam wacana kemanusiaan Islam, konsep ruh menempati posisi sentral sebagai nucleus eksistensial yang membedakan manusia sebagai makhluk yang tidak hanya berdimensi biologis dan psikologis, tetapi juga transenden. Berbeda dengan pendekatan materialistik yang sering kali mereduksi manusia sebagai entitas fisis

belaka, Islam menawarkan paradigma holistik melalui pengakuan terhadap ruh sebagai anugerah langsung dari Allah SWT yang ditiupkan ke dalam tubuh manusia setelah pembentukan fisiknya secara sempurna. Ayat al-Qur'an yang menyatakan, "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya ruh-Nya" (QS. al-Sajdah: 9), menjadi landasan teologis utama yang menegaskan sifat sakral dan suci dari ruh sebagai substansi kehidupan yang berasal dari wilayah ilahiyah[842]. Dalam konteks ini, ruh bukan sekadar fungsi biologis atau proses neurokimiawi, melainkan entitas metafisik yang memiliki hubungan langsung dengan Tuhan, yang menempatkan manusia dalam posisi sebagai khalifah di muka bumi dengan tanggung jawab moral dan spiritual yang mendalam.

Pemahaman ontologis terhadap ruh ini membuka cakrawala baru dalam kajian etika Islam. Jika etika dipahami sebagai sistem nilai yang mengatur perilaku manusia berdasarkan prinsip benar-salah, maka ruh hadir sebagai moral agent internal yang menjadi pusat kesadaran, pertimbangan, dan kehendak. Dalam pemikiran klasik, Ibnu Sina (Avicenna) menegaskan bahwa ruh merupakan prinsip vital yang tidak terikat pada tubuh secara total, melainkan memiliki kemampuan untuk berkontemplasi, mengenal kebenaran, dan memilih antara baik dan buruk kemampuan yang ia sebut sebagai al-quwwah al-'aqliyyah (kemampuan akal) dan al-quwwah al-sha'iyyah (kemauan bebas)[843]. Dalam perspektif ini, etika tidak hanya dibentuk oleh norma sosial atau hukum, tetapi lebih mendasar lagi oleh kondisi spiritual ruh itu sendiri. Ruh yang tercela oleh sifat tamak, dengki, dan sombong akan menghasilkan tindakan

moral yang merusak tatanan sosial dan mengganggu hubungan vertikal dengan Allah. Sebaliknya, ruh yang disucikan melalui tazkiyat al-nafs proses penyucian jiwa akan menghasilkan tindakan yang adil, penuh empati, dan selaras dengan fitrah kemanusiaan[844].

Proses tazkiyat al-nafs ini bukanlah ritual formal belaka, melainkan transformasi eksistensial yang melibatkan disiplin spiritual, refleksi kontemplatif, dan pengendalian nafsu (mujahadat al-nafs). Al-Ghazali, dalam karyanya Ihya' 'Ulum al-Din, menekankan bahwa penyucian ruh adalah prasyarat utama untuk mencapai ma'rifah (pengenalan akan Tuhan) dan ihsan (perilaku yang dilandasi kesadaran akan kehadiran Ilahi)[845]. Ia menggambarkan jiwa manusia sebagai medan pertempuran antara dimensi ilahiyah (ruh) dan hewani (nafsu). Ketika ruh dapat mendominasi nafsu, maka manusia bergerak menuju derajat nafs al-mutma'innah jiwa yang tenang dan percaya penuh kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an (QS. al-Fajr: 27–30)[846]. Dalam konteks etis, jiwa semacam ini tidak hanya menghindari dosa, tetapi secara aktif menciptakan kebajikan, menegakkan keadilan, dan menolong yang lemah, karena tindakan tersebut merupakan manifestasi dari keseimbangan internal yang berasal dari ruh yang terjaga kesuciannya.

Relevansi konsep ruh dalam spiritualitas Islam tidak berhenti pada tataran pribadi, tetapi merembet ke dimensi sosial-kolektif. Seorang individu yang ruhnya terdidik secara spiritual akan membawa serta nilai-nilai kasih sayang, kejujuran, dan solidaritas dalam interaksinya dengan komunitas. Hal ini selaras dengan pandangan Muhammad Iqbal yang menyatakan bahwa roh manusia

bukanlah entitas statis, melainkan khudi (diri) yang tumbuh melalui tindakan etis, kreativitas, dan dialog dengan Tuhan[847]. Dalam pandangan Iqbal, pencapaian spiritualitas sejati tidak terjadi melalui penganuliran diri, tetapi melalui penguatan ruh yang aktif, kritis, dan peduli terhadap realitas sosial. Etika dan spiritualitas saling menguatkan: spiritualitas memberi dasar transenden bagi etika, sementara etika menjadi medium aktualisasi spiritualitas dalam kehidupan konkret.

Dalam konteks ilmu-ilmu kontemporer, wacana ruh ini tetap relevan meskipun dihadapkan pada tantangan reduksionisme ilmiah. Psikologi transpersonal, misalnya, yang dikembangkan oleh Carl Jung dan diperluas oleh Ken Wilber, mengakui adanya dimensi rohaniah dalam manusia yang melampaui ego dan berhubungan dengan kesadaran kolektif dan makna eksistensial[848]. Meskipun tidak berlandaskan teks keagamaan, pendekatan ini secara tidak langsung memvalidasi pemahaman Islam tentang ruh sebagai pusat kesadaran yang mampu mengakses realitas yang lebih tinggi. Dalam paradigma Islam, ruh tidak dibebaskan dari tanggung jawab akuntabilitas; ia tetap berada dalam relasi dengan hukum ilahi (syari'ah) dan akan dimintai pertanggungjawaban kelak di hari akhir, sebagaimana ditegaskan dalam hadis Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya di dalam jasad terdapat segumpal daging; jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad; jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati" (HR. al-Bukhari dan Muslim)[849]. Di sini, "hati" dipahami bukan sebagai organ biologis, melainkan sebagai pusat ruh tempat bertahtanya keimanan,

pengetahuan, dan niat. Dalam kerangka pendidikan etika dan spiritualitas Islam, pemahaman tentang ruh harus menjadi fondasi kurikulum pembentukan karakter. Pendidikan yang hanya menekankan kognisi tanpa menyentuh dimensi ruh akan menghasilkan manusia yang cerdas secara intelektual tetapi hampa dari moral. Sebaliknya, pendidikan yang mengintegrasikan aspek ruh melalui ibadah, refleksi, dan latihan ketahanan batin akan melahirkan generasi yang tidak hanya berilmu, tetapi juga berakhlak mulia dan berhubungan erat dengan penciptanya. Seperti yang diungkapkan oleh Nasr, "Spiritualitas bukan tambahan bagi ilmu, melainkan pusatnya"[850]. Dalam hal ini, ruh menjadi jembatan antara ilmu dan amal, antara pengetahuan dan etika, antara kemanusiaan dan ketuhanan.

Pendekatan Metodologis dalam Kajian Ruh

Pendekatan teologis berbasis wahyu

Pendekatan teologis berbasis wahyu menempatkan wahyu Ilahi yakni Al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang sahih sebagai sumber epistemologis utama dan metodologis yang tak tergantikan dalam mendiskursuskan hakikat ruh. Berbeda dengan objek kajian empiris, ruh (ar-rūḥ) tidak dapat sepenuhnya dijerat oleh indra atau eksperimen laboratorium; ia merupakan bagian dari perkara gaib (ʻālam al-ghayb) yang pemahamannya bergantung sepenuhnya pada pemberitahuan dari Yang Maha Mengetahui.[851] Pendekatan ini bersifat teosentris, dimulai dan diakhiri dengan otoritas teks suci, serta meniscayakan kerangka iman sebagai prasyarat metodologis. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Dan mereka bertanya

kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'" (QS Al-Isrā' 85). Ayat ini tidak sekadar membatasi ruang lingkup pembicaraan manusia, tetapi lebih jauh menetapkan paradigma dasar: bahwa pengetahuan tentang ruh adalah domain Tuhan, dan wahyu adalah medium penyampaiannya yang paling otentik.[852]

Epistemologi Barat yang mendikotomikan antara subjek dan objek pengetahuan menemui jalan buntu. Ruh bukanlah objek yang dapat diobservasi dari kejauhan, melainkan realitas yang hanya dapat dipahami melalui keterlibatan subjek yang beriman (mu'min) yang menerima otoritas wahyu.[853] Proses pemahamannya bukanlah proses dekonstruksi teks secara hermeneutis-sekuler, melainkan sebuah upaya penafsiran (tafsīr) dan perenungan (tafakkur) yang mendalam terhadap petunjuk Ilahi, dengan tetap mengakui adanya lapisan makna yang hanya diketahui oleh Allah (ta'wīl).[854] Pendekatan ini bersifat intrinsik dan normatif, berusaha menggali makna dari dalam tradisi keilmuan Islam itu sendiri, bukan menerapkan kerangka analisis eksternal yang mungkin reduktif.

Penerapan pendekatan ini memerlukan metodologi yang ketat dalam penanganan sumber. Al-Qur'an dianalisis melalui pendekatan tematik (maudū'ī), yaitu mengumpulkan semua ayat yang menyebutkan term 'ruh' atau yang berkaitan seperti 'nafs', 'qalb', dan ''aql' untuk kemudian disintesiskan menjadi pemahaman yang holistik, dengan mempertimbangkan konteks turunnya ayat (asbāb an-nuzūl) dan konsistensi makna di seluruh teks.[855] Sementara itu, Hadis Nabi dipilah secara kritis berdasarkan ilmu musthalah hadis

untuk memastikan kesahihan sanad dan matannya, mengingat banyaknya narasi spekulatif (isrā'īliyyāt) yang menyusup ke dalam topik ini.[856] Integrasi antara keduanya dengan Al-Qur'an sebagai landasan prinsipal dan Hadis sebagai penjelas operasional menghasilkan bangunan pengetahuan yang koheren.

Tantangan kontemporer dari pendekatan ini adalah klaim dari neurosains dan filosofi materialis yang berupaya mereduksi kesadaran dan spiritualitas semata-mata ke dalam aktivitas neural di otak. Pendekatan teologis menolak reduksionisme ini dengan berargumen bahwa wahyu justru memberikan penjelasan yang lebih komprehensif, yang mencakup dimensi metafisik yang tak tereduksi.[857] Ia tidak menafikan temuan sains, tetapi menolak klaim-klaim ontologisnya yang menyangkut hakikat ruh, seraya menawarkan sebuah model integratif di mana sains menjelaskan 'bagaimana' (how) tubuh dan otak bekerja, sedangkan wahyu menjawab 'mengapa' (why) dan 'untuk apa' (what for) eksistensi ruh tersebut.[858] Pendekatan teologis berbasis wahyu bukan hanya sebuah metode kajian, melainkan sebuah pernyataan keyakinan akan keberadaan realitas transenden yang menjadi sumber dan tujuan akhir dari segala pencarian ilmiah yang sungguh-sungguh tentang diri manusia.

Pendekatan filosofis dalam tradisi filsafat Islam

Pendekatan filosofis dalam tradisi filsafat Islam, yang sering disebut sebagai al-falsafah al-islāmiyyah, mewakili sebuah proyek intelektual yang ambisius untuk mensintesakan wahyu (naql) dengan akal ('aql). Para filsuf Muslim (falāsifah) seperti Abū Naṣr al-

Fārābī dan Abū ʻAlī al-Ḥusayn ibn ʻAbd Allāh ibn Sīnā tidak semata-mata melakukan komentar atas warisan Yunani, melainkan membangun sebuah sistem epistemik yang orisinal dan kompleks untuk memahami realitas, termasuk hakikat metafisika yang paling sukar: yaitu, esensi ruh (al-nafs). Bagi mereka, penyelidikan filosofis terhadap ruh bukanlah pengingkaran terhadap doktrin agama, tetapi justru merupakan pemenuhan perintah ilahi untuk melakukan penalaran dan kontemplasi terhadap ciptaan-Nya[859]. Pendekatan ini bersifat rasionalistik dan sistematis, berusaha mendemonstrasikan bagaimana kebenaran wahyu dan kebenaran filsafat pada akhirnya bertemu dalam sebuah realitas kebenaran yang koheren dan tunggal[860].

Landasan ontologis dari pendekatan ini berakar pada pembedaan absolut antara substansi ruh dan tubuh fisik. Ibn Sina, dalam magnum opus-nya al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Pointers and Reminders), memberikan argumen yang sangat berpengaruh, "Man Terbang" (al-insān al-ṭā'ir), untuk membuktikan immaterialitas dan kesatuan esensial ruh. Bayangkan seorang manusia yang tercipta secara tiba-tiba dalam keadaan dewasa tetapi tercerabut dari semua indera persepsionalnya; meskipun tidak dapat merasakan tubuhnya sendiri, ia tetap akan menyadari eksistensi dirinya sendiri[861]. Kesadaran diri (al-shu'ūr bi al-dhāt) ini, yang bebas dari segala atribut fisik, menjadi bukti definitif bahwa esensi ruh adalah substansi immaterial (jawhar ghayr māddī) yang mandiri[862]. Kematian jasmani tidaklah berarti kemusnahan, tetapi merupakan pemisahan (mufāraqah) substansi ruh yang abadi dari kendaraan

fisiknya yang fana. Para falāsifah memandang ruh sebagai prinsip aktif yang menjadi sumber pengetahuan dan aktualisasi potensi tertinggi manusia. Al-Farabi, dalam karyanya On the Perfect State (Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila), memetakan hierarki eksistensi yang emanasi dari Yang Satu (al-Awwal), dan menempatkan Akal Aktif (al-'aql al-fa''āl) sebagai sumber iluminasi intelektual bagi umat manusia[863]. Proses pencapaian pengetahuan, dalam kerangka ini, adalah proses penyempurnaan ruh melalui kontak intelektual (ittiṣāl) dengan Akal Aktif ini. Melalui disiplin logika (manṭiq) dan ilmu pengetahuan demonstratif (burhān), ruh manusia yang pada dasarnya adalah akal potensial (al-'aql bi al-quwwah) berevolusi menjadi akal aktual (al-'aql bi al-fi'l) dan pada akhirnya, bagi para filsuf, dapat mencapai tahapan akal perolehan (al-'aql al-mustafād), yang mengalami penyatuan noetik dengan sumber segala kebenaran[864]. Kebijaksanaan (al-ḥikmah) adalah puncak kesempurnaan manusia dan merupakan cerminan dari sifat ketuhanan dalam dirinya.

Pendekatan filosofis ini juga menetapkan batasan-batasan epistemologis yang ketat. Meski bersifat rasionalistik, para filsuf Muslim mengakui bahwa akal manusia memiliki keterbatasan dalam memahami realitas-realitas metafisika yang murni. Ibn Sina sendiri menyatakan bahwa pemahaman penuh tentang hakikat ruh yang seutuhnya mungkin berada di luar jangkauan kapasitas manusia yang terikat dengan persepsi inderawi dan imajinasi[865]. Akal adalah alat yang paling mulia, tetapi penggunaannya yang sah harus diakui berada dalam batas-batas struktur logika dan prinsip-prinsip

metafisika yang dapat diverifikasi secara rasional. Meskipun mereka membangun teori ruh yang sangat rumit, para falāsifah tetap menyisakan ruang untuk misteri yang hanya dapat diungkapkan melalui pengalaman mistis atau wahyu, sebuah celah yang nantinya akan dijembatani oleh para teosof Islam seperti Ibn ‘Arabi dan Mullā Ṣadrā, yang berusaha mensintesakan visi filosofis dengan pengalaman spiritual yang langsung[866].

Pendekatan spiritual dalam tradisi tasawuf

Pendekatan spiritual dalam tradisi tasawuf terhadap konsep ruh (spirit) menempati posisi sentral yang membedakannya secara diametral dari wacana filosofis atau teologis semata. Berbeda dengan pendekatan spekulatif ilm al-kalām (teologi skolastik) yang berusaha memahaminya melalui proposisi logika atau doktrin falsafah (filsafat) yang membedahnya sebagai entitas intelektual, tasawuf menawarkan sebuah epistemologi yang berpusat pada pengalaman langsung (dhauq atau tajribah)[867]. Dalam paradigma sufi, ruh bukanlah subjek untuk didefinisikan, melainkan sebuah realitas hidup untuk dijalani, disucikan, dan diselami melalui serangkaian disiplin spiritual yang ketat. Pendekatan ini dengan demikian bersifat intrinsik dan transformatif, bertujuan untuk mengaktualisasikan potensi ketuhanan (latā'if) yang melekat dalam diri manusia, sehingga mencapai maqam kedekatan (qurb) atau bahkan penyatuan spiritual (fanā') dengan Sang Pencipta[868].

Inti dari pendekatan ini terletak pada doktrin penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), sebuah proses panjang yang dalam literatur klasik

sering digambarkan sebagai sebuah perjalanan (sulūk) menuju Tuhan (al-Haqq)[869]. Proses ini tidak bersifat pasif; ia menuntut sebuah perjuangan spiritual yang gigih (mujāhadah) melawan segala kecenderungan egoistik yang membelenggu ruh (nafs al-ammārah bi al-sū'). Melalui praktik-praktik seperti dzikir (pengingatan berulang terhadap Nama-Nama Allah) yang intensif, meditasi (murāqabah), puasa, dan isolasi spiritual (khalwah), seorang salik (penempuh jalan) berusaha melucuti lapisan-lapisan kegelapan duniawi yang menyelubungi hati (qalb)[870]. Hati dalam perspektif ini bukan sekadar organ biologis, melainkan locus atau cermin tempat memantulnya cahaya Ilahi; sebuah organ persepsi spiritual (basīrah) yang harus dibersihkan untuk mampu menyaksikan (mushāhadah) realitas-realitas metafisik[871]. Al-Ghazālī, dalam magnum opus-nya Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, menganalogikan proses ini dengan memoles cermin hati hingga ia dapat merefleksikan cahaya kebenaran Ilahi tanpa distorsi[872].

Pengalaman spiritual (al-ahwāl) dan intuisi batin (al-kasyf) menjadi sarana epistemologis utama dalam pendekatan tasawuf. Pengetahuan tentang ruh tidak diperoleh melalui deduksi silogisme, tetapi melalui pencerahan langsung dan pengalaman intuitif yang dihasilkan dari disiplin dan karunia Ilahi[873]. Inilah yang disebut sebagai pengetahuan laduni ('ilm ladunī), sebagaimana yang dirujuk dalam Al-Qur'an tentang Nabi Khidr, "Dan telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami" (QS. Al-Kahf: 65)[874]. Pengetahuan semacam ini bersifat partikular, tak terucapkan (ineffable), dan hanya dapat dipahami sepenuhnya oleh mereka yang telah

mengalaminya. Ibn 'Arabī, dalam elaborasi kosmologisnya, melihat perjalanan penyucian ruh ini sebagai proses kembali kepada asal-usul ketuhanannya, di mana ruh manusia, yang merupakan tiupan (nafkh) dari Ruh Ilahi (QS. Al-Hijr: 29; QS. Shād: 72), berusaha menyatu kembali dengan Sumbernya dalam sebuah pengalaman kesatuan transenden yang melampaui dualitas[875].

Pendekatan spiritual tasawuf terhadap ruh pada hakikatnya adalah sebuah ontologi eksistensial. Ia tidak memisahkan subjek (pengetahui) dari objek (yang diketahui), tetapi menyatukan keduanya dalam sebuah pengalaman transformatif di mana pengetahuan tentang diri (ma'rifat al-nafs) secara tak terelakkan bermuara pada pengetahuan tentang Tuhan (ma'rifat Allāh), sebagaimana diisyaratkan dalam sabda Nabi Muhammad SAW, "Barangsiapa mengenal dirinya, maka sungguh ia telah mengenal Tuhannya"[876]. Melalui pendekatan ini, tasawuf mentransendikan diskusi teoretis tentang ruh dan mengangkatnya menjadi sebuah laku hidup yang bertujuan untuk mencapai realisasi spiritual tertinggi, yaitu kebahagiaan abadi melalui kedekatan dengan Yang Maha Mutlak.

Misteri Ruh: Jembatan Metafisik antara Yang Ilahi dan Duniawi dalam Kosmologi Islam

Konsep ar-rūḥ (روح) dalam tradisi intelektual Islam menempati posisi sentral yang sekaligus paradoksal: ia adalah realitas yang paling dekat dengan esensi diri manusia, namun hakikatnya tetap menjadi misteri yang tak sepenuhnya terkuak oleh akal manusiawi.

Al-Qur'an secara tegas menyatakan keterbatasan pengetahuan manusia tentang ruh dalam firman-Nya, "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan kecuali sedikit'."[877] Pernyataan ini bukanlah penghentian pencarian ilmiah, melainkan penempatan kerangka epistemologis yang tepat: ruh adalah domain yang memerlukan pendekatan gabungan antara naql (wahyu) dan 'aql (akal), di mana naql berfungsi sebagai pemandu dan pembatas, sementara 'aql berusaha merefleksikan dan mengelaborasi implikasi-implikasinya.

Secara teologis, ruh dipahami sebagai perintah (amr) ilahi yang dihembuskan (nafakha) ke dalam jasad manusia, yang mentransformasikan tanah liat yang inert menjadi entitas yang hidup, bernalar, dan memikul taklif (beban moral)[878]. Proses peniupan ini, sebagaimana diilustrasikan dalam Al-Qur'an, menandai investasi ilahi terhadap manusia, memberikan mereka potensi untuk mengenal Pencipta mereka dan bertindak sebagai khalifah-Nya di muka bumi. Inilah yang membedakan manusia dari makhluk lainnya; ruh adalah elemen transenden yang menjadi sumber kesadaran, kehendak bebas, dan kapasitas untuk mengakses pengetahuan metafisik. Dalam sebuah hadis qudsi, Allah berfirman, "Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan hanif (lurus), kemudian setan-setan datang kepada mereka dan menyimpangkan mereka."[879] "Kelurusan" primordial ini sering ditafsirkan sebagai keadaan fitriah yang diwariskan oleh ruh yang masih suci, sebelum terpengaruh oleh distorsi dunia material.

Pendekatan filosofis Islam, yang dimotori oleh para pemikir seperti Ibn Sina (Avicenna) dan Suhrawardi al-Maqtul, berusaha mensistematisasikan konsep ini ke dalam kerangka metafisika yang rasional. Ibn Sina membedakan antara nafs (jiwa) dan rūḥ. Bagi dia, nafs adalah prinsip kehidupan dan persepsi yang melekat pada tubuh, sementara ruh adalah substansi immaterial yang lebih halus, bertindak sebagai mediator antara akal aktif (al-‘aql al-fa’’āl) yang ilahi dengan jiwa manusia yang rasional[880]. Jiwa rasional inilah yang, melalui penyempurnaan intelektual dan spiritual, dapat mencapai penyatuan epistimologis dengan akal aktif dan memperoleh pengetahuan iluminatif. Sementara itu, dalam tradisi tasawuf, ruh sering disinonimkan dengan sirr (rahasia terdalam) atau qalb (hati spiritual), yang merupakan tempat turunnya iluminasi dan makrifatullah. Proses pensucian jiwa (tazkiyatun nafs) pada hakikatnya adalah upaya membersihkan cermin hati sehingga ia dapat memantulkan cahaya Ilahi yang telah dianugerahkan melalui ruh[881]. Perjalanan spiritual seorang sufi adalah perjalanan pulang sang ruh menuju sumber asalnya, sebuah tema yang dieksplorasi secara puitis dan mendalam oleh Ibn 'Arabi dalam teori perjalanan vertikalnya dari alam ciptaan menuju Tuhan.

Pemahaman holistik tentang ruh melahirkan sebuah antroposentrisme teosentris: manusia adalah pusat karena dia adalah mikrokosmos yang memantulkan makrokosmos, dan nilainya bersumber dari elemen ilahi yang ada dalam dirinya. Konsekuensi etis dari pandangan ini sangat mendalam. Jika setiap individu membawa percikan ilahi dalam bentuk ruh, maka menghormati

martabat manusia (karāmah insāniyyah) menjadi kewajiban moral dan teologis yang mutlak[882]. Etika sosial dalam Islam, Tidak dibangun semata-mata atas dasar kontrak sosial atau utilitas, tetapi atas pengakuan terhadap hakikat transenden setiap manusia. Spiritualitas yang dibangun berdasarkan kesadaran ini bukanlah escapisme dari dunia, melainkan keterlibatan aktif untuk memancarkan nilai-nilai ilahi seperti keadilan, belas kasih, dan kebijaksanaan ke dalam tatanan sosial. Kajian tentang ruh dengan demikian menjadi landasan bagi proyek peradaban yang bertujuan tidak hanya pada kesejahteraan material, tetapi terutama pada pembentukan manusia yang utuh (al-insān al-kāmil), yang menyadari perannya sebagai mediator antara langit dan bumi, serta aktor yang secara aktif berpartisipasi dalam mewujudkan kehendak ilahi di dunia fenomenal.

Ruh dalam Al-Qur'an dan Hadis

Ruh, dalam diskursus intelektual Islam, menempati posisi sentral yang sekaligus paradoksal; ia adalah realitas paling intim dan eksistensial yang dialami setiap manusia, namun ia juga merupakan salah satu misteri Ilahi (min amri rabbi) yang pengetahuan esensialnya ditahan oleh Tuhan dari ciptaan-Nya[883]. Konsep ini dengan demikian tidak hanya menjadi objek kontemplasi metafisik tetapi juga batu ujian bagi epistemologi keimanan, yang menuntut penerimaan terhadap batas-batas nalar manusiawi ketika berhadapan dengan realitas supra-rasional. Al-Qur'an dan Hadis, sebagai sumber otoritatif, tidak memberikan definisi filosofis yang ketat melainkan mendeskripsikan ruh melalui fungsi, asal-usul, dan

dinamikanya dalam hubungan antara manusia dan Penciptanya, sehingga membentuk suatu pemahaman yang holistik dan operasional.

Dalam konteks penciptaan manusia, Al-Qur'an secara gamblang memosisikan ruh sebagai unsur Ilahi yang dihembuskan (nafkha) ke dalam bentuk jasmani yang berasal dari tanah, sehingga memuliakan dan membedakan manusia dari seluruh ciptaan lainnya. Proses ini diabadikan dalam Surah Al-Hijr (15):29, "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan Aku telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud."[884] Terminologi "ruh-Ku" (min rūhī) di sini menjadi fondasi teologis bagi konsep kemuliaan manusia (karamah) dan keunikan statusnya sebagai khalifah di muka bumi[885]. Peniupan ini bukanlah transformasi Tuhan menjadi manusia (pantheisme), melainkan pemberian suatu entitas kehidupan yang bersumber dari perintah-Nya, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Isra' (17):85, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku (min amri rabbi) dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'."[886] Ayat ini secara tegas menetapkan parameter diskusi yang sah tentang ruh: ia adalah domain kedaulatan Ilahi yang mutlak, dan upaya untuk mendefinisikan hakikatnya (dhāt) secara komprehensif adalah sebuah kesia-siaan. Pendekatan yang lebih produktif adalah menyelidiki manifestasi dan pengaruhnya, bukan substansinya yang tak terjangkau.

Melalui lensa operasional dan fungsional, ruh dalam Al-Qur'an diidentifikasi sebagai prinsip kehidupan yang menggerakkan

organisme biologis[887]. Lebih dari sekadar daya hidup biologis (yang dalam terminologi lain mungkin disamakan dengan 'nafs'), ruh dalam konteks manusia merupakan fasilitas untuk mencapai kesadaran transendental. Ia adalah medium yang memampukan manusia untuk mengenal Tuhannya (ma'rifatullah), berkomunikasi dengan-Nya melalui wahyu, dan mengaktualisasikan potensi ketakwaan[888]. Dalam perspektif ini, ruh berperan sebagai subsistem ilahiah (jauhar rūhānī) yang menjadi sumber daya bagi kehidupan spiritual dan moral, yang memandu nafs (jiwa) menuju keadaan tenang (mutma'innah)[889]. Keadaan inilah yang dirindukan dalam doa, "Wahai Tuhan yang membolak-balikkan hati, teguhkan hatiku pada agama-Mu."[890] Dinamika ini menunjukkan bahwa ruh bukan entitas yang statis, melainkan sebuah kekuatan yang interaksinya dengan nafs menentukan trajectori spiritual seseorang.

Hadis Nabi Muhammad SAW memperkaya pemahaman kita tentang siklus hidup ruh, memperkenalkan dimensi pra-eksistensi dan pasca-kematian yang tidak diuraikan secara rinci dalam Al-Qur'an. Sebuah Hadis qudsi yang masyhur menyatakan, "Allah menciptakan ruh-ruh selama dua ribu tahun sebelum menciptakan jasad..."[891], yang mengisyaratkan adanya alam penciptaan awal bagi entitas spiritual. Konsep ini diperkuat oleh narasi tentang perjanjian primordial (mītsāq) di alam arwah, sebagaimana ditafsirkan dari Surah Al-A'raf (7):172, di mana semua jiwa manusia bersaksi tentang Keesaan Tuhan sebelum mereka dilahirkan ke dunia[892]. Selanjutnya, Hadis-hadis tentang kondisi ruh setelah kematian bagaimana ia tetap hidup di alam barzakh, menerima kenikmatan atau siksa, dan berkomunikasi dengan dunia hidup melalui mimpi menegaskan

kontinuitas kesadaran dan identitas personal melampaui kematian jasmani[893]. Narasi-narasi ini memberikan kerangka eskatologis yang komprehensif, di mana ruh berfungsi sebagai benang merah yang menyatukan fase pra-eksistensi, kehidupan dunia, periode barzakh, dan akhirat.

Definisi ruh dalam Islam bersifat multi-dimensional dan bertingkat. Ia adalah hembusan Ilahi (nafkhatu min rūhī) yang menjadi sumber kehidupan dan kemuliaan manusia, sebuah perintah (amr) Tuhan yang misterius yang hakikatnya tidak dapat sepenuhnya diketahui, sebuah prinsip kesadaran yang memampukan penerimaan wahyu dan pengenalan spiritual, serta sebuah entitas abadi yang mengalami perjalanan melalui berbagai alam eksistensi. Pemahaman ini tidak memuaskan keinginan spekulasi filosofis yang ingin membedah substansinya, tetapi justru memuaskan hati yang beriman dengan memberikan peta navigasi spiritual untuk perjalanan menuju Tuhan. Ruh, dalam akhirnya, adalah rahasia antara hamba dan Tuhannya (sirr bayna al-'abd wa rabbih), sebuah anugerah yang menuntut rasa syukur dan tanggung jawab moral untuk menjaganya dan menyucikannya.

Terminologi Ruh dalam Al-Qur'an

Makna linguistik kata ruh dalam bahasa Arab

Secara etimologis, leksem rūḥ (رُوْح) dalam bahasa Arab berakar dari triliteral verbal root r-w-ḥ (ر-و-ح), yang membawa inti semantik tentang kebebasan, keluasan, kelegaan, dan pergerakan yang tak terhalang. Akar kata ini melahirkan derivasi-derivasi seperti rāha (yang berarti pergi untuk mencari kesejukan atau kelegaan), rīḥ

(angin yang bergerak), dan rawḥ (istirahat atau jiwa yang tenang). Analisis filologis ini mengungkapkan bahwa konsep rūḥ pada dasarnya bukanlah entitas yang statis, melainkan suatu prinsip dinamis yang mengalir, menghidupkan, dan membebaskan dari keterbatasan material[894]. Kontras ini dengan terminologi lain seperti nafs (jiwa yang cenderung pada dorongan jasmani) atau jasad (tubuh fisik), menempatkan rūḥ sebagai realitas transenden yang menjadi sumber animasi dan kesadaran murni. Sebagaimana dianalisis oleh cendekiawan semantik Al-Qur'an, rūḥ bukan sekadar "nyawa" dalam pengertian biologis, melainkan hembusan ilahi (nafkhah min rūḥihi) yang menjadi sebab primer eksistensi dan kekhususan ontologis manusia[895].

Dalam khazanah pra-Islam, penggunaan kata rūḥ telah ditemukan dalam puisi Jahiliyyah, sering kali dikontraskan dengan jasad (jasmani) untuk menggambarkan prinsip kehidupan yang meninggalkan tubuh saat kematian. Al-Qur'an memberikan dimensi dan kedalaman makna yang sama sekali baru, mentransendensi pemahaman sederhana tentang "nyawa" menuju sebuah konsep yang kompleks, multi-lapis, dan sarat dengan muatan teologis[896]. Al-Qur'an tidak mendefinisikan rūḥ secara eksplisit dan definitif, melainkan menyebutkannya dalam berbagai konteks yang saling melengkapi, sehingga maknanya harus disimpulkan melalui pendekatan holistik terhadap seluruh teks suci.

Secara linguistik, penggunaan kata rūḥ dalam Al-Qur'an dapat dikategorikan ke dalam beberapa konteks utama. Pertama, sebagai prinsip kehidupan ilahiah yang dihembuskan ke dalam tubuh

manusia, seperti dalam Surah As-Sajdah (32):9, "... kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya sebagian dari ruh-Nya..."[897]. Kedua, sebagai wahyu atau bimbingan ilahi yang menjadi sumber kehidupan bagi hati dan akal, sebagaimana dalam Surah Asy-Syura (42):52, "... dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu rūḥ (wahyu) dengan perintah Kami..."[898]. Ketiga, sebagai malaikat Jibril yang bertindak sebagai pembawa wahyu, yang dalam Surah Maryam (19):17 disebut sebagai "Rūḥunā" (Ruh Kami)[899]. Keempat, sebagai sebuah realitas gaib yang pengetahuannya dirahasiakan, sebagaimana jawaban Allah dalam Surah Al-Isra' (17):85, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku...'"[900]. Kategori-kategori penggunaan ini menunjukkan fleksibilitas semantik dari terminologi rūḥ, yang selalu menunjuk pada sesuatu yang bersumber dari yang Ilahi, bersifat immaterial, dan menjadi sebab bagi kehidupan, pengetahuan, dan bimbingan.

Makna linguistik rūḥ dalam Al-Qur'an tidak dapat direduksi menjadi satu padanan sederhana. Ia adalah sebuah istilah teknis (iṣṭilāḥī) yang, meskipun berakar pada pemahaman bahasa Arab pra-Islam, telah mengalami proses "pengangkatan semantik" (tarqīyah) oleh wahyu. Rūḥ adalah manifestasi dari kuasa dan perintah (amr) Allah yang misterius, sebuah jembatan antara yang transenden dan yang imanen, yang menjadi kunci untuk memahami ontologi, epistemologi, dan teleologi manusia dalam kosmologi Islam[901].

Variasi penggunaan istilah ruh dalam Al-Qur'an

Analisis filologis dan tematik terhadap leksikon Al-Qur'an mengungkap kompleksitas dan kedalaman makna yang terkandung dalam istilah-istilah kunci, tak terkecuali terma al-rūḥ. Istilah ini tidak dapat direduksi menjadi sebuah konsep monolitik, melainkan menampilkan variasi semantis yang dinamis dan kontekstual, yang masing-masing mengungkap dimensi berbeda dari relasi antara yang Ilahiah, yang metafisik, dan yang manusiawi[902]. Variasi penggunaan ini bukanlah indikasi dari ambiguitas, melainkan cerminan dari keluasan realitas yang dirujuknya sebuah realitas yang, sebagaimana dinyatakan Al-Qur'an, merupakan bagian dari ilmu Tuhan (min amri rabbī) yang hanya dibukakan kepada manusia sejauh yang dikehendaki-Nya[903]. Pemetaan terhadap variasi-variasi ini esensial untuk membangun pemahaman yang komprehensif dan nuanansa tentang antropologi dan kosmologi Qur'ani.

Pertama, al-rūḥ dipahami sebagai elemen vital kehidupan yang membedakan organisme biologis dari seonggok materi yang tak bernyawa. Dalam Surah Al-Sajdah (32:9), difirmankan, "ṡumma sawwāhu wa nafakha fīhi min rūḥihī" (Kemudian Dia menyempurnakan bentuknya dan meniupkan ke dalamnya sebagian dari ruh-Nya). Kata kerja nafakha (meniupkan) menyiratkan sebuah tindakan kreatif langsung dan personal dari Sang Pencipta, yang mentransmisikan "sebagian" (min) dari ruh-Nya[904]. Preposisi min di sini sangat krusial; ia tidak mengindikasikan komposisi partitif atau panteistik, melainkan menegaskan bahwa kehidupan yang diembuskan kepada manusia adalah anugerah (hibah) yang berasal

dari dan bergantung pada Tuhan, sekaligus membedakan esensi ruh ilahi yang tak terbatas dengan ruh ciptaan yang diberikan kepada manusia[905]. Dalam konteks ini, al-rūḥ adalah prinsip kehidupan yang memicu kesadaran, kecerdasan, dan kapasitas spiritual yang membentuk fitrah manusia.

Kedua, al-rūḥ berfungsi sebagai sinonim atau medium untuk wahyu dan bimbingan ilahi (al-waḥy). Konteks ini dijelaskan secara gamblang dalam Surah Al-Isra' (17:85), yang sering disebut sebagai ayat sentral untuk memahami kompleksitas konsep ini: "Wa yas'alūnaka 'ani al-rūḥi quli al-rūḥu min amri rabbī" (Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku"). Respons Qur'ani ini, dengan merujuk al-rūḥ sebagai "urusan Tuhan" (min amri rabbī), mengalihkan diskusi dari ranah spekulasi filosofis tentang substansi menuju ranah ketundukan pada otoritas ilahi dan pengetahuan yang terwahyu[906]. Di banyak ayat lain, al-rūḥ secara eksplisit diidentikkan dengan wahyu yang diturunkan kepada Nabi Isa (QS. Maryam[19] 17) dan lebih khusus lagi, dengan Al-Qur'an itu sendiri, yang disebut sebagai "rūḥun min amrinā" (ruh dari urusan Kami) dalam Surah Asy-Syura (42:52)[907]. Al-rūḥ di sini adalah kekuatan transformatif ilahi yang menghidupkan hati dan pikiran yang mati, membimbingnya menuju kebenaran dan pencerahan.

Ketiga, terdapat dimensi dimana al-rūḥ tampaknya merujuk pada entitas malaikat tertentu yang bertindak sebagai agen ilahi. Surah An-Nahl (16:2) menyatakan: "yunazzilu al-malā'ikata bi al-rūḥi min amrihī 'alā may yasyā'u min 'ibādihī" (Dia menurunkan para

malaikat dengan membawa ruh dari perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya). Frase "bi al-rūḥi" (dengan membawa ruh) menimbulkan diskusi intensif di kalangan mufassirin. Sebagian menafsirkannya sebagai wahyu itu sendiri yang dibawa oleh malaikat, sehingga selaras dengan makna kedua[908]. Penafsiran lain yang kuat, yang didukung oleh struktur gramatikal dan penggunaan serupa dalam Surah Al-Qadr (97:4), memahami al-rūḥ di sini sebagai sebuah entitas malaikat khusus sering diidentifikasi sebagai Malaikat Jibril yang merupakan pembawa utama wahyu[909]. Dalam Surah Maryam (19:17), Jibril digambarkan sebagai "basharan sawiyyan" (manusia dalam bentuk yang sempurna), namun hakikat sejatinya adalah ruh yang mulia (rūḥunā). Interpretasi ini mengukuhkan al-rūḥ bukan hanya sebagai pesan, tetapi juga sebagai utusan metafisik pilihan Allah.

Dari eksplorasi di atas, menjadi jelas bahwa istilah al-rūḥ dalam Al-Qur'an beroperasi dalam sebuah spektrum makna yang saling berkaitan: dari sebagai prinsip kehidupan psiko-spiritual individu, hingga menjadi medium wahyu yang menghubungkan manusia dengan yang transenden, dan akhirnya sebagai personifikasi dari agen ilahi itu sendiri. Keluwesan semantis ini mencerminkan kesalingterkaitan yang dalam antara penciptaan, wahyu, dan pembimbingan dalam kosmos Islam. Memahami variasi ini memungkinkan pembaca untuk menghargai koherensi batin Al-Qur'an, di mana sebuah terma tunggal dapat membawa muatan makna yang kaya dan berlapis, masing-masing menyoroti aspek berbeda dari intervensi dan karunia Ilahi dalam alam semesta.

Konteks teologis istilah ruh dalam wahyu

Dalam wacana teologis Islam, istilah ruh menempati posisi sentral dan misterius, yang berfungsi sebagai konsep liminal yang menjembatani yang transenden (al-Haqq) dan yang imanen (al-khalq). Konteks teologisnya dalam wahyu Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan mekanisme pemberian kehidupan biologis, tetapi lebih mendalam, merujuk pada prinsip ilahiah yang menjadi sumber kesadaran, pencerahan, dan konektivitas eksistensial antara manusia dan Penciptanya. Al-Qur'an sendiri, dalam Surah Al-Isra' (17:85), secara tegas menetapkan batasan epistemologis ini: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'"[910] Ayat ini bukanlah penolakan untuk merefleksikan makna ruh, melainkan sebuah pengarahannya ke ranah teologis yang tepat sebagai amr rabbī (urusan Tuhanku) yang menegaskan bahwa hakikat sejatinya (haqīqah) tetap berada dalam domain ilmu Allah yang mutlak, sementara manusia hanya dikaruniai pemahaman instrumental dan fungsional terhadapnya.[911]

Konsekuensi dari pemahaman ini adalah bahwa ruh beroperasi sebagai simbol utama dari rahasia ilahi (sirr ilāhī) dalam penciptaan. Ia adalah anugerah (min 'indinā) yang dihembuskan (nafakhnā fīhi) yang mentransformasikan tanah liat yang inert menjadi sebuah entitas yang berkesadaran, berkehendak, dan mampu menerima beban kosmik berupa amanah (kepercayaan ilahi).[912] Dalam perspektif ini, pemberian ruh bukan sekadar peristiwa biologis melainkan sebuah peristiwa teofanik, di mana yang Ilahi menyentuh

yang profan, sehingga melahirkan makhluk yang memiliki kapasitas untuk mengenal Penciptanya. Kapasitas inilah yang dalam pemikiran para mistikus seperti Ibn 'Arabī dirujuk sebagai bentuk kesiapan (isti'dād) manusia untuk menjadi cermin yang memantau Nama-nama dan Sifat-sifat Allah.[913] Ruh merupakan esensi yang memungkinkan terjadinya dialog divine-human, menjadi medium untuk wahyu, ilham, dan pencerahan spiritual.

Konteks teologis ruh juga terkait erat dengan konsep kenabian dan penurunan wahyu. Al-Qur'an menyifati Isa al-Masih sebagai ruhullāh[914] dan menyebut Al-Qur'an sendiri sebagai sesuatu yang diturunkan bersama dengan ar-rūh al-amīn (ruh yang terpercaya, sering diidentifikasi sebagai Malaikat Jibril)[915] dan ar-rūh al-qudus (ruh qudus)[916]. Penyifatan ini menunjukkan bahwa ruh berfungsi sebagai prinsip peneguhan (ta'yīd) dan legitimasi ilahi bagi para nabi dan kitab suci. Ini memperkuat tesis bahwa ruh adalah agen aktif Tuhan dalam sejarah untuk membimbing manusia keluar dari kegelapan menuju cahaya, sebuah fungsi yang bersifat moral dan soterologis, bukan hanya kosmologis.

Konteks teologis istilah ruh dalam wahyu bersifat multi-dimensional: sebagai rahasia ilahi dalam penciptaan yang membedakan manusia, sebagai prinsip kesadaran spiritual yang memungkinkan hubungan dengan Tuhan, dan sebagai agen peneguh dalam misi kenabian. Ia adalah janji ilahi (nafas al-rahmān) yang tertanam dalam bentuk manusia, yang terus-menerus merindukan untuk kembali kepada sumber asalnya, sebuah tema yang banyak dieksplorasi dalam filsafat dan tasawuf Islam.[917]

Pemahaman ini menempatkan manusia bukan sebagai entitas yang semata-mata materialistik, melainkan sebagai being yang dihipnotis oleh yang spiritual, yang hidupnya menemukan makna tertinggi hanya dalam pengakuan dan pengabdian kepada Sumber dari segala ruh.

Ruh dalam Narasi Penciptaan Manusia

Peniupan ruh sebagai momen eksistensial manusia

Dalam kerangka kosmologi Islam, penciptaan manusia tidak hanya dipahami sebagai suatu proses material yang berlangsung secara linier, melainkan sebagai manifestasi dari suatu tatanan metafisis yang sarat makna momen di mana dimensi ruhani menghubungkan dunia fisik dengan realitas ilahiyah. Titik balik sentral dalam proses penciptaan ini adalah peniupan ruh (nafkh al-rūḥ), yang menjadi penanda eksistensial keberadaan manusia sebagai entitas holistik, merangkum aspek jasmani dan rohani secara integral. Proses ini tidak sekadar memberikan mekanisme kehidupan biologis, melainkan menegaskan transformasi ontologis dari suatu bentuk tanah yang kelabu menjadi insān, makhluk yang dikaruniai kesadaran, kemampuan moral, kapasitas intelektual, dan dimensi transenden[918]. Dalam surah al-Ṣāffāt (37:11), Al-Qur'an menyatakan: "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari saripati tanah," yang kemudian dilanjutkan dalam surah Ṣād (38:71-72) dengan perintah Tuhan kepada malaikat: "Aku akan menciptakan manusia dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan

Kutiupkan kepadanya roh-Ku…" pernyataan yang secara eksplisit menempatkan ruh sebagai elemen transformatif yang menghidupkan dan mengaktualkan eksistensi manusia secara menyeluruh[919].

Peniupan ruh ini bukan hanya peristiwa biologis, tetapi merupakan titik konjungsi antara alam malakut (dunia ruhaniah) dan alam syahadah (dunia empirik), di mana kehendak ilahi secara langsung menjembatani dua ranah eksistensial tersebut. Dalam tradisi tafsir klasik, Ibn Kathīr menegaskan bahwa nafkh (peniupan) bukanlah tindakan harfiah sebagaimana manusia meniupkan udara ke dalam botol, melainkan metafora yang menggambarkan turunnya kekuatan ilahi yang menjadikan tubuh mati menjadi hidup secara hakiki hidup dalam dimensi spiritual, bukan sekadar vitalitas fisiologis[920]. Hal ini selaras dengan pandangan al-Rāzī dalam Mafātīḥ al-Ghayb, yang membedakan antara ḥayāt al-badan (hidup tubuh) yang bersifat vegetatif dan ḥayāt al-nafs (hidup jiwa) yang melibatkan kesadaran, refleksi, dan kebebasan berkehendak yang hanya dimungkinkan melalui peniupan ruh tersebut[921].

Secara fenomenologis, peniupan ruh dapat dipahami sebagai moment of individuation dalam konteks eksistensial manusia. Dalam perspektif filsafat keislaman, khususnya dalam pemikiran al-Ghazālī, ruh adalah substansi yang tidak berbentuk (al-jawhar al-fāṣil), yang keberadaannya tidak tergantung pada materi, namun mengaktifkan dan mengintegrasikan tubuh ke dalam kesatuan eksistensial yang disebut manusia[922]. Ruh, dalam pandangan ini, bukan sekadar energi vital, melainkan prinsip metafisis yang

menjadi dasar kesadaran, identitas, dan tanggung jawab moral. Al-Ghazālī menekankan bahwa manusia hanya bisa menjadi insān kāmil (manusia sempurna) ketika ruhnya terhubung secara sadar dengan tujuan penciptaannya, yaitu pengabdian kepada Allah (‘ibādah) dan penjagaan terhadap keadilan (‘adl)[923]. Peniupan ruh menjadi grounding moment bagi tanggung jawab ontologis manusia bukan hanya hidup, tetapi dituntut untuk hidup secara bermakna.

Dalam perspektif ilmu saraf modern dan filsafat otak-jiwa (mind-body problem), peniupan ruh menawarkan alternatif ontologis yang menantang paradigma materialisme reduksionis. Sementara sains kontemporer mencoba menjelaskan kesadaran (consciousness) sebagai hasil dari kompleksitas neuron dan kimiawi otak, banyak ilmuwan dan filsuf seperti Penrose dan Hameroff mengusulkan bahwa kesadaran tidak sepenuhnya reduksibel ke mekanisme biologis, dan membuka ruang bagi hipotesis quantum consciousness di mana proses kuantum mungkin menyokong dimensi non-lokal dari kesadaran[924]. Dari sudut pandang Islam, kesadaran tidak hanya produk neuropsikologis, tetapi merupakan manifestasi langsung dari ruh yang ditiupkan oleh Tuhan. Ini sejalan dengan pernyataan dalam hadis riwayat Muslim: “Sesungguhnya Allah mencipta Adam dari segenggam tanah yang diambil dari berbagai tempat, maka keturunannya pun bervariasi sesuai dengan tanah tempat asalnya, akan tetapi dalam diri setiap manusia terdapat ruh dari Allah”[925]. Hadis ini tidak hanya menegaskan pluralitas manusia secara fisik, tetapi juga kesatuan spiritual mereka yang bersumber dari ruh ilahi.

Peniupan ruh juga memiliki dimensi eskatologis yang mendalam. Dalam surah al-Zumar (39:42), Allah berfirman: “Allah mengambil jiwa (arwāḥ) pada waktu kematiannya dan yang belum mati di waktu tidur. Kemudian Dia tahan jiwa yang telah ditetapkan kematiannya dan Dia kembalikan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan.” Ayat ini mengimplikasikan bahwa ruh bukan hanya elemen awal kehidupan, tetapi entitas yang terus eksis di luar tubuh, menjelajahi realitas transenden selama tidur dan sepenuhnya kembali kepada Allah setelah kematian[926]. Dalam kajian tasawuf, seperti dikemukakan oleh Ibn ‘Arabī dalam Fusūṣ al-Ḥikam, ruh manusia adalah nafṣ al-mutma’innah yang pada dasarnya berasal dari alam ‘alam al-amr (alam perintah ilahi) dan akan kembali ke asalnya setelah melalui ujian kehidupan di dunia ini[927]. Peniupan ruh bukan hanya titik awal, tetapi juga penanda dari suatu perjalanan spiritual dari tanah ke ruh, dari ruh kembali kepada Penciptanya.

Secara antropologis, momen peniupan ruh memberikan dasar etis bagi kedudukan manusia sebagai khalīfah di muka bumi (lihat QS. al-Baqarah 2:30). Tubuh dari tanah menjadikan manusia bagian dari alam, tetapi ruh dari Tuhan mengangkat derajatnya sebagai pemimpin yang bertanggung jawab secara moral dan spiritual. Tidak seperti makhluk lain yang hidup secara otonom berdasarkan naluri, manusia memiliki kebebasan memilih antara kebaikan dan kejahatan kebebasan yang hanya dimungkinkan karena kehadiran ruh yang membawa kesadaran akan Tunggal (tawḥīd), nilai, dan tanggung jawab[928]. Dalam hal ini, ruh bukan hanya elemen vitalitas, tetapi juga prinsip kemuliaan (karāmah) dan keistimewaan manusia.

Peniupan ruh merupakan sintesis yang memadukan materialitas dan spiritualitas, empiris dan transenden, kehendak ilahi dan tanggung jawab manusiawi. Ia adalah singularity of being, momen di mana manusia pertama kali menjadi dirinya sendiri bukan sekadar organisme, tetapi subjek eksistensial yang ditanya oleh Tuhan, oleh masyarakat, dan oleh dirinya sendiri: Untuk apa engkau hidup? Jawaban atas pertanyaan ini, tidak terlepas dari memori kolektif akan peniupan ruh pertama peristiwa penciptaan yang terus berlangsung dalam setiap kelahiran manusia.

Makna simbolik "nafkh al-ruh" dalam penciptaan manusia

Proses penciptaan manusia sebagaimana dijelaskan dalam narasi-narasi suci, khususnya ayat-ayat Al-Qur'an, tidak sekadar merupakan deskripsi biologis-materialistik, melainkan suatu wacana metafisis yang sarat dengan makna simbolik mendalam. Di antara tahapan-tahapan penciptaan tersebut, momen nafkh al-ruh (نفخ الروح) atau peniupan ruh menempati posisi sentral dan paradoksal; ia adalah tindakan yang tidak kasat mata namun menjadi penanda definitif transisi dari segumpal daging (mudghah) yang potensial menjadi sebuah entitas hidup yang bernyawa dan bernalar. Makna simbolik dari ungkapan ini dengan demikian jauh melampaui interpretasi harfiahnya, menyingkap lapisan pemahaman tentang ontologi manusia, relasi antara yang ilahiah dan yang insani, serta sumber dari kesadaran dan moralitas.

Secara ontologis, nafkh al-ruh merepresentasikan infusi dimensi immaterial ke dalam substansi material. Tubuh manusia, yang

disusun dari unsur-unsur tanah (tin), air (ma'), dan tanah liat (sulalah min tin), menjadi media yang bersifat fana dan temporal. Ruh, sebaliknya, dipahami sebagai entitas yang diperintahkan (amr) dari Tuhan, sebuah anugerah ilahiah (min ruhi) yang menjadi prinsip kehidupan, kecerdasan, dan kesadaran-diri. Proses "peniupan" ini bersifat simbolik, menggambarkan suatu transfer esensi dari Yang Mutlak (Tuhan) kepada yang kontingen (manusia). Ini bukanlah transfer fisikal, melainkan penganugerahan status eksistensial yang baru. Manusia dalam perspektif ini adalah sintesis dialektis antara bashar (manusia biologis yang berasal dari bumi) dan insan (manusia kesadaran yang bernuansa ilahiah) Simbolisme ini menegaskan bahwa kehidupan manusia tidak pernah dapat direduksi semata-mata kepada proses biokimiawi; ia mengandung suatu misteri, sebuah "nafas" ilahi yang menjadi fondasi hakikatnya yang paling utama.

Tindakan nafkh itu sendiri mengandung makna relasional yang profound. Dalam linguistik Arab, nafkh (meniup) mengimplikasikan kedekatan, keintiman, dan pemberian sesuatu dari diri pemberi kepada penerima Tuhan tidak berfirman "Jadilah!" (kun) untuk menghidupkan jasad manusia, sebagaimana pada penciptaan alam semesta, melainkan secara khusus "meniupkan" dari Ruh-Nya. Ini mengisyaratkan suatu hubungan yang bersifat personal dan langsung, bukan sekadar transaksional atau mekanistik. Momen ini menjadi penanda penciptaan "citra" Tuhan (khalifah) di muka bumi, dimana manusia dibekali dengan kapasitas kehendak bebas, pengetahuan, dan moralitas yang merupakan pantulan dari Sifat-

Sifat Ilahiah[929]. Makna simbolik nafkh al-ruh juga adalah pengukuhan sebuah ikatan kovenan primordial (mithaq) antara Pencipta dan ciptaan-Nya yang paling istimewa, sebuah ikatan yang menjadi dasar dari seluruh tanggung jawab moral dan spiritual manusia di dunia[930].

Akhirnya, pada tingkat epistemologis, simbolisme nafkh al-ruh berfungsi sebagai pengingat akan keterbatasan pengetahuan manusia. Asal-usul dan hakikat sejati dari ruh itu sendiri tetap berada dalam ranang misteri ilahi, sebagaimana dinyatakan dalam firman, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" (QS. Al-Isra' 85)[931]. Ayat ini, yang sering dikutip dalam diskusi ini, justru memperkuat makna simboliknya: nafkh al-ruh adalah penanda bahwa inti dari kehidupan dan kesadaran manusia adalah suatu rahasia ketuhanan (sirr ilahi) yang tidak sepenuhnya dapat dijangkau oleh akal empiris-manusiawi. Ia adalah suatu given, anugerah yang harus diterima dengan sikap rendah hati dan kontemplatif. Pemahaman tentang diri sendiri justru harus dimulai dengan pengakuan akan adanya dimensi transenden dalam diri, yang menghubungkannya kembali kepada Sang Pemberi Ruh. Nafkh al-ruh bukan sekadar sebuah peristiwa dalam kronologi penciptaan, melainkan sebuah simbol multidimensi yang mengungkap hakikat manusia sebagai makhluk dwi-dimensional, hubungannya yang intim dengan Tuhan, dan sumber transenden dari segala kesadaran dan moralitas yang melekat padanya.

Dimensi teologis hubungan ruh dengan Tuhan

Dalam tradisi teologis Islam, dimensi ruh menempati posisi sentral dalam memahami esensi kemanusiaan dan relasinya dengan Tuhan. Ruh dalam terminologi teologis isyaratannya merujuk pada realitas metafisik yang membawa dimensi hidup, kesadaran, dan orientasi transendental yang membedakan manusia dari makhluk lain[932]. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa ruh adalah "amrullah" (urusan Allah), yang tidak sepenuhnya dapat dicerna oleh akal manusia, sebagaimana firman-Nya dalam Surah Al-Isra' ayat 85: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepada kalian pengetahuan melainkan sedikit.'" Ayat ini bukan hanya menjadi batas epistemologis bagi usaha manusia dalam menjangkau hakikat ruh, tetapi juga menegaskan posisi ruh sebagai realitas yang intrinsik dengan kekuasaan dan sifat ilahiah Allah[933].

Secara teologis, ruh dipahami sebagai hembusan langsung dari kehendak ilahi (nafkha ruhihi) yang ditiupkan oleh Tuhan ke dalam tubuh Adam setelah bentuknya sempurna. Proses ini digambarkan secara simbolis namun sangat sarat makna dalam Surah Sad ayat 72: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi.'" Tindakan penciptaan manusia melalui peniupan ruh ini menandai transisi dari eksistensi material (tubuh) ke eksistensi spiritual yang dilengkapi oleh kesadaran, tanggung jawab moral, dan kapasitas untuk beribadah[934]. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, ruh bukan sekadar atribut tambahan pada manusia, melainkan al-insan al-haqiqi

(manusia sejati), yang menempati posisi sebagai cermin sempurna dari Asma'ul Husna (Nama-nama Baik Allah), sehingga menjadikan relasi antara ruh dan Tuhan bersifat reflektif dan simbiosis spiritual[935].

Relasi ruh dengan Tuhan secara ontologis bersifat hierarkis namun tidak dikotomis. Dalam kosmologi tasawuf, ruh manusia dianggap sebagai emanasi bertingkat dari cahaya ilahiah (nur ilahi), yang mengalir melalui rangkaian al-hadarat al-arba' (empat alam kehadiran): alam uluhiyyah (ketuhanan), alam lahut (keilahian absolut), alam malakut (alam malaikat), dan alam nasut (alam kemanusiaan)[936]. Proses ini menunjukkan bahwa ruh bukan entitas yang terlepas dari Tuhan, tetapi bashiratun min al-ruh al-qudsi, secercah dari ruh suci yang bersumber dari Sang Pencipta. Dimensi teologis hubungan ruh dengan Tuhan tidak hanya bersifat fungsional (ruh sebagai pemberi nyawa), tetapi juga ekspresif (ruh sebagai medium penampakan sifat-sifat ilahiah dalam diri manusia).

Dalam konteks eksistensial, ruh menjadi jembatan antara insan dan al-Rabb, membawa fungsi ganda: sebagai penjaga kesadaran moral (al-nafs al-lawwamah) dan sebagai daya tarik spiritual menuju ma'rifatullah (pengenalan akan Tuhan). Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din menggarisbawahi bahwa ruh merupakan malikatun fi basyarin, makhluk surgawi yang terpenjara dalam tubuh fana, yang terus-menerus menginginkan kembali kepada asal-usulnya yakni dekat dengan Allah[937]. Ketegangan antara ruh dan hawa nafsu dalam perjalanan spiritual manusia, sebagaimana digambarkan dalam Surah Yusuf ayat 53: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari

kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada keburukan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku," menjadi manifestasi bahwa dimensi teologis ruh juga mencakup dimensi perjuangan (jihad al-nafs) untuk membebaskan ruh dari belenggu materialitas menuju penyatuan dengan realitas ilahiah[938].

Pemahaman teologis tentang ruh juga mendapatkan resonansinya dalam konsep tajalli (penampakan ilahiah). Menurut Mulla Sadra, seorang filsuf transendental yang menyatukan metafisika Islam dengan eksperimen mistik, perjalanan ruh menuju Tuhan bukanlah pergerakan spasial, melainkan transformasi eksistensial (al-harakat al-jawhariyyah) yang mengantar ruh dari eksistensi potensial menuju aktualisasi penuh dalam kedekatan dengan al-Haqq[939]. Dalam pandangan ini, ruh adalah muhajir min al-khalq ila al-haqq pengembara dari alam ciptaan menuju Sang Pencipta yang perjalanannya diukur bukan oleh jarak ruang, tetapi oleh kedalaman cinta, tawakkal, dan taqwa[940].

Karenanya, dimensi teologis hubungan ruh dengan Tuhan tidak dapat dipahami secara reduksionis hanya sebagai peniupan nyawa atau penanda kehidupan biologis. Ia adalah relasi metafisik yang mengungkap hirarki eksistensi, tanggung jawab moral, dan potensi transformatif manusia sebagai khalifatullah fi al-ardh. Ruh, dalam terang pandangan ini, adalah kunci memahami hakikat kemanusiaan not only as living being, but as loving being, remembering being, and returning being to its Origin. Dalam sabda Nabi Muhammad SAW: "Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya" (man 'arafa nafsahu faqad 'arafa

rabbahu)[941], ruh menjadi subjek utama pengenalan diri, yang akhirnya mengantar manusia kepada pengenalan Tuhan yang paling hakiki.

Ruh dalam Perspektif Hadis Nabi

Hadis tentang penciptaan ruh manusia

Komprehensi ontologis terhadap esensi manusia dalam tradisi pemikiran Islam tidak dapat dilepaskan dari diskursus mengenai ar-rūḥ (roh atau spirit), sebuah entitas immaterial yang menjadi prinsip kehidupan dan kesadaran. Perspektif Hadis Nabawi memberikan landasan naratif dan teologis yang mendalam mengenai asal-usul, penciptaan, dan integrasi rūḥ ke dalam bentuk jasmani manusia, yang melengkapi dan mengoperasionalkan wahyu Al-Qur'an yang bersifat lebih global. Salah satu hadis fundamental yang menjadi poros pemahaman ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abdullah bin Mas'ud, dimana Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya setiap kalian dikumpulkan penciptaannya dalam rahim ibunya selama empat puluh hari sebagai nutfah, kemudian menjadi 'alaqah selama waktu yang sama, kemudian menjadi mudghah selama waktu yang sama, kemudian Allah mengutus seorang malaikat yang diperintahkan dengan empat kalimat, lalu dia meniupkan rūḥ ke dalamnya..."[942] Narasi hadis ini tidak sekadar menggambarkan kronologi biologis-fetal, melainkan menandai sebuah momen transenden yang menentukan: intervensi ilahi langsung melalui agen malaikat untuk menganugerahkan kehidupan.

Hadis tersebut menegaskan bahwa rūḥ bukanlah produk emergent dari kompleksitas materi biologis yang berevolusi, melainkan merupakan suatu "yang dihembuskan" (yunfakhu fīhi) sebagai karunia dan ciptaan langsung dari Allah SWT. Konsep "peniupan" (nafkh) ini membawa resonansi kosmologis yang dalam, mengingatkan pada penciptaan Adam AS dimana Allah berfirman, "… lalu Aku tiupkan (nafakhtu) ke dalamnya rūḥ (dari)-Ku" (QS. Shad: 72)[943]. Paralelisme ini mengisyaratkan bahwa setiap individu manusia menghidupkan kembali, dalam skala mikro-kosmik, momen penciptaan primordial sang progenitor manusia. Pemberian rūḥ menjadikan janin sebuah entitas yang sakral, yang status moral dan hukumnya sebagai seorang manusia dimulai tepat pada titik ini, jauh sebelum ia melihat dunia[944]. Ini merupakan pandangan yang kontras dengan banyak filosofi materialis Barat kontemporer yang seringkali menempatkan awal kehidupan dan personhood pada titik yang lebih akhir dalam gestasi atau bahkan pasca-kelahiran.

Misi malaikat yang dicatat dalam kelanjutan hadis untuk menuliskan rezeki, ajal, amal, serta kebahagiaan atau kesengsaraan individu menunjukkan bahwa infusi rūḥ tidak hanya mengaktifkan kehidupan biologis, tetapi juga membawa serta sebuah kodrat eksistensial yang lebih kompleks[945]. Rūḥ menjadi substratum bagi takdir, kehendak bebas, dan kesadaran moral. Dalam pemikiran Islam klasik, ini memicu perdebatan teologis yang rumit, terutama antara mazhab Jabariyah dan Qadariyah (lalu Mu'tazilah dan Asy'ariyah), mengenai bagaimana ketetapan ilahi yang dituliskan bersamaan dengan peniupan rūḥ berinteraksi dengan kapasitas

manusia untuk memilih dan bertindak[946]. Hadis ini, Tidak hanya berbicara tentang permulaan biologis, tetapi juga tentang permulaan teologis dan filosofis dari perjalanan seorang manusia.

Dengan menempatkan momen peniupan rūḥ pada tahap mudghah (segumpal daging), yang kira-kira berusia 120 hari atau 4 bulan, Hadis Nabi memberikan sebuah penanda perkembangan yang jelas yang telah menjadi rujukan utama dalam bioetika Islam kontemporer. Mayoritas cendekiawan Muslim kontemporer, merujuk pada hadis ini, berpendapat bahwa ensoulment terjadi pada usia 120 hari, dan ini menjadi dasar hukum yang kuat bagi status janin[947]. Sebelum waktu ini, janin dipandang memiliki potensi kehidupan yang semakin meningkat, tetapi setelah peniupan rūḥ, ia dihakimi sebagai manusia yang utuh dengan hak-hak yang terlindungi. Pemahaman ini memiliki implikasi yang signifikan dalam diskusi-diskusi modern mengenai abortus, penelitian sel punca embrio, dan intervensi biomedis lainnya, menunjukkan bagaimana sebuah narasi tradisional yang berasal dari abad ke-7 M terus berdialog secara produktif dan normatif dengan tantangan sains dan etika abad ke-21[948].

Ruh dalam proses kehidupan dan kematian

Dalam wacana teologis dan filosofis Islam, konsep ruh (روح) menempati posisi sentral yang tak terbantahkan sebagai prinsip kehidupan sekaligus esensi kesadaran yang membedakan manusia dari entitas material belaka. Proses kehidupan dan kematian, tidak dipandang sebagai titik awal dan akhir yang absolut, melainkan

sebagai fase-fase transisional dari sebuah perjalanan ontologis yang abadi. Narasi kosmologis Islam memposisikan ruh sebagai anugerah ilahiah yang diembuskan (nafakha) ke dalam bentuk fana manusia, yang kemudian memicu kompleksitas dialektika antara yang transenden (ruhani) dan yang imanen (jasmani)[949]. Proses ini mencapai klimaksnya dalam peristiwa kematian, yang bukanlah annihilasi atau kepunahan, melainkan sebuah disosiasi atau pemisahan yang sistematis antara komponen immaterial (ruh) dan komponen material (jasad) menuju sebuah keberlangsungan eksistensi yang baru[950].

Pada fase kehidupan, integrasi ruh dengan jasad menciptakan suatu kesatuan sinergis yang memungkinkan teraktualisasinya potensi-potensi insani. Ruh berperan sebagai substrat kesadaran, akal, dan kehendak bebas (ikhtiyar), yang menjadi landasan bagi tanggung jawab moral dan amal perbuatan manusia di dunia[951]. Kapasitas untuk mengenal Tuhan (ma'rifatullah), beribadah, dan berbuat kebajikan bersumber pada cahaya ilahiah yang melekat pada hakikat ruh ini. Kehidupan duniawi berfungsi sebagai medan uji dan ruang aktualisasi dimana ruh, melalui perantaraan jasad, mengukir narasi dirinya sendiri yang akan menentukan destinasi akhirnya[952]. Fase ini adalah tahap amal dan perolehan (kasb), dimana interaksi dinamis antara ruh dan jasad menghasilkan jejak-jejak eksistensial (atsar) yang bersifat abadi.

Peristiwa kematian, dalam kerangka pemikiran ini, merupakan sebuah proses inversi dari penciptaan. Jika kehidupan dimulai dengan penyatuan ruh dan jasad, maka kematian diawali dengan

proses pemisahan keduanya yang dilakukan oleh malaikat maut (Malak al-Maut) beserta para pembantunya[953]. Narasi-narasi hadis, seperti yang diriwayatkan secara sahih, menggambarkan betapa dahsyatnya proses ekstraksi ini, terutama bagi jiwa-jiwa yang enggan untuk berpisah dari kenikmatan duniawi yang fana[954]. Esensi kematian bukanlah pada penderitaan fisik yang mungkin menyertainya, melainkan pada transisi status ontologis ruh dari keadaan terikat-jasad (muraqabah) menuju keadaan bebas-jasad (mujarradah). Kematian dengan demikian adalah sebuah kelahiran kedua (wilādah thāniyah), sebuah pintu gerbang yang membuka dimensi eksistensi berikutnya, yaitu alam barzakh[955].

Pasca-kematian, ruh memasuki tahap intermediari (barzakh) dimana ia mulai menuai hasil preliminer dari amal perbuatannya di dunia. Meskipun terpisah dari jasad, terdapat sebuah bentuk hubungan meta-fisik yang masih terjalin. Beberapa mazhab teologis menyebut adanya “jasad halus” (jism mitsli atau jism barzakhi) yang menjadi tempat berlangsungnya nikmat atau siksa kubur, sementara yang lain menekankan bahwa pengalaman tersebut adalah murni bersifat ruhani[956]. Yang pasti, pada fase ini, ruh telah bebas dari batasan-batasan ruang dan waktu material, mengakses realitas-realitas yang sebelumnya tersembunyi. Keabadian ruh menjadi jelas terlihat; ia tidak musnah bersama tubuh, melainkan bermigrasi menuju bentuk keberadaan yang lebih tinggi atau lebih rendah sesuai dengan catatan amalannya[957]. Proses pertanggungjawaban (hisab) yang dimulai secara preliminer di alam barzakh akan mencapai penyempurnaannya pada hari kebangkitan, dimana ruh

akan dipertemukan kembali dengan jasadnya yang dibangkitkan untuk menjalani pengadilan final di hadapan Allah SWT[958].

Perjalanan ruh dari pra-eksistensi (‘ālam al-arwāh), melalui kehidupan duniawi, kematian, alam barzakh, hingga akhirat, membentuk sebuah kontinum eksistensial yang koheren. Kematian kehilangan maknanya sebagai akhir yang menakutkan dan justru ditransformasikan menjadi sebuah transisi yang menentukan dalam narasi agung penciptaan. Pemahaman mendalam tentang peran ruh ini tidak hanya memberikan landasan teologis yang kokoh mengenai kehidupan setelah mati, tetapi juga memiliki implikasi etis yang profound: ia memberi makna pada setiap tindakan di dunia dan menawarkan perspektif ketenangan bahwa esensi diri manusia ruh-nya adalah entitas abadi yang sedang dalam perjalanan pulang menuju Sang Pemberi Kehidupan[959].

Ruh dalam kehidupan setelah kematian

Wacana tentang esensi dan perjalanan postmortem al-rūḥ (ruh) menduduki posisi sentral dalam kosmologi Islam, menawarkan sebuah narasi ontologis yang menjembatani keberadaan fana di dunia (al-dunyā) dan kelanggengan di akhirat (al-ākhirah). Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW, sebagai sumber otoritatif kedua setelah Al-Qur'an, tidak hanya menegaskan keberlangsungan kesadaran ruhaniah setelah kematian biologis tetapi juga memberikan gambaran yang kaya dan kontemplatif mengenai fase-fase transisi yang dialami oleh ruh tersebut. Salah satu hadis fundamental yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari menyatakan,

"Intamaṭa ‘amalu ibni Ādama illā min thalāthin: ṣadaqatun jāriyatun, aw ‘ilmun yuntafa‘u bihī, aw waladun ṣālihun yad‘ū lahū" (Terputuslah amal anak Adam ketika ia meninggal dunia, kecuali dari tiga hal: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya).[960] Pernyataan ini bukan sekadar penggambaran tentang warisan amal, melainkan sebuah proposisi metafisik yang mendalam. Ia mengimplikasikan bahwa kematian jasmani bukanlah terminal absolut; terdapat suatu realitas di mana konsekuensi dari tindakan duniawi tetap aktif dan bermakna, dan ruh merupakan entitas yang secara dinamis terlibat dalam realitas tersebut.

Keberadaan ruh pasca-kematian segera memasuki fase yang dalam literatur eskatologi Islam dikenal sebagai ‘ālam al-barzakh (alam kubur). Hadis-hadis menggambarkan barzakh sebagai ruang interval (istilah yang secara etimologis berarti "penghalang") antara kematian dan kebangkitan, di mana ruh mengalami pra-kondisi dari balasan akhirat.[961] Keadaan di barzakh ini bersifat ruhaniah dan psikis, sebuah bentuk kesadaran murni yang terbebas dari keterbatasan indra fisik namun masih terhubung dengan memori dan amal dari kehidupan dunia.[962] Interogasi oleh malaikat Munkar dan Nakir, yang banyak diriwayatkan dalam berbagai hadis, bukanlah interogasi fisik melainkan sebuah ujian spiritual terhadap keyakinan (īmān) dan pengakuan tauhid sang ruh.[963] Pengalaman di barzakh apakah berupa kenikmatan (na‘īm) atau azab (‘adhāb}) dipahami sebagai proyeksi langsung dari keadaan batin dan catatan amal individu saat meninggal, sehingga ia berfungsi sebagai

mikrokosmos atau preview dari dimensi makrokosmos di Hari Pembalasan.[964]

Transisi final dan paling monumental bagi ruh adalah kebangkitannya pada Yawm al-Qiyāmah (Hari Kebangkitan). Dalam fase ini, kesatuan ontologis antara ruh dan jasad dipulihkan. Hadis serta ayat Al-Qur'an menekankan bahwa kebangkitan bukanlah penciptaan baru dari ketiadaan, melainkan pengembalian (i'ādat al-inshā') dari keadaan yang tersebar dan terurai.[965] Proses reunifikasi ruh dan jasad (al-arwāḥ ilā al-ajsād) ini digambarkan dalam narasi-narasi Nabi sebagai peristiwa yang Maha Dahsyat, menandai dimulainya pertanggungjawaban penuh setiap individu di hadapan Sang Pencipta.[966] Konsekuensi dari tahap ini adalah keputusan akhir yang bersifat kekal: keberadaan ruh yang menyatu dengan jasad baru di surga (al-jannah) atau di neraka (al-nār). Perjalanan ruh adalah sebuah kontinum kesadaran yang berevolusi: dari keterikatan dengan tubuh fisik, melalui fase kesadaran murni di barzakh, hingga mencapai puncaknya dalam penyatuan kembali yang final dan abadi dalam bentuk keberadaan jasmani yang telah disempurnakan, yang menjadi medium untuk mengalami kenikmatan atau siksaan yang hakiki.[967] Narasi hadis tentang ruh ini, Menawarkan sebuah kerangka teleologis yang komprehensif, di mana kehidupan dunia bukanlah akhir, melainkan tahap persiapan yang menentukan bagi bentuk dan keadaan keberlangsungan ruh dalam kekekalan.

Interpretasi Ulama terhadap Konsep Ruh

Tafsir klasik terhadap ayat-ayat ruh

Konsep ruh dalam tradisi intelektual Islam mencerminkan salah satu dimensi paling misterius dan transendental dalam kosmologi spiritual manusia. Dalam kerangka epistemologi keagamaan, ruh tidak sekadar dipahami sebagai prinsip vitalitas biologis seperti napas atau aliran darah melainkan sebagai realitas metafisis yang menjadi sumber kesadaran, kehendak bebas, dan relasi langsung antara manusia dengan Sang Pencipta[968]. Ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut kata ruh, baik dalam bentuk tunggal (الروح) maupun jamak, telah menjadi titik tolak pemikiran para ulama klasik untuk mengeksplorasi hakikat eksistensi manusia dan posisinya dalam struktur alam semesta. Di antara ayat yang paling sering dikaji adalah QS. Al-Isra' (17): 85: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا, yang secara eksplisit menegaskan bahwa ruh berasal dari urusan Tuhan (amr rabbī), dan ilmu manusia tentangnya hanyalah sebagian kecil[969]. Ayat ini, bukan hanya menyentuh aspek ontologis ruh, tetapi juga mengandung batas akal manusia dalam memahami realitas transenden.

Dalam tafsir klasik, pendekatan terhadap konsep ruh sering kali dibingkai oleh semangat tafwīḍ penyerahan makna kepada Allah tanpa spekulasi berlebihan. Al-Tabari (w. 310 H/923 M), dalam Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān, menekankan bahwa ruh adalah entitas yang berasal dari ghayb allāh (alam gaib Tuhan), yang tidak dapat dijangkau sepenuhnya oleh akal atau persepsi inderawi[970]. Menurutnya, meskipun ruh ditiupkan ke dalam tubuh Adam (QS.

Ṣād 38: 72), asal-usul dan hakikat ontologisnya tetap berada dalam wilayah ilahi yang tidak dapat dijelaskan oleh rasio. Pendekatan ini menunjukkan sikap epistemologis yang sangat hati-hati: ruh tidak dikategorikan sebagai benda fisik (jism) maupun sebagai cahaya murni (nūr), melainkan sebagai entitas mujarrad yang unik, eksistensinya diakui, tetapi esensinya disembunyikan[971]. Al-Qurthubi (w. 671 H/1273 M) dalam al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān pun menegaskan bahwa mengetahui hakikat ruh bukanlah kewajiban bagi manusia, karena Allah sendiri menyatakan keterbatasan ilmu manusia dalam hal ini[972]. Ruh dalam pandangan tafsir klasik tidak menjadi objek untuk dikontekstualisasi secara ilmiah sebagaimana objek-objek empiris, melainkan sebagai realitas yang hanya dapat dipahami melalui iman dan wahyu.

Tidak semua ulama memilih pendekatan tafwīḍ. Beberapa tokoh seperti Ibnu al-Mu'tazz (w. 328 H) dan Abu al-Barakāt al-Baghdādī (w. 560 H) mencoba memasukkan ruh ke dalam kerangka filsafat naturalis, meskipun masih dalam koridor teologis. Abu al-Barakāt, dalam karyanya al-Muʿtabar, mengusulkan bahwa ruh dapat dipahami sebagai quwwa fāʿila (kekuatan aktif) yang memberikan kemampuan kepada tubuh untuk bergerak, merasa, dan berpikir suatu bentuk vitalisme filosofis yang terinspirasi sekaligus dikritik oleh tradisi Aristotelian[973]. Pendekatan ini memperlihatkan usaha untuk merekonsiliasi antara wahyu dan akal, meskipun tetap dalam batas yang diakui oleh ortodoksi. Ibnu Sina (Avicenna, w. 428 H) dalam tradisi falsafi Islam membedakan antara nafs (jiwa) dan ruh secara konseptual, dengan menganggap nafs sebagai aspek

psikologis dan kognitif dari manusia, sementara ruh lebih dekat pada dimensi spiritual dan metafisis sebagai "roh suci" yang mungkin merujuk pada malaikat atau wahyu ilahi, tergantung konteks ayat[974]. Dalam al-Shifāʾ, ia menekankan bahwa jiwa manusia bersifat immaterial dan abadi, suatu gagasan yang kelak memengaruhi perkembangan antropologi Islam dalam memahami kelangsungan eksistensi pasca kematian[975].

Pandangan tafsir klasik terhadap ruh juga tidak dapat dilepaskan dari konteks hadis. Dalam sebuah hadis shahih riwayat al-Bukhārī, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan kalian tidak diberi ilmu kecuali sedikit." (HR. al-Bukhārī, no. 4709)[976]. Redaksi hadis ini hampir identik dengan QS. Al-Isra' 17:85, yang menunjukkan konsistensi antara wahyu kerasulan dan kitab suci dalam membatasi pengetahuan manusia tentang ruh. Hadis ini pula yang menjadi dasar bagi sikap kehati-hatian ulama dalam merumuskan teori tentang ruh tidak boleh melampaui batas yang ditentukan oleh teks. Al-Ghazālī (w. 505 H), dalam Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, menekankan bahwa spekulasi berlebihan tentang ruh dapat membahayakan keimanan, karena membuka ruang bagi keraguan dan kesesatan[977]. Bagi al-Ghazālī, ruh bukan hanya masalah ontologi, tetapi juga dimensi eksistensial dan mistik yang hanya dapat diakses melalui ma'rifa (pengenalan langsung), bukan melalui silogisme logis semata[978].

Secara tematik, tafsir klasik terhadap ayat-ayat ruh memperlihatkan dua arus besar: satu yang menekankan penerimaan iman tanpa penjelasan mendalam (tafwīḍ al-maʿnā),

dan lainnya yang berusaha memahami ruh dalam kerangka fikih, filsafat, atau mistisisme dengan tetap menghormati batas-batas teks suci. Kedua pendekatan ini tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam membentuk pemahaman yang holistik tentang ruh. Dalam konteks modern, pemahaman klasik ini tetap relevan sebagai dasar kritis untuk menilai diskursus kontemporer tentang kesadaran, identitas, dan keabadian jiwa di tengah hegemoni materialisme ilmiah yang cenderung mereduksi manusia pada fungsi neurobiologis semata[979]. Interpretasi ulama klasik terhadap ruh bukan hanya refleksi teologis, tetapi juga tawaran epistemologis yang menantang reduksionisme ilmu pengetahuan modern.

Penafsiran teologis dalam ilmu kalam

Dalam kancah pemikiran Islam klasik, ilmu kalam menempati posisi sentral sebagai wahana refleksi rasional atas dasar-dasar iman, di mana doktrin ketuhanan, manusia, dan alam semesta dirumuskan melalui sintesis antara wahyu, akal, dan konteks historis. Salah satu topik yang menjadi poros perdebatan intensif dalam tradisi kalam adalah persoalan ruh suatu entitas metafisis yang oleh Al-Qur'an disebutkan sebagai sesuatu yang berasal dari perintah Tuhan dan menjadi embrio kehidupan manusia, namun dalam banyak hal tetap tersembunyi dalam hakikatnya bagi pemahaman manusia[980]. Para mutakallimun, terutama dari tradisi Ash'ariyyah dan Mu'tazilah, mengembangkan kerangka teologis yang cermat dalam menjelaskan status ontologis ruh, hubungannya

dengan jasad, dan nasibnya setelah kematian. Di tengah perbedaan kecil dalam rincian, terdapat konsensus teologis yang kuat bahwa ruh adalah substansi immaterial yang diciptakan oleh Allah, tidak terurai oleh kematian jasmani, dan mempertahankan eksistensinya secara kontinu sebagai entitas yang bertanggung jawab secara moral atas amalnya di dunia[981].

Dalam kerangka ini, Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan: "Dan mereka menanyakan kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan pengetahuan kepadamu, kecuali sedikit.'" (QS. Al-Isra' 85). Ayat ini menjadi landasan epistemologis bagi para teolog Muslim bahwa ruh, walau menjadi syarat bagi kehidupan manusia, tetap merupakan wilayah yang melampaui jangkauan empiris dan pemahaman rasional penuh[982]. Kendati demikian, ini tidak menghentikan usaha intelektual mutakallimun untuk memahami ruh melalui argumentasi logis dan interpretasi tekstual. Dalam tradisi Ash'ariyyah, yang menekankan supremasi ilahi dan kehendak Tuhan, ruh dipahami sebagai 'ayn ma'dzumah substansi yang nyata eksistensinya tetapi tidak berdimensi fisik, diciptakan secara langsung oleh Allah tanpa perantara, dan ditiupkan ke dalam jasad Adam sebagai bentuk khusus dari kasih sayang dan keagungan Ilahi[983]. Pemahaman ini sejalan dengan hadis sahih riwayat Bukhari dan Muslim yang menyebutkan bahwa ketika ruh ditiupkan ke dalam janin, ia menjadi makhluk yang bernyawa dan diakui secara moral dan hukum[984]. Ini menunjukkan bahwa immaterialitas ruh tidak

mengurangi statusnya sebagai entitas yang berdampak realitas biologis dan etis.

Sebaliknya, dalam perspektif Mu'tazilah, yang lebih menekankan rasionalitas dan keadilan ilahi (al-'adl), ruh dipahami sebagai substansi yang bisa dipahami melalui argumentasi akal, meskipun tetap diakui sumbernya dari Tuhan. Al-Jahiz, meski lebih dikenal sebagai sastrawan, memberikan sumbangan signifikan dalam memperluas diskursus ini dengan menekankan bahwa ruh bukan hanya prinsip kehidupan, tetapi juga agen kesadaran, ajaran moral, dan kemampuan berfikir semua ciri yang membedakan manusia dari makhluk lainnya[985]. Bagi Mu'tazilah, sifat kekal ruh justru menjadi dasar bagi keadilan ilahi: jika ruh musnah bersama jasad, maka pertanggungjawaban akhirat menjadi tidak logis. Kekekalan ruh merupakan konsekuensi logis dari prinsip tazkiyat al-syakhs (penyucian pribadi) dan hisab (perhitungan amal), yang merupakan pilar utama dalam akidah Islam[986].

Relasi langsung ruh dengan Tuhan juga menjadi tema sentral dalam pemikiran kalam. Ditegaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din bahwa ruh memiliki potensi spiritual untuk kembali menyatu dengan sumber asalnya Allah melalui proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), yang merupakan sintesis dari praktik ibadah, refleksi intelektual, dan pengalaman mistik[987]. Dalam konteks ini, ruh bukan sekadar entitas pasif yang mengalami akhirat, melainkan subjek aktif dalam perjalanan keilahian (suluk ilahi). Bahkan dalam aliran sufi-terinspirasi kalam, seperti dalam pemikiran Al-Suhrawardi (filsuf illuminasi), ruh dipahami sebagai nur atau cahaya

yang berasal dari alam malakut, dan kembalinya kepada Tuhan adalah kembalinya cahaya kepada sumber cahaya itu sendiri[988]. Pandangan ini menunjukkan bahwa dalam kalam, penafsiran teologis terhadap ruh tidak hanya bersifat doktrinal, tetapi juga mengandung dimensi eksistensial dan kosmologis yang mendalam.

Kematian, dalam kerangka teologis kalam, dipahami sebagai pemisahan sementara antara ruh dan jasad suatu proses yang bukan berarti kehancuran total, melainkan transformasi eksistensial. Ruh tetap hidup dalam alam barzakh, suatu dimensi antara dunia dan akhirat, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Al-Mu'minun 99–100 dan didukung oleh sejumlah hadis tentang kehidupan kubur[989]. Dalam alam inilah ruh mengalami na'im al-qabr (nikmat kubur) atau 'adhab al-qabr (siksa kubur), tergantung pada amal perbuatannya. Pemahaman ini menegaskan bahwa eksistensi ruh bersifat berkelanjutan dan bahwa tanggung jawab moral manusia tidak berakhir dengan kematian jasmani. Fakta ini menjadi dasar bagi konsep akhirat yang adil dan rasional, yang ditopang baik oleh teks maupun akal[990].

Secara filosofis, perdebatan seputar sifat ruh juga mencerminkan upaya para mutakallimun untuk menyelaraskan antara eksistensi metafisis dan kehendak ilahi. Di satu sisi, mereka menolak reduksi materialis yang mengidentikkan manusia hanya dengan tubuhnya; di sisi lain, mereka menolak dualisme ekstrem yang memisahkan ruh dari dunia secara radikal. Solusi yang diajukan adalah model hylomorfisme teologis, di mana manusia dipahami sebagai kesatuan dari dua substansi jasad sebagai materi (hyle) dan ruh sebagai

bentuk (morphe) yang disatukan oleh kehendak Tuhan[991]. Model ini menunjukkan bahwa diskursus kalam bukan hanya dogmatik, tetapi juga reflektif dan sistematis, dengan pengaruh tidak hanya dari tradisi Islam tetapi juga dari metafisika Yunani yang telah diislamisasi oleh para filsuf seperti Al-Farabi dan Ibn Sina[992].

Dalam konteks kontemporer, pemahaman kalam tentang ruh menawarkan kerangka alternatif terhadap krisis identitas dan spiritualitas modern. Ketika ilmu pengetahuan modern cenderung mengurangi manusia menjadi objek neurobiologi atau mekanisme psikologis, ilmu kalam mengingatkan bahwa manusia memiliki dimensi transenden yang tidak dapat direduksi. Sebagaimana ditekankan oleh Nasr, "ruh merupakan pusat dari manusia, dan kehancuran peradaban modern sebagian besar disebabkan oleh terlupakan dan terabaikannya dimensi ruh ini"[993]. Penafsiran teologis dalam ilmu kalam tentang ruh bukan hanya relevan secara doktrinal, tetapi juga memberikan kontribusi kritis terhadap diskusi filsafat, sains, dan etika kontemporer.

Pendekatan sufistik terhadap makna ruh

Dalam kontemplasi metafisik Islam, khususnya dalam ranah tasawuf atau mistisisme Islam, konsep ruh jiwa atau roh menempati posisi sentral sebagai inti keberadaan manusia yang tidak hanya berfungsi sebagai prinsip vitalitas biologis, melainkan sebagai nūr ilāhī (cahaya ilahi) yang memungkinkan manusia berdialog dengan realitas transenden. Pendekatan sufistik terhadap makna ruh tidak terbatas pada analisis teologis atau psikologis semata, tetapi

memasuki ranah ontologis dan eksistensial yang mendalam, di mana ruh dipandang sebagai substansi spiritual yang secara hakiki berasal dari alam amr alam perintah ilahi dan menjadi lokus utama bagi penyucian diri (tazkiyat al-nafs), pencerahan batin (fath al-qalb), dan akhirnya, penyatuan dengan al-Haqq (Tuhan) dalam realitas fanā' dan baqā'[994]. Para sufi, dalam tradisi pemikiran yang dibangun oleh tokoh-tokoh seperti Al-Hallaj, Ibn 'Arabī, Al-Ghazālī, dan Rūmī, membangun kerangka hermeneutika spiritual yang memperlakukan ruh sebagai jembatan antara manusia dan Tuhan, antara al-nāsūt (alam kemanusiaan) dan al-lāhūt (alam ketuhanan)[995].

Pada dasarnya, sufisme memandang ruh bukan sebagai entitas yang bersifat pasif atau mekanistik, melainkan sebagai sajjāda hamba yang hidup dalam kesadaran ilahiyah, yang secara potensial mampu mencerminkan sifat-sifat Tuhan (tajalliyāt) ketika ia dibersihkan dari karat hawa nafsu dan tirai duniawi. Dalam perspektif Ibn 'Arabī, ruh adalah manifestasi al-rūh al-kullī Roh Universal yang merupakan aspek dari nafs Allāh atau "Dzat Tuhan" yang mengalir dalam setiap insan, sehingga eksistensi manusia tidak terlepas dari dimensi ilahiyah ini[996]. Pandangan ini selaras dengan ayat al-Qur'an yang menyatakan, "Kemudian Dia mengilhamkan kepada jiwa itu (tentang) jalan yang benar dan yang salah baginya" (QS. Asy-Syams[91] 8), yang menunjukkan bahwa ruh bukan hanya pemberi kehidupan, tetapi juga merupakan locus wahyu dan penyadaran moral tempat terjadinya dialog antara manusia dan Tuhan[997].

Dalam praktik spiritual sufistik, transformasi ruh menjadi fokus utama melalui serangkaian latihan batin, seperti dhikr (ingatan terhadap Tuhan), muraqabah (pengawasan diri), dan fikr (renungan mendalam). Melalui proses ini, ruh yang awalnya terpenjara dalam lingkaran ego dan materi dilatih untuk bangkit dari tidur eksistensial menuju kesadaran ma'rifah pengetahuan bathini yang intuitif dan langsung tentang realitas ilahi. Al-Ghazālī, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menekankan bahwa tubuh hanyalah kendaraan (raḥīl), sedangkan ruh adalah penunggangnya; dan jika penunggang tidak tersadarkan, maka perjalanan spiritual tak akan mencapai tujuan akhir[998]. Maka, sufisme secara metodologis memandang pendidikan spiritual sebagai tadbīr al-ruh tata kelola jiwa menuju kesempurnaan, sebagaimana dikonseptualisasikan dalam model maqāmāt (tangga-tangga spiritual) dan aḥwāl (keadaan batin)[999].

Salah satu wacana paling revolusioner dalam sufisme adalah gagasan penyatuan dengan Tuhan (ittiḥād) yang sempat kontroversial, terutama dalam pernyataan Al-Hallaj, "Ana al-Ḥaqq" (Akulah Kebenaran). Dari sudut pandang sufistik, pernyataan ini bukanlah klaim ketuhanan manusia dalam arti literal, melainkan ekspresi mistis dari fanā' fī Allāh lenyapnya ego dalam samudera Ilahi, di mana ruh yang telah disucikan tidak lagi merasakan keterpisahan antara dirinya dan Sang Wujud. Dalam pandangan Ibn 'Arabī, hal ini sesuai dengan konsep waḥdat al-wujūd (kesatuan wujud), yang menyatakan bahwa semua wujud adalah manifestasi dari satu realitas ilahiyah, dan ruh manusia adalah cermin yang paling cerah dari kehadiran Tuhan[1000]. Ibn 'Arabī juga menegaskan

bahwa dalam penyatuan ini, manusia tetap dalam posisi hamba (‘abd), sedangkan Tuhan tetap Maha Suci (subḥānahu wa ta‘ālā), sehingga sufisme tidak mengaburkan batas antara kreator dan makhluk, melainkan memperdalam relasionalitas antara keduanya[1001].

Paradigma ini mendapat dukungan teksual dari hadis qudsi, sebagaimana diriwayatkan dalam Shahīḥ Muslim: “Aku adalah pendengaran yang dengannya ia mendengar, penglihatan yang dengannya ia melihat, tangan yang dengannya ia memegang, dan kaki yang dengannya ia berjalan”[1002]. Hadis ini menjadi dasar kuat bagi sufisme dalam memahami bahwa ketika ruh telah mencapai tingkat kesempurnaan spiritual, fungsi-fungsi eksternal manusia justru dilakukan dalam nama dan kehadiran Tuhan suatu kondisi di mana ruh tidak lagi bertindak atas dasar hawa nafsu, tetapi sebagai perantara ekspresi kehendak ilahi[1003].

Secara epistemologis, sufisme menawarkan jenis pengetahuan yang berbeda dari pengetahuan rasional atau empiris yakni ‘ilm al-yaqīn, ‘ayn al-yaqīn, dan ḥaqq al-yaqīn di mana tingkat tertinggi ḥaqq al-yaqīn dicapai melalui penyaksian langsung (mushāhada) oleh ruh terhadap realitas ilahi. Rūmī, dalam Mathnawī, menyatakan bahwa ruh adalah kunci dari pengetahuan hakiki, dan tanpa pembersihannya, semua ilmu pengetahuan hanyalah bayangan yang menyesatkan[1004]. Pendidikan sufistik tidak hanya mengedepankan akuisisi informasi, tetapi transformasi eksistensial yang menjadikan ruh sebagai mata air ilham dan cahaya batin.

Dalam konteks kontemporer, pendekatan sufistik terhadap ruh memberikan kontribusi signifikan terhadap dialog antar-disiplin, terutama dalam psikologi transpersonal, neuro-teologi, dan filsafat eksistensial. Pikiran-pikiran Ibn 'Arabī dan Al-Ghazālī kini semakin banyak ditelaah oleh para sarjana Barat, seperti William C. Chittick, Sachiko Murata, dan Michel Chodkiewicz, yang menggarisbawahi relevansi metafisika sufistik dalam menjawab krisis spiritualitas modern[1005]. Penelitian neurosains juga mulai menunjukkan bahwa praktik dhikr dan meditasi sufistik dapat mengubah aktivitas otak, meningkatkan konektivitas antar-region neurologis, dan memicu pengalaman religius yang mendalam sesuatu yang secara paradigmatik selaras dengan klaim sufisme tentang transformasi ruh[1006].

Pendekatan sufistik terhadap makna ruh menawarkan sebuah kosmologi spiritual yang holistik, di mana manusia tidak dilihat sebagai entitas terisolasi, tetapi sebagai pusat mikrokosmos yang mencerminkan makrokosmos ilahiyah. Ruh, dalam perspektif ini, bukan hanya asal-usul kehidupan, tetapi juga misi eksistensial manusia: kembali kepada asalnya, mengalami penyatuan dengan Yang Maha Hidup, dan menjadi cermin cinta dan keindahan ilahi di dunia. Sebagaimana difirmankan dalam al-Qur'an, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku" (QS. Adz-Dzāriyāt[51] 56), maka penyembahan di sini tidak hanya dimaknai secara ritual, tetapi sebagai aktualisasi diri ruh dalam penyadaran hakiki akan keberadaan Tuhan[1007].

Ruh dalam Perspektif Filsafat Islam

Perdebatan mengenai hakikat ruh (الروح) telah menjadi poros sentral dalam wacana filsafat Islam, membentang dari pertanyaan-pertanyaan metafisik paling abstrak hingga implikasi etis yang paling konkret. Berbeda dengan pendekatan teologi (kalam) yang seringkali berhenti pada doktrin bilā kayfa (tanpa mempertanyakan bagaimana), filsafat Islam berusaha menjembatani wahyu dan akal, mengonstruksi sebuah epistemologi yang komprehensif tentang entitas immaterial yang menjadi prinsip kehidupan dan kesadaran ini. Perspektif filosofis ini tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan melalui proses asimilasi, kritik, dan transformasi yang kreatif terhadap warisan pemikiran Yunani, khususnya dari Aristoteles dan Plato, yang kemudian disintesiskan dengan kerangka teologis yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis[1008].

Landasan utama filsafat Islam tentang ruh bersumber dari otoritas wahyu. Al-Qur'an secara tegas menyatakan keterbatasan pengetahuan manusia tentang esensi ruh: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" (QS. Al-Isrā’ 85). Ayat ini, jauh dari menghentikan penyelidikan filosofis, justru menetapkan parameter dan sikap epistemik yang tepat: sebuah pengakuan akan yang transenden sekaligus undangan untuk mengeksplorasi manifestasi dan tujuan penciptaannya. Ayat lain menegaskan status ruh sebagai perintah ilahi (amr rabbī), yang dihembuskan langsung oleh Tuhan ke dalam jasad manusia (QS. As-Sajdah[32] 9 & Qṣ. Ṣād[38] 72), sehingga menegaskan keunggulan

dan kemuliaannya atas tubuh material[1009]. Hadis Nabi SAW yang menyatakan, "Sesungguhnya tubuh itu memiliki segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh. Jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati (al-qalb)," memberikan dimensi fungsional dan psikologis pada konsep ruh, yang dielaborasi lebih lanjut oleh para filsuf[1010].

Dalam menghadapi warisan Yunani, para filsuf Muslim seperti Al-Kindi, Al-Farabi, dan khususnya Ibnu Sina (Avicenna), melakukan kerja filosofis yang brilian. Ibnu Sina, dalam Kitab an-Najāt dan al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, menolak reduksi Aristoteles yang mendefinisikan jiwa semata sebagai bentuk (eidos) atau aktualisasi pertama dari tubuh organik. Sebaliknya, melalui eksperimen pikiran "Man Terbang" (al-insān al-ṭā'ir), ia membuktikan substansialitas dan kemandirian jiwa dari tubuh[1011]. Bagi Ibnu Sina, jiwa (an-nafs) adalah substansi spiritual (jawhar rūḥānī) yang mandiri, bukan aksiden dari materi, dan ia menggunakan tubuh sebagai instrumen untuk beraksi di alam fisikal. Jiwa rasional (an-nafs an-nāṭiqah), sebagai bagian tertinggi, bersifat kekal, tidak berasal dari materi, dan karenanya tidak akan musnah bersama kematian jasmani[1012]. Pembagian jiwa menjadi vegetatif, animal, dan rasional, yang diadopsi dari Aristoteles, diterima tetapi dimaknai dalam hierarki yang bertujuan untuk penyempurnaan jiwa rasional menuju kesempurnaan intelektual dan kontemplasi terhadap wujud yang Necessary (Wājib al-Wujūd).

Sintesis puncak antara filsafat Peripatetik (masyā'ī) dan doktrin Islam dicapai oleh Ibnu Rusyd (Averroes). Dalam karyanya, Talkhīṣ

Kitāb an-Nafs (Kompendium tentang Jiwa), ia berusaha mendamaikan pemikiran Aristoteles dengan ajaran Islam tentang kebangkitan jasmani. Sementara ia setuju bahwa intelek aktif (al-‘aql al-fa‘āl) adalah abadi dan universal, ia juga mempertahankan bahwa jiwa individu, sebagai bentuk tubuh, memiliki kelangsungan pasca-kematian yang sesuai dengan sifat immaterial yang diperolehnya melalui penyatuan dengan intelek aktif selama hidup[1013]. Perspektif yang berbeda dan sangat berpengaruh ditawarkan oleh aliran Illuminasionis (Isyrāqī) yang dipelopori oleh Suhrawardī al-Maqtūl. Bagi Suhrawardī, ruh bukanlah sekadar "bentuk" tubuh atau substansi yang berfikir, tetapi merupakan cahaya (nūr) yang berpartisipasi dalam Hirarki Cahaya metafisik yang puncaknya adalah Cahaya di atas segala cahaya (Nūr al-Anwār). Pengetahuan tentang diri dan ruh adalah produk dari penyinaran (isyraq) dan kehadiran langsung (ḥuḍūrī) dari cahaya ilahi, bukan semata hasil deduksi silogistik[1014]. Pendekatan ini menggeser fokus dari analisis rasional menuju pengalaman intuitif dan mistis.

Pemikiran tentang ruh mencapai kedalaman teosofis (ḥikmah) yang tak tertandingi dalam karya Mulla Ṣadrā, pendiri Aliran Filsafat Hikmah (Ḥikmat al-Muta‘āliyah). Mulla Ṣadrā merevolusi pemahaman tentang jiwa dengan menerapkan prinsip fundamental metafisikanya: trans-substansiasi gerak (al-ḥarakat al-jawhariyyah). Baginya, jiwa bukanlah entitas statis yang telah sempurna, melainkan sebuah substansi yang secara dinamis berevolusi dan menyempurna melalui perbuatan dan pengetahuan[1015]. Pada awalnya, jiwa bersifat material dan potensial, tetapi melalui gerak

substansialnya, ia secara bertahap meninggalkan ketergantungan materialnya, menjadi semakin immaterial, dan akhirnya mencapai level intelektual murni yang kekal. Proses evolusi jiwa inilah yang menjadi kunci untuk memahami kebangkitan, dimana tubuh kebangkitan (al-jism al-qiyāmī) bukanlah tubuh fisik duniawi ini, melainkan tubuh subtil (mitsālī) yang merupakan kristalisasi dan emanasi dari amal dan esensi jiwa itu sendiri[1016]. Eskatologi bukanlah kejadian eksternal, melainkan kelanjutan logis dari gerak substansial jiwa menuju kesempurnaannya.

Perspektif filsafat Islam tentang ruh merupakan sebuah bangunan epistemik yang megah dan multi-lapis. Dimulai dari dasar wahyu yang menegaskan kemisteriusannya, para filsuf membangun menara penalaran yang mengonfirmasi sifat immaterial, substansial, dan kekalnya jiwa manusia. Melalui dialektika dengan warisan Hellenistik, mereka melampaui batas-batasnya dan menciptakan teori yang orisinal dan koheren. Dari psikologi rasional Avicenna yang membuktikan kemandirian jiwa, hingga teosofi Mulla Ṣadrā yang melihatnya sebagai sebuah proses menjadi yang dinamis, pemikiran Islam menawarkan sebuah pemahaman yang holistik. Ruh bukan lagi sekadar "nyawa" yang menghidupkan tubuh, melainkan inti kesadaran manusia yang sedang dalam perjalanan panjang berevolusi melalui tindakan moral, pencapaian intelektual, dan penyempurnaan spiritual menuju sumber asalnya, Yang Maha Mutlak[1017].

Latar Belakang Filsafat Jiwa dalam Tradisi Islam

Pengaruh filsafat Yunani dalam pemikiran Islam

Pertemuan antara tradisi intelektual Hellenisme dan wahyu Islam pada masa keemasan Daulah Abbasiyah, khususnya melalui gerakan penerjemahan (the translation movement) di Bait al-Hikmah, merupakan peristiwa ontologis yang mengubah lanskap epistemologi Islam secara fundamental [1018]. Dalam diskursus mengenai jiwa (an-nafs), para filsuf Muslim awal tidak sekadar mengadopsi mentah-mentah warisan intelektual Yunani, melainkan melakukan proses asimilasi yang kritis dan kreatif. Penemuan kembali karya-karya Plato, Aristoteles, serta komentar-komentar Neoplatonik menyediakan perangkat dialektis bagi para pemikir Islam untuk merumuskan hakikat eksistensi manusia di luar kerangka tekstual murni [1019]. Di titik inilah, filsafat Islam mulai merajut sintesis antara logika diskursif Yunani dengan intuisi spiritual yang bersumber dari Al-Qur'an, menciptakan sebuah diskursus psikologi metafisika yang mendalam.

Platonisme memberikan sumbangsih besar melalui konsep dualisme substansial, di mana jiwa dipandang sebagai entitas kekal yang "terpenjara" dalam raga yang fana. Bagi pemikir seperti Al-Kindi, gagasan ini beresonansi dengan pesan-pesan eskatologis dalam Islam mengenai kembalinya ruh ke hadirat Sang Pencipta [1020]. Jiwa, dalam pandangan Platonik yang diislamkan, dianggap memiliki afinitas dengan alam malakut yang bersifat non-material dan intelektual. Hal ini sejalan dengan isyarat dalam Firman Allah SWT mengenai keterbatasan pengetahuan manusia atas hakikat ruh:

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" [1021]. Pengaruh Plato ini mendorong para filsuf Muslim untuk memandang pembersihan jiwa (tazkiyat an-nafs) bukan hanya sebagai kewajiban moral, melainkan sebagai proses intelektual untuk membebaskan jiwa dari belenggu indrawi menuju realitas absolut.

Ketegangan intelektual muncul ketika para filsuf Muslim bersentuhan dengan pemikiran Aristoteles yang lebih bercorak empiris-biologis. Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai entelechy atau "bentuk" (form/shurah) dari tubuh fisik yang memiliki potensi kehidupan [1022]. Model hilemorfisme ini membawa pemahaman bahwa jiwa dan tubuh adalah satu kesatuan fungsional yang tidak terpisahkan selama kehidupan di dunia. Al-Farabi, yang dikenal sebagai Al-Mu’allim al-Thani (Guru Kedua), mencoba menjembatani antara idealisme Plato dan pragmatisme Aristoteles. Ia mengonstruksi teori tentang fakultas-fakultas jiwa mulai dari daya vegetatif, sensitif, hingga rasional yang disusun secara hierarkis [1023]. Dalam perspektif ini, jiwa manusia dipandang sebagai puncak dari evolusi penciptaan makhluk di bumi, yang memiliki tugas unik untuk menyempurnakan potensi akalnya demi mencapai kebahagiaan sejati (as-sa’adah).

Puncak dari sintesis ini ditemukan dalam mahakarya Ibnu Sina (Avicenna). Ia melakukan rekayasa teoretis yang sangat canggih dengan menggabungkan prinsip emanasi Neoplatonisme dengan logika Aristotelian untuk menjelaskan hubungan antara Akal Aktif

(al-‘Aql al-Fa’al) dan jiwa manusia [1024]. Ibnu Sina berargumen bahwa meskipun jiwa bertalian erat dengan tubuh sebagai instrumen aksinya, ia tetap merupakan substansi spiritual yang mandiri (substance) yang dapat mempertahankan eksistensinya setelah kematian jasmani sebuah argumen yang ia buktikan melalui eksperimen pikiran "Manusia Melayang" (The Floating Man) [1025]. Pemikiran ini menunjukkan betapa kuatnya pengaruh Yunani dalam membentuk argumen rasional bagi doktrin-doktrin keislaman, di mana akal tidak dipandang sebagai lawan dari wahyu, melainkan sebagai cahaya (nur) yang membantu manusia memahami hakikat dirinya sesuai dengan Hadis Nabi SAW: "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya" [1026].

Secara dialektis, integrasi filsafat Yunani ke dalam tradisi Islam ini bukan tanpa kritik. Pertentangan yang dilakukan oleh Al-Ghazali di kemudian hari merupakan bukti bahwa pengaruh Yunani telah merasuk begitu dalam hingga menyentuh pilar-pilar teologis [1027]. Terlepas dari kritik tersebut, fondasi yang diletakkan oleh para filsuf awal ini telah memberikan dimensi psikologis dan kosmologis yang kaya bagi peradaban Islam. Pengaruh Yunani bukan sekadar catatan kaki dalam sejarah pemikiran Islam; ia adalah katalisator yang memaksa para ulama dan filsuf untuk mendefinisikan kembali batas antara fisika dan metafisika, serta antara dimensi profan tubuh dan dimensi sakral jiwa manusia dalam bingkai tauhid yang komprehensif.

Integrasi konsep jiwa dengan teologi Islam

Dalam konteks pemikiran Islam klasik, integrasi konsep jiwa (nafs atau rūḥ) dengan teologi Islam tidak hanya merupakan upaya intelektual untuk mengakomodasi warisan filosofis Yunani ke dalam kerangka keimanan, tetapi juga representasi mendalam dari dialog antara akal dan wahyu dalam memahami esensi eksistensi manusia. Pemikir Muslim abad pertengahan, dalam tradisi falsafah Islam, tidak sekadar menerjemahkan gagasan Aristoteles atau Plotinus, melainkan merekonstruksinya secara kritis agar selaras dengan doktrin tauhid, kalam, dan sufisme. Jiwa, dalam pandangan ini, bukan hanya entitas psiko-fisiologis yang menjelaskan fungsi vital dan kognitif, melainkan epikenter dari realitas transendental sebuah entitas yang diciptakan dari tiupan rūḥ ilahiah, yang menyandang misi spiritual dan kosmologis sekaligus. Dalam Al-Qur'an disebutkan: "Kemudian Dia menyempurnakan manusia dan meniupkan ke dalamnya roh-Nya..."[Q.S. As-Sajdah (32): 9], yang menegaskan bahwa rūḥ adalah anugerah langsung dari Tuhan, bukan produk material atau evolusi insidental[1028].

Perspektif teologis ini mengundang para filsuf Muslim untuk membangun ontologi jiwa yang mengintegrasikan tiga lapisan realitas: jasmani (jism), jiwa (nafs), dan ruh (rūḥ). Al-Farabi (872–950 M), dalam karyanya Kitāb al-Nafs, mengadopsi struktur tripartit jiwa dari Aristoteles vegetatif, hewani, dan rasional namun mengembangkannya dengan penekanan pada dimensi kenabian dan intuisi ilahiah (al-‘aql bi-al-ḍarūrah). Baginya, jiwa manusia memiliki kapasitas unik untuk mencapai pengetahuan intuitif (‘ilm

ḥudhrī), yang merupakan bentuk pengetahuan langsung dari realitas ilahiah, melebihi logika diskursif[1029]. Hal ini menunjukkan bahwa jiwa bukan sekadar organ kognisi, tetapi saluran komunikasi antara dunia material dan alam malakut. Dalam kerangka ini, integrasi filsafat Yunani tidak menggantikan otoritas wahyu, melainkan memperkaya pemahaman tentang mekanisme internal penciptaan dan tujuan hidup manusia[1030].

Ibn Sina (Avicenna, 980–1037 M) membawa integrasi tersebut ke puncaknya melalui eksperimen ontologis terkenal: 'tajriba al-‘ishq’ atau eksperimen metafisik tentang keberadaan diri (shuhūd al-dhāt). Dalam Kitāb al-Shifā’, ia menyatakan bahwa kesadaran diri tidak tergantung pada tubuh, sebab bahkan tanpa indera atau kontak dengan dunia luar, jiwa tetap menyadari eksistensinya. Dari sini, ia menyimpulkan bahwa jiwa adalah substansi mandiri (jawhar nafsānī), tidak tergantung pada materi, dan bersifat abadi[1031]. Kesimpulan ini yang dikenal sebagai burhan al-siddiqin al-avikrona memiliki konsekuensi teologis yang mendalam: jika jiwa bersifat immateril dan abadi, maka ia tidak hanya merupakan alat untuk hidup, tetapi juga entitas yang dimaksudkan untuk kehidupan setelah kematian suatu keyakinan yang menjadi tulang punggung akidah Islam tentang hari pembalasan. Ibn Sina dengan cermat menjaga keseimbangan antara argumen rasional dan kesesuaian dengan doktrin al-Qur'an, misalnya dalam Surah Al-Qiyamah (75): "Aku bersumpah demi hari kebangkitan, dan Aku bersumpah demi jiwa yang menyesali dirinya sendiri…"[Q.S. Al-Qiyamah (75): 1–2],

yang ia tafsirkan sebagai manifestasi jiwa yang sadar akan tanggung jawab moralnya di hadapan Sang Pencipta[1032].

Tidak semua aliran teologi menerima pendekatan filsafat ini tanpa kritik. Kalangan mutakallimun, terutama dari mazhab Ash'ari, mengkritik gagasan substansialitas jiwa yang terlalu dekat dengan metafisika Neoplatonisme. Al-Ghazali (1058–1111 M), dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, mengakui pentingnya akal, tetapi menempatkan pengalaman spiritual (dhawq) sebagai sumber kebenaran yang lebih tinggi. Baginya, jiwa bukan hanya objek filsafat, tetapi medan tarbiyah rohani proses penyucian melalui mujāhadah, riyāḍah, dan muqāranah. Dalam pandangan sufi, jiwa memiliki tujuh tingkatan, dari nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung kepada hawa nafsu) hingga nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), seperti diisyaratkan dalam Q.S. Al-Fajr (89): 27–30, yang merupakan visi perjalanan spiritual dari kegelapan dosa menuju cahaya kedekatan dengan Tuhan[1033]. Integrasi konsep jiwa dalam perspektif sufi ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga praktis ia memandu tarekat, zikir, dan meditasi sebagai metode memahami jiwa dalam terang wahyu.

Perlu dicatat bahwa integrasi filsafat dan teologi ini bukan proses sinkretisme pasif, melainkan dialog kritis yang dipimpin oleh semangat tajdīd dan ta'wīl. Fazlur Rahman menekankan bahwa para filsuf Muslim tidak mengadopsi filsafat Yunani sebagai doktrin final, melainkan menggunakannya sebagai organon untuk memperdalam tafsir al-Qur'an dan memperkuat pondasi aqidah[1034]. Dalam konteks jiwa, hal ini tampak dalam cara Ibn Sina menggunakan logika Aristotelian untuk membuktikan keabadian jiwa, sementara Al-

Ghazali menggunakan hermeneutika sufistik untuk menunjukkan transformasi jiwa melalui cinta ilahiah. Kedua pendekatan ini, meskipun berbeda metode, sama-sama berpijak pada keyakinan bahwa jiwa adalah makhluk Tuhan yang dirancang untuk kembali kepada-Nya sebuah perjalanan yang disebut dalam hadis Nabi Muhammad SAW: "Allah menciptakan Adam menurut rupa-Nya"[HR. Bukhari dan Muslim], yang dalam tafsir sufistik berarti bahwa jiwa manusia mencerminkan sifat-sifat ilahiah (ta'addī al-sifāt) dan oleh karenanya memiliki potensi untuk menyatu dengan cahaya keilahian (walaupun tidak dalam makna inkarnasi)[1035].

Integrasi konsep jiwa dalam teologi Islam mencerminkan kematangan intelektual peradaban Islam klasik yang mampu menyatukan akal, wahyu, dan pengalaman batin dalam satu sistem pemahaman yang koheren. Jiwa tidak dikonseptualisasikan sebagai entitas sekular atau naturalistik semata, tetapi sebagai pusat pertautan antara manusia dan Tuhan. Filsafat menjadi alat, sufisme menjadi jalan, dan teologi menjadi pondasi yang menjamin bahwa eksplorasi terhadap jiwa tidak berakhir dalam materialisme atau agnostisisme, melainkan menuju pemurnian, pemahaman, dan kedekatan dengan al-Haqq. Di era kontemporer, dialog ini tetap relevan, terutama dalam menghadapi reduksionisme psikologis modern yang cenderung mengabaikan dimensi spiritual jiwa. Sebagaimana diingatkan oleh Seyyed Hossein Nasr, "Manusia bukan hanya homo sapiens, tetapi juga homo spiritualis makhluk yang harus kembali kepada asal-usul ilahiahnya"[1036]. Maka, memahami jiwa dalam kerangka teologi Islam bukan hanya tugas filosofis, tetapi

juga tanggung jawab eksistensial bagi setiap muslim yang ingin mengenal dirinya sendiri dan melalui dirinya, mengenal Tuhan.

Perkembangan teori jiwa dalam filsafat Islam klasik

Eksplorasi filosofis Muslim klasik mengenai jiwa (al-nafs) merepresentasikan sebuah sintesis epistemologis yang unik dan mendalam, yang terbentuk pada persimpangan warisan intelektual Hellenisme dan wahyu Islam[1037]. Proyek besar ini bukanlah sekadar adopsi pasif terhadap doktrin Neo-Platonik dan Aristotelian, melainkan sebuah proses asimilasi kritis, reinterpretasi, dan rekonstruksi yang ditujukan untuk menjalin koherensi antara akal (al-ʻaql) dan wahyu (al-waḥy)[1038]. Pada intinya, upaya ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan esensial tentang hakikat, asal-usul, immaterialitas, dan akhirat dari jiwa manusia, dengan berangkat dari premis yang selaras dengan doktrin keesaan Tuhan (tawḥīd) dan kebangkitan jasmani (al-maʻād al-jismānī)[1039]. Perkembangannya, Dapat dibaca sebagai sebuah narasi progresif yang bergerak dari fondasi yang ditetapkan oleh Al-Kindi menuju puncak sistemiknya dalam karya Ibn Sina, dan kemudian menemukan bentuk teleologis-spiritualnya dalam pemikiran Al-Ghazali.

Al-Farabi (c. 872–950 M), yang dijuluki "Guru Kedua" setelah Aristoteles, memberikan kerangka ontologis yang jelas bagi jiwa. Dalam karyanya, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Permata-permata Kebijaksanaan), ia menegaskan bahwa jiwa adalah "kesempurnaan awal (kamāl awwal) bagi tubuh alami yang organis"[1040]. Definisi Aristotelian ini

kemudian ia naikkan ke dalam sebuah hierarki kosmologis yang bersumber dari Pancaran (al-fayḍ) dari Akal Pertama (al-‘Aql al-Awwal), yang adalah Tuhan. Jiwa rasional individu, baginya, merupakan substansi immaterial yang berasal dari Akal Kesepuluh (al-‘Aql al-‘Āshir), yang juga berperan sebagai Malaikat Jibril, sang penyampai wahyu[1041]. Al-Farabi tidak hanya menghubungkan jiwa dengan tubuh, tetapi juga menempatkannya dalam sebuah rantai ontologis yang menghubungkannya kembali kepada Pencipta. Kesempurnaan jiwa, dan konsekuensinya kebahagiaan sejati (al-sa‘ādah), hanya dapat dicapai ketika ia aktif menggunakan daya pikirnya untuk mengaktualisasikan potensi intelektualnya sebuah proses yang mencapai klimaksnya dalam perolehan pengetahuan tentang realitas-realitas metafisik dan, pada tingkat tertinggi, mengalami penyatuan kontemplatif dengan Akal Aktif (al-‘aql al-fa‘‘āl)[1042].

Ibn Sina (Avicenna, 980–1037 M) kemudian menyusun teori jiwa yang lebih sistematis dan berpengaruh, terutama dalam magnum opus-nya, al-Shifā’ (The Healing) dan al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Remarks and Admonitions). Seperti Al-Farabi, ia memandang jiwa sebagai substansi mandiri (jawhar qā’im bi-dhātih) yang bersifat immaterial, sederhana, dan abadi, yang menggunakan tubuh sebagai instrument untuk aktualisasinya[1043]. Ibn Sina memperkuat argumen immaterialitas ini dengan "eksperimen pemikiran manusia terbang" (al-insān al-ṭā’ir), yang membayangkan seorang manusia yang tercipta secara tiba-tiba dalam keadaan sempurna tetapi terisolasi secara sensorik; bahkan dalam keadaan ini, sang manusia

akan tetap menyadari eksistensi dirinya sendiri, membuktikan bahwa esensi jiwa tidak bergantung pada tubuh[1044]. Teorinya yang terkenal adalah pembagian fakultas jiwa menjadi tiga daya utama: jiwa nabati (al-nafs al-nabātiyyah) dengan daya nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi; jiwa hewani (al-nafs al-ḥayawāniyyah) dengan daya persepsi (luar dan dalam) dan gerak; serta puncaknya, jiwa manusia (al-nafs al-insāniyyah) dengan daya praktis (yang mengatur tubuh) dan daya teoritis (yang menerima pengetahuan abstrak)[1045]. Daya teoritis inilah yang, melalui proses abstraksi yang dibantu oleh Akal Aktif, berkembang dari intelek material (al-'aql al-hayūlānī) menuju intelek aktual (al-'aql bi al-fi'l) dan akhirnya pada para nabi dan filosof mencapai maqam intelek perolehan (al-'aql al-mustafād), mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan abadi melalui persatuan dengan sumber segala ilmu[1046].

Narasi perkembangan ini tidak lengkap tanpa menyertakan respons kritis dari tradisi teosofi (ḥikmah) dan teologi. Sementara Ibn Sina berusaha mendamaikan filsafat dengan agama, proyeknya ditantang oleh Abu Hamid Al-Ghazali (1058–1111 M) dalam Tahāfut al-Falāsifah (The Incoherence of the Philosophers). Al-Ghazali secara telak mengkritik tiga keyakinan para filosof, termasuk keabadian jiwa dalam bentuk tertentu, dengan berargumen bahwa hanya wahyu yang dapat memberikan otoritas final mengenai hal-hal metafisik semacam itu[1047]. Meski demikian, dalam karya-karya sufistiknya seperti Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali sendiri mengembangkan psikologi spiritual yang kompleks tentang jiwa,

yang menggambarkannya sebagai medan pertempuran antara naluri hewani yang rendah (al-nafs al-ammārah bi al-sū') dan hati (al-qalb) yang merupakan cermin Ilahi[1048]. Jalan untuk menyucikan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan mencapai kebahagiaan sejati, baginya, adalah melalui disiplin spiritual (riyāḍah) dan peleburan diri dalam pengalaman langsung tentang Tuhan (ma'rifah), yang melampaui pencapaian filosofis murni[1049].

Perkembangan teori jiwa dalam filsafat Islam klasik adalah sebuah tapestri yang kaya, yang ditenun dari benang-benang logika Yunani, ontologi Islam, dan pengalaman mistis. Dari kerangka emanasi Al-Farabi, melalui sistem psiko-epistemologi Ibn Sina, hingga ke kritik dan psikotransformatif Al-Ghazali, para pemikir ini secara kolektif membangun sebuah disiplin 'ilm al-nafs (ilmu jiwa) yang tidak hanya mendeskripsikan fungsi-fungsi jiwa tetapi juga menawarkan sebuah jalan untuk transendensi dan pencerahan, menjadikannya sebagai inti dari proyek humanisme spiritual dalam peradaban Islam.

Struktur Jiwa dalam Filsafat Islam

Jiwa vegetatif dan fungsi biologis kehidupan

Dalam kerangka filsafat Islam, khususnya yang berkembang melalui sintesis antara warisan Yunani terutama Aristoteles dan Neoplatonisme dengan ajaran wahyu, konsepsi jiwa (nafs) bukanlah sekadar entitas metafisik abstrak, melainkan struktur hirarkis yang memiliki dimensi ontologis, psikologis, dan teleologis. Struktur ini tidak hanya menjelaskan hierarki fungsi psikobiologis dalam

makhluk hidup, tetapi juga mengungkap tujuan eksistensial setiap entitas dalam kosmos. Menurut tokoh-tokoh filsafat Islam seperti Al-Farabi, Ibnu Sina (Avicenna), dan Ibnu Rusyd, jiwa manusia tersusun atas tiga lapisan fungsional: jiwa vegetatif (al-nafs al-nabātiyyah), jiwa hewani (al-nafs al-hayawāniyyah), dan jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah). Setiap lapisan ini bukanlah entitas yang terpisah, melainkan fungsi yang bertumpuk secara hierarkis, di mana masing-masing lapisan menjadi dasar bagi yang lebih tinggi[1050]. Di antara ketiga lapisan tersebut, jiwa vegetatif menempati posisi paling bawah, namun paling fundamental, karena bertanggung jawab atas fungsi-fungsi biologis yang menjadi ciri dasar kehidupan itu sendiri.

Jiwa vegetatif yang dalam terminologi Ibnu Sina sering disebut sebagai al-quwwat al-nabātiyyah (kekuatan-kekuatan vegetatif) merupakan aspek jiwa yang mengendalikan proses-proses pertumbuhan (al-nabāt), nutrisi (al-ghidhā'), dan reproduksi (al-takāthur wa al-tanāsul)[1051]. Fungsi-fungsi ini tidak hanya terdapat pada tumbuhan, yang mewujud secara sempurna dalam bentuk vegetatif belaka, tetapi juga dalam tubuh manusia dan hewan sebagai dasar instinktual kehidupan. Dalam pandangan filsafat Islam, tidak ada kehidupan tanpa jiwa; Bahkan organisme paling sederhana pun memiliki bentuk jiwa, minimal pada tingkat vegetatif. Konsepsi ini menghindari dualisme radikal antara tubuh dan jiwa sebagaimana dikenal dalam beberapa tradisi filsafat Barat, karena justru menegaskan bahwa tubuh adalah ekspresi dan wadah aktif dari jiwa dalam bentuk level tertentu[1052]. Jiwa vegetatif, meskipun

tidak memiliki daya persepsi atau kehendak bebas, tetap merupakan kekuatan hidup (quwwat al-ḥayāh) yang menggerakkan proses metabolisme, regenerasi sel, serta homeostasis proses yang kini dikaji secara intensif dalam biologi molekuler dan fisiologi modern.

Dalam pandangan epistemologis Ibnu Sina, jiwa vegetatif bekerja secara otonom dari kesadaran, tidak memerlukan pemikiran rasional maupun proses kognitif tingkat tinggi, melainkan digerakkan oleh hukum-hukum alam yang inheren dalam tatanan kosmis. Dalam karyanya al-Shifā', beliau menegaskan bahwa fungsi nutrisi dan pertumbuhan beroperasi melalui quwwah ghalabiyyah (kekuatan dominan), yaitu kecenderungan alami makhluk hidup untuk menyerap zat yang sesuai dengan esensinya dan menolak yang tidak sesuai, sebagai bagian dari proses pemeliharaan diri (ḥifẓ al-nafs fi al-kawn)[1053]. Fungsi ini, meskipun tampak mekanistis, dalam filsafat Islam dipahami sebagai manifestasi dari hikmah ilāhiyyah (kebijaksanaan ilahi), karena terdapat ketertiban, tujuan, dan kesesuaian dalam setiap proses biologis. Al-Qur'an secara implisit mendukung pandangan ini ketika menyatakan, "Dan pada bumi terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang yakin, dan pada diri kalian sendiri maka apakah kamu tidak memperhatikan?" (QS. Adz-Dzariyat: 20–21)[1054]. Ayat ini mengundang refleksi tentang tubuh sebagai cermin tatanan kosmis, di mana setiap fungsi biologis, termasuk metabolisme, adalah bukti dari desain ilahi yang terintegrasi.

Filsafat Islam tidak membatasi jiwa vegetatif hanya sebagai fenomena material belaka. Dalam kerangka metafisika Ibn Sina,

jiwa, bahkan pada tingkat vegetatif, adalah substansi rohaniah (jawhar rūḥānī), bukan sekadar produk tubuh[1055]. Ia tidak tergantung pada organ tubuh secara esensial, meskipun berfungsi melalui organ tersebut. Pendekatan ini membedakan pandangan filsafat Islam dari reduksionisme materialis yang mendefinisikan kehidupan semata sebagai hasil dari proses fisiko-kimia. Sebaliknya, jiwa vegetatif dipahami sebagai prinsip yang memberikan bentuk (shūrā) dan aktualitas (fi'l) pada materi biologis, sebagaimana diilustrasikan dalam hylomorfisme Aristotelian yang diadopsi secara kritis oleh para filsuf Islam. Dalam hal ini, Ibn Rusyd menegaskan bahwa tanpa jiwa, tubuh adalah bahan mati (mādda), dan hanya dengan adanya jiwa vegetatif, tubuh menjadi hidup (ḥayy)[1056].

Penting dicatat bahwa fungsi jiwa vegetatif tidak hanya relevan pada tataran teoritis, tetapi juga memiliki implikasi etis dan spiritual. Dalam tradisi tasawwuf dan falsafah akhlak Islam, seperti yang dikembangkan oleh Al-Ghazali, pengendalian terhadap keinginan makan, minum, dan nafsu biologis lainnya justru dimulai dari kesadaran akan dominasi jiwa vegetatif[1057]. Kesadaran ini menjadi landasan bagi proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), karena jiwa vegetatif, jika dibiarkan menguasai, dapat menarik jiwa ke ranah materialisme dan hedonisme. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim disebutkan, "Tidaklah anak Adam memenuhi wadah yang lebih buruk daripada perutnya. Cukuplah bagi anak Adam beberapa suapan untuk menegakkan punggungnya. Jika ia harus makan lebih dari itu, maka sepertiga untuk makanan, sepertiga untuk minuman, dan sepertiga untuk nafasnya"[1058]. Hadis ini menunjukkan bahwa

fungsi vegetatif harus diatur, bukan ditiadakan, karena ia merupakan anugerah ilahi yang harus dikelola dengan hikmah.

Dalam konteks kontemporer, konsepsi jiwa vegetatif menawarkan kerangka alternatif untuk memahami otobiologi dan bioetika dari perspektif Islam. Sementara biologi modern sering kali menganggap proses biologis sebagai sistem mekanistik, filsafat Islam menghadirkan pendekatan holistik yang menjadikan kehidupan sebagai tanda (āyah) kehadiran Tuhan dan ekspresi dari urutan metafisik yang bermakna[1059]. Pendekatan ini menantang materialisme sains modern tanpa menolak temuan ilmiah, melainkan mengajak untuk melihat di balik fenomena biologis adanya nisbah wujūdiyyah (hubungan eksistensial) antara jiwa dan tubuh, antara alam dan alam ghaib.

Jiwa vegetatif dalam filsafat Islam bukan hanya fungsi biologis pasif, tetapi merupakan fondasi dari kehidupan yang dipenuhi makna, yang mewujudkan kebijaksanaan ilahi dalam bentuk pertumbuhan, reproduksi, dan pemeliharaan diri. Ia merupakan pintu masuk bagi pemahaman lebih dalam tentang struktur jiwa manusia, yang selalu dalam perjalanan evolusi spiritual dari tingkat vegetatif menuju tingkat rasional dan ruhani.

Jiwa hewani dan dimensi emosional manusia

Dalam arsitektur kompleks jiwa manusia, jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah) menempati posisi yang unik dan paradoksal: sebagai mesin kelangsungan hidup dasar sekaligus sumber gejolak emosional yang harus ditundukkan. Konsep ini, yang dieksplorasi

secara mendalam oleh para filsuf Islam klasik, tidak sekadar membedakan manusia dari hewan, melainkan lebih pada menjelaskan lapisan kesadaran yang menjadi medan pertarungan antara insting primordial dan pengejaran transendensi. Jiwa hewani dapat dipahami sebagai substrat psikofisiologis yang memediasi respons emosional, dorongan-dorongan appetitif (nafsu), dan mekanisme pertahanan diri yang dimiliki bersama dengan kingdom animalia[1060]. Dimensi inilah yang memungkinkan manusia merasakan dentaman takut saat menghadapi bahaya, gelora kemarahan ketika terancam, atau luapan sukacita dari pencapaian duniawi semua merupakan perangkat neurobiologis yang diwariskan untuk memastikan kelestarian individu dan spesies[1061].

Perspektif filsuf seperti Ibn Sina (Avicenna) memberikan kerangka ontologis yang canggih untuk memahami jiwa hewani. Dalam magnum opus-nya, Kitab al-Najat dan al-Isharat wa al-Tanbihat, Ibnu Sina membedakan jiwa menjadi vegetatif, animal, dan rasional. Jiwa hewani, yang bersumber dari jantung sebagai pusatnya, bertanggung jawab atas persepsi indrawi khusus (al-hiss al-mushtarak) serta gerakan voluntir yang digerakkan oleh dorongan appetitif (al-quwwah al-shahwiyyah, nafsu penarik) dan impulsif (al-quwwah al-ghadabiyyah, nafsu penolak)[1062]. Kejeniusan analisis Avicenna terletak pada penegasannya bahwa meskipun jiwa ini bersifat "hewani", operasinya dalam manusia tidak pernah benar-benar terpisah dari pancaran jiwa rasional (al-‘aql). Interaksi dinamis inilah yang menciptakan pengalaman emosional manusia yang kaya

dan berlapis, yang berbeda dari respons instingtif hewan yang lebih sederhana[1063].

Tantangan eksistensial manusia justru lahir dari interaksi ini. Jiwa hewani, dengan nafsu dan emosinya, bersifat netral secara moral; ia adalah kekuatan yang dapat mendorong pada tindakan pelestarian diri yang positif maupun pada kejahatan yang merusak. Al-Qur'an secara implisit mengakui dualitas ini dengan menyebut nafs yang cenderung pada kejahatan (an-nafs al-ammārah bi as-sū'), sekaligus juga menyeru untuk menyucikannya (Tazkiyatun Nafs)[1064]. Nafsu syahwat, misalnya, jika tunduk pada kendali rasional dan wahyu, dapat diarahkan pada ikatan pernikahan yang suci dan kasih sayang. Sebaliknya, jika dibiarkan liar, ia akan menjerumuskan pada perbuatan zina dan ekses moral. Demikian pula, emosi kemarahan dapat menjadi pendorong untuk membela kebenaran dan keadilan, atau menjadi sumber permusuhan dan agresi yang brutal[1065]. Tujuan utamanya bukanlah mematikan jiwa hewani sebagaimana misinterpretasi terhadap asketisme tertentu melainkan melakukan tahdhib al-akhlaq (penyempurnaan akhlak) melalui pendidikan dan disiplin diri untuk menjinakkan dan mensublimasinya[1066].

Pemikiran kontemporar dari neurosains dan psikologi evolusioner memberikan resonansi yang menakjubkan terhadap konsep abad pertengahan ini. Sistem limbik, khususnya amigdala dan hipotalamus, dapat dipandang sebagai korelat neuroanatomi untuk jiwa hewani. Region ini memproses emosi dasar seperti takut dan marah, serta mengatur dorongan-dorongan fundamental seperti lapar, haus, dan seksualitas[1067]. Prefrontal cortex, yang bertanggung

jawab atas penalaran, perencanaan, dan pengendalian impuls, berperan sebagai analogi neurosains untuk jiwa rasional (al-'aql). Koneksi neural antara sistem limbik dan korteks prefrontal inilah yang menjadi basis biologis bagi kemampuan manusia untuk meregulasi emosi, menunda gratifikasi, dan membuat keputusan moral sebuah proses yang secara filosofis disebut sebagai pemerintahan akal atas nafsu[1068]. Konsep tazkiyatun nafs menemukan pembenarannya dalam plastisitas neural, di mana praktik-praktik seperti refleksi diri, mindfulness, dan pengulangan perilaku virtuosa dapat memperkuat sirkuit prefrontal dan melemahkan reaktivitas limbik yang berlebihan[1069].

Jiwa hewani bukanlah musuh yang harus dimusnahkan, melainkan bagian integral dari konstitusi manusia yang harus dipahami, diakui, dan diatur. Ia adalah kuda yang penuh kekuatan yang membutuhkan penunggang yang bijak, yaitu akal yang diterangi oleh wahyu. Pemahaman Islam yang holistik melihat pengaturan dimensi emosional-hewani ini sebagai prasyarat untuk mencapai integrasi psikologis dan kedekatan dengan Yang Ilahi. Dalam konteks ini, penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) adalah sebuah proyek lifelong learning yang tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga ilmiah, yang menjembatani kebijaksanaan abadi para filsuf Muslim dengan wawasan mutakhir ilmu saraf modern.

Jiwa rasional sebagai ciri khas manusia

Dalam kerangka pemikiran antropologis-filosofis Islam, manusia tidak sekadar dikonseptualisasikan sebagai entitas biologis atau

sosial, melainkan sebagai makhluk yang secara ontologis unik karena posisi tawassuth-nya (intermediet) antara alam materi dan alam malaikat[1070]. Keunikan ini tercermin dalam struktur psikologis manusia yang terdiri atas jiwa tumbuhan (al-nafs al-nabatiyyah), jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah), dan jiwa rasional (al-nafs al-natiqah). Dari ketiganya, jiwa rasional yang dalam literatur falsafah Islam sering disebut al-'aql atau al-nafs al-natiqah menjadi ciri khas esensial yang membedakan manusia dari makhluk lainnya[1071]. Jiwa rasional bukan hanya merupakan kapasitas kognitif untuk berpikir, menalar, dan mengabstraksi, tetapi lebih jauh lagi adalah wahana transendensi yang menghubungkan manusia dengan realitas metafisik, termasuk Tuhan, nilai, dan makna eksistensial[1072]. Dalam pandangan Ibn Sina (Avicenna), jiwa rasional bersifat immateriil, abadi, dan berpotensi untuk berintegrasi dengan al-'aql al-fa'al (aktual intellect), yaitu entitas kosmis yang menjadi perantara pengetahuan ilahiah[1073]. Hal ini menunjukkan bahwa fungsi rasional tidak bersifat instrumental semata-mata melainkan merupakan dimensi spiritual yang inheren dalam kemanusiaan.

Jiwa rasional, dalam kerangka epistemologis Al-Farabi, berperan sebagai pusat aktifitas pembentukan pengetahuan yang menempuh hierarki dari persepsi indrawi hingga intuisi intelektual (ma'qulat) sebuah proses yang disebut tasawwur dan taṣdīq yang pada puncaknya menghasilkan pemahaman langsung terhadap hakikat realitas[1074]. Bagi Al-Farabi, pengetahuan yang sejati bukanlah hasil akumulasi informasi empiris, melainkan produk dari penyucian jiwa dan pematangan fungsi rasional yang memungkinkan manusia

meraih kebahagiaan (al-sa‘ādah) secara filosofis, yaitu al-sa‘ādah al-‘uqḍriyyah kebahagiaan yang muncul dari kesejajaran antara jiwa manusia dengan akal universal[1075]. Dalam konteks ini, akal atau jiwa rasional bukanlah entitas yang netral secara moral, melainkan kapasitas yang harus dibimbing oleh kehendak (al-sha’w), emosi (al-ghaḍab), dan kecenderungan (al-shahw), agar tidak terperosok ke dalam tirani hawa nafsu[1076]. Pengembangan jiwa rasional harus diiringi dengan pendidikan moral (tarbiyah al-akhlāq) yang berbasis pada keseimbangan antara pengetahuan dan amal[1077].

Kedalaman konsepsi jiwa rasional dalam pemikiran Islam tampak pada upaya para falasif untuk menyelaraskan antara wahyu (naql) dan akal (‘aql), sebagaimana diungkapkan dalam ungkapan klasik: wa anna al-sharī‘ah maqṣūdahā taṣḥīḥ al-‘aql bahwa syariat pada hakikatnya bertujuan untuk memperbaiki akal[1078]. Al-‘Aql yang sehat tidak hanya mampu menalar prinsip-prinsip logika, tetapi juga mampu menangkap keindahan eskatologis, menghargai keadilan, dan merindukan kebajikan. Dalam perspektif Ibn Sina, jiwa rasional memiliki kemampuan untuk menyaksikan realitas spiritual secara langsung melalui intuisi (dhawq) dan ilham (ilhām), yang pada gilirannya membawanya pada pengenalan hakiki terhadap Tuhan (ma‘rifatullah)[1079]. Pengalaman ini bukan hasil dari deduksi logis semata, melainkan merupakan integrasi dari aktivitas intelektual dan penyucian spiritual yang memerlukan kedisiplinan sufistik (riyāḍat al-nafs)[1080].

Dalam konteks al-Qur’an, fungsi rasional ini sering diwujudkan melalui seruan untuk tafakkur (perenungan), ta‘aqqul

(merenungkan dengan akal), dan tafakkur fi khalq Allāh (merenungkan ciptaan Allah)[1081]. Ayat-ayat seperti "Apakah mereka tidak memperhatikan (yatafakkarūn) langit dan bumi serta segala yang diciptakan oleh Allah?" (QS. Al-A'rāf: 185) menunjukkan bahwa tuntutan berpikir rasional bukan hanya dianggap sah tetapi juga merupakan dimensi ibadah. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam juga menekankan pentingnya menyucikan hati dan memperbaiki pemikiran, sebagaimana dalam hadis riwayat Muslim: "Sesungguhnya di dalam tubuh ada segumpal daging, apabila ia baik, maka baiklah seluruh tubuh, dan apabila ia rusak, rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)"[1082]. Dalam tafsir kalangan sufi dan falsafah Islam, "qalb" tidak hanya berarti organ emosional, tetapi juga pusat integrasi antara cahaya akal dan wahyu[1083].

Jiwa rasional dalam perspektif Islam bukanlah kapasitas yang terpisah dari dimensi spiritual, melainkan merupakan alat utama untuk mencapai kesempurnaan eksistensial (al-kamāl al-insānī), yang didefinisikan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina sebagai ittisāl al-nafs bi-al-'aql (penyatuan jiwa dengan akal universal), sementara dalam kosmologi sufistik, hal ini dikonotasikan sebagai fanā' dan baqā' penghapusan diri dan kekal dalam Tuhan[1084]. Jiwa rasional, Merupakan jembatan antara dunia fenomenal dan dunia noumenal, antara al-ibādah dan al-ma'rifah, antara syariat dan haqīqah. Dalam konteks kontemporer, upaya merevitalisasi peran jiwa rasional tidak bisa lepas dari kritik terhadap reduksionisme ilmu modern yang terlalu mengedepankan rasionalitas instrumental (rasio teknik),

sebagaimana diingatkan oleh Max Weber, dan melupakan dimensi nilai, spiritualitas, dan tujuan eksistensial manusia[1085]. Pemikiran Islam mengajukan alternatif rasionalitas holistik yang menempatkan akal sebagai pelayan, bukan tuan dalam konteks kosmologi yang teosentris, bukan antroposentris[1086]. Maka, dalam level doktoral, penelitian tentang jiwa rasional tidak lagi hanya bersifat deskriptif-metafisis, tetapi harus bergerak ke arah hermeneutika integratif yang menggabungkan filsafat Islam klasik, epistemologi sufistik, dan pendekatan rasional-kritis modern. Dengan mengembangkan model pendidikan yang berbasis pada pemurnian jiwa dan pematangan akal seperti yang dirintis oleh Madrasah Baghdad, Bait al-Hikmah, dan tradisi pesantren salaf manusia dapat kembali meraih posisinya sebagai khalifah di muka bumi, bukan karena superioritas teknologinya, tetapi karena keunggulan akhlak dan kedalaman pemahamannya atas diri, alam, dan Tuhan.

Hubungan Ruh dan Tubuh dalam Filsafat Islam

Dualisme jiwa dan tubuh

Dalam kerangka filsafat Islam, hubungan antara ruh (jiwa) dan jasad (tubuh) merupakan salah satu topik paling mendasar dan mendalam dalam antropologi filosofis, mengingat implikasinya yang luas terhadap pemahaman tentang eksistensi manusia, tujuan hidup, moralitas, serta keabadian di alam baka. Pada tingkat metafisika, relasi ini tidak sekadar menggambarkan interaksi dua substansi, melainkan menegaskan arsitektur eksistensial manusia sebagai makhluk yang terdiri dari dimensi jasmani dan rohani, yang

masing-masing memiliki hakikat ontologis yang berbeda tetapi batiniah terikat dalam kesatuan eksistensial. Pendekatan yang lazim dalam tradisi filsafat Islam klasik dari Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, hingga Mulla Sadra adalah pendekatan dualistik yang tidak reduktif, yakni mengakui perbedaan esensial antara jiwa dan tubuh, tanpa menjerumuskannya ke dalam dikotomi radikal seperti dalam dualisme Cartesius yang meletakkan jiwa dan tubuh sebagai dua substansi yang sepenuhnya terpisah dan tidak saling memahami[1087]. Dalam pandangan filsuf-filsuf Islam, jiwa bukan sekadar fungsi otak atau manifestasi neurokimiawi, melainkan realitas yang lebih mendalam: substansi immaterial yang memiliki sumber dari alam amr (alam perintah ilahi), sementara tubuh berasal dari alam khalq (alam penciptaan fisik)[1088].

Dualisme jiwa-tubuh dalam filsafat Islam memiliki dimensi epistemologis yang kaya. Ibn Sina (Avicenna), dalam eksperimen filosofis terkenalnya al-insan al-mukhallaq (manusia tergantung di udara), menunjukkan bahwa kesadaran diri (syu'ur al-dhat) tidak bergantung pada indera atau tubuh fisik. Dalam hipotesis ini, seorang manusia yang digantung di udara tanpa menyentuh apa pun, tanpa rangsangan inderawi, tetap menyadari keberadaannya sendiri. Melalui eksperimen semacam ini, Ibn Sina menegaskan otonomi jiwa sebagai substansi yang terpisah secara konseptual dan eksistensial dari tubuh, meskipun dalam kenyataan empiris mereka bersatu[1089]. Jiwa, dalam pandangan Ibn Sina, adalah qawwam al-badan (yang mengatur tubuh), bukan sekadar epifenomena. Ia mengalirkan aktivitas vital ke tubuh melalui cahaya (nur) atau roh

yang menghubungkan realitas metafisik dengan realitas fisik[1090]. Tubuh adalah proyeksi eksistensial jiwa dalam dimensi ruang-waktu, sementara jiwa adalah pusat identitas yang permanen dan tidak terdegradasi oleh perubahan jasmani[1091].

Dualisme ini tidak bersifat antagonistik. Filsafat Islam terutama dalam tradisi peripatetik dan isyraqi menekankan bahwa tubuh bukanlah penjara jiwa sebagaimana dalam beberapa bentuk Neoplatonisme atau Gnostisisme, melainkan amanah dan medan ujian. Tubuh diberikan sebagai sarana bagi jiwa untuk berkembang melalui tindakan moral, ibadah, dan pengendalian hawa nafsu. Dalam hal ini, hubungan jiwa-tubuh bersifat dialektis: tubuh dapat menyeret jiwa ke dalam degradasi spiritual bila dikendalikan oleh syahwat, tetapi sebaliknya, jiwa dapat mengangkat tubuh ke martabat keagungan dengan mengarahkannya pada kebajikan (fudhul) dan kesalehan (taqwa)[1092]. Perilaku moral, dalam kerangka ini, bukan hanya norma sosial, melainkan proses ontologis: setiap perbuatan baik memperkuat substansi jiwa, menambah cahayanya, dan menghamparkannya menuju kesempurnaan ruhani[1093]. Dan sebaliknya, dosa-dosa berulang memperberat jiwa, membuatnya buta terhadap kebenaran dan rentan terhadap kehinaan akhirat[1094].

Tafsir al-Qur'an dan hadis turut memperkaya wacana ini. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa ruh adalah dari urusan Tuhan (min amri rabbī) dan tidak sepenuhnya dapat dicerna oleh akal manusia (QS. Al-Isra: 85)[1095]. Di sisi lain, tubuh digambarkan sebagai bentuk tanah (turab) yang ditiupkan ruh oleh Allah (QS. Al-Hijr: 28-29)[1096]. Proses ini menunjukkan bahwa manusia adalah titik

konvergensi antara yang surgawi (samawi) dan yang bumi (ardhi), dan oleh karenanya memiliki potensi untuk menjadi khalifah di muka bumi atau jatuh lebih rendah dari hewan (QS. Al-A'raf: 179)[1097]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang masyhur, “Sesungguhnya dalam tubuh ada segumpal daging, jika ia baik maka baiklah seluruh tubuh, dan jika ia rusak maka rusaklah seluruh tubuh, ketahuilah bahwa ia adalah hati (qalb)”[1098], menegaskan sentralitas jiwa dalam wujud hati spiritual sebagai pusat pengendalian holistik eksistensi manusia. Hati di sini bukan organ fisiologis, melainkan locus metafisik tempat ilham, iman, dan pengetahuan batin (ma’rifah) bersemayam[1099].

Konvergensi antara filsafat dan teks keagamaan mencapai puncaknya dalam sistem filsafat Mulla Sadra (1571–1640), yang melalui teori ashalat al-wujud (realitas utama eksistensi) dan takalluf al-jawhar (perubahan esensial jiwa), mengatasi dikotomi statis antara jiwa dan tubuh. Bagi Sadra, jiwa bukan substansi tetap, melainkan makhluk yang mengalami perubahan eksistensial secara kuantitatif dan kualitatif ia bisa "tumbuh" secara ontologis melalui amal saleh hingga mencapai derajat malaikat, atau menyusut dan terdegradasi hingga menyerupai sifat binatang[1100]. Dalam pandangan ini, tubuh bukan sekadar kendaraan jiwa, melainkan manifestasi konkret dari tingkat eksistensial jiwa itu sendiri. Dengan kata lain, tubuh adalah bayangan dari kondisi rohani jiwa maka tubuh yang sehat dan santun mencerminkan jiwa yang terang, sementara tubuh yang penuh penyakit dan perilaku buruk adalah cermin jiwa yang terbelenggu hawa nafsu[1101].

Dalam perspektif kontemporer, dialog antara sains modern dan filsafat Islam memungkinkan reinterpretasi baru atas hubungan ruh-tubuh. Temuan neurosains tentang plasticity otak, pengaruh meditasi dan ibadah terhadap struktur otak, serta fenomena near-death experiences (NDEs), membuka ruang untuk memahami jiwa-tubuh sebagai sistem holistik yang tidak dapat direduksi secara materialistis[1102]. Bagi tradisi filsafat Islam, batas akal harus tetap diingat: tubuh dapat dipahami melalui ilmu empiris, tetapi ruh adalah entitas yang transenden, hanya bisa dikenal melalui keshalehan, pemurnian hati, dan penyingkapan batin (kasyf)[1103]. Pendekatan ilmiah tidak menolak metafisika, melainkan menantang filsafat Islam untuk terus merefleksikan realitas manusia secara utuh: sebagai makhluk yang diberi akal oleh Allah, tetapi juga ruh yang berasal dari-Nya makhluk yang rapuh secara jasmani, tetapi abadi dalam roh[1104].

Jiwa sebagai bentuk bagi tubuh

Dalam wacana filsafat Islam, konsep jiwa (al-nafs) sebagai bentuk (ṣūrah) bagi tubuh (al-jasad) merupakan batu pangkalan yang menopang seluruh bangunan antropologi filosofis. Premis ini, yang berakar dari sintesis genius antara warisan Aristotelian dan wahyu Islam, tidak sekadar memposisikan jiwa sebagai prinsip kehidupan biologis, tetapi lebih sebagai aktus yang memberikan bentuk, organisasi, dan teleologi akhir bagi materi fisik yang membentuk tubuh manusia[1105]. Perspektif ini mentransendensi pemahaman reduksionis materialis dengan menegaskan bahwa esensi

kemanusiaan (ḥaqīqat al-insān) terletak pada prinsip formalnya jiwa yang menginformasikan dan mengarahkan substansi materialnya menuju kesempurnaan eksistensialnya (kamāl)[1106].

Pemikir utama yang mengartikulasikan doktrin ini dengan rigor adalah Ibnu Sina (Avicenna). Dalam magnum opus-nya, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, ia berargumen bahwa jiwa adalah kesempurnaan pertama (kamāl awwal) bagi sebuah tubuh alamiah yang organis[1107]. Ia mendefinisikan "kesempurnaan" sebagai itu yang menjadikan sesuatu berada dalam aktus, membedakannya dari potensi semata. Jiwa bukanlah entitas yang terpisah yang kebetulan menghuni tubuh, melainkan prinsip yang dengannya tubuh menjadi aktual sebagai tubuh manusia yang hidup, bernalar, dan bertindak. Tanpanya, tubuh hanyalah sekumpulan organ yang kehilangan bentuk finalis dan kapasitas operasionalnya yang khas[1108]. Hubungan ini bersifat hierarkis dan asimetris: jiwa adalah pengatur (mudabbir) dan tubuh adalah yang diatur (mudabbar), sebuah relasi yang mencerminkan tatanan kosmis yang lebih luas antara yang immaterial dan material[1109].

Konsekuensi logis dari pandangan ini adalah penolakan terhadap dualisme Cartesian yang ketat, yang memandang jiwa dan tubuh sebagai dua substansi yang terpisah. Sebaliknya, filsafat Islam klasik cenderung pada suatu holisme subtil di mana kesatuan psiko-fisik manusia terjalin secara intrinsik. Jiwa membutuhkan tubuh sebagai instrumentum (ālah) untuk memperoleh pengetahuan indrawi, yang menjadi bahan baku bagi inteleksi, dan untuk mewujudkan kehendak serta potensi moralnya di alam fenomenal[1110]. Sementara

itu, tubuh bergantung sepenuhnya pada jiwa untuk organisasi, gerak yang bertujuan, dan pengarahannya menuju akhirat[1111]. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan hubungan formatif ini dalam Surah As-Sajdah (32:7-9), yang menggambarkan penciptaan manusia yang "menyempurnakan kejadiannya dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya"[1112].

Pemaknaan "bentuk" di sini juga harus dipahami dalam kerangka teleologis. Jiwa bukanlah bentuk statis, melainkan sebuah dinamisme yang membawa serta tujuan-tujuannya (aghdāf) sendiri. Sebagaimana dinyatakan Al-Ghazali, perjalanan jiwa di dunia melalui tubuh adalah sebuah proses panjang penyempurnaan diri (tahdhīb al-nafs), dari tingkat vegetatif (nabātiyyah) dan animal (hayawāniyyah) menuju tingkat rasional (nātiqah) yang menjadi pintu gerbang mendekatkan diri kepada Sang Pencipta[1113]. Tubuh adalah medan uji (majrá) dan kendaraan (markabah) bagi jiwa dalam perjalanan spiritualnya kembali kepada Allah, sebagaimana banyak dijelaskan dalam metafora perjalanan (sulūk) dalam literatur tasawuf[1114]. Dalam kerangka ini, kesehatan dan pengelolaan tubuh yang baik menjadi bagian integral dari kehidupan religius, karena ia adalah sarana yang diperlukan bagi aktualisasi jiwa.

Doktrin jiwa sebagai bentuk bagi tubuh menegaskan sebuah visi yang integral tentang manusia. Ia menyatukan dimensi material dan spiritual, menyangkal setiap upaya untuk memisahkan nasib satu dari yang lain. Tubuh adalah manifestasi jiwa di alam jasmani, dan jiwa adalah realitas final yang memberikan makna dan arah bagi seluruh eksistensi fisik manusia. Pemahaman ini tidak hanya

menjadi fondasi bagi etika dan psikologi Islam, tetapi juga memberikan basis filosofis yang kokoh bagi penghargaan terhadap martabat manusia, di mana setiap individu dipandang sebagai perwujudan potensi ilahiah yang sedang dalam proses menjadi[1115].

Keabadian jiwa dalam pemikiran filsafat Islam

Dalam arsitektur kosmologis filsafat Islam, jiwa (al-nafs) menempati posisi sentral sebagai nukleus eksistensial manusia yang melampaui batas fisik dan temporal. Berbeda dengan pandangan materialistik yang mereduksi jiwa sebagai epifenomena proses neurobiologis, tradisi filsafat Islam mengembangkan paradigma ontologis yang menegaskan jiwa sebagai substansi (jawhar) yang mandiri, tidak tergantung pada materi, dan memiliki struktur hierarkis yang memungkinkannya bertahan setelah kematian tubuh. Pemahaman ini bukan semata hasil sintesis rasionalistik terhadap warisan Yunani, melainkan pertemuan kreatif antara wahyu (naql), akal (‘aql), dan kontemplasi spekulatif (fikr), yang menghasilkan suatu teori jiwa yang tidak hanya filosofis tetapi juga eskatologis dan teologis. Dalam konteks ini, keabadian jiwa tidak sekadar klaim metafisik, melainkan realitas eksistensial yang merupakan poros dari seluruh skema moral dan spiritual kehidupan manusia.

Ibn Sina (Avicenna), dalam karya monumentalnya al-Najat, membangun argumen ontologis yang sangat rinci mengenai kemandirian jiwa dari tubuh melalui eksperimen pemikiran yang dikenal sebagai "penerbang terbang" (al-rajul al-mutahayyi’)[1116]. Dalam eksperimen ini, Ibn Sina mengajak pembaca membayangkan

seorang manusia yang diciptakan dalam keadaan sudah dewasa, terbang di udara tanpa menyentuh tubuh apa pun, tanpa indera yang berfungsi, namun tetap menyadari eksistensinya sendiri. Melalui skenario ini, beliau menunjukkan bahwa kesadaran diri (al-wijdān bi al-dhāt) tidak bergantung pada tubuh atau indera, sehingga menunjukkan bahwa jiwa adalah substansi yang eksis secara independen. Argumen ini menjadi landasan utama bagi doktrin keabadian jiwa dalam tradisi falsafi Islam, karena memberi dasar epistemologis dan ontologis bahwa jiwa bukan efek dari tubuh, melainkan prinsip aktif yang menggerakkan tubuh[1117].

Keabadian jiwa, dalam pandangan Ibn Sina, tidak berarti bahwa semua bentuk jiwa menikmati kelangsungan yang sama. Beliau membagi jiwa ke dalam berbagai tingkatan jiwa tumbuhan (al-nafs al-nabatiyya), jiwa hewan (al-nafs al-hayawaniyya), dan jiwa manusia (al-nafs al-insāniyya) dengan tingkat manifestasi yang berbeda-beda tergantung pada aktivitas aktualisasi potensinya. Jiwa manusia, yang dilengkapi dengan akal (‘aql), memiliki kapasitas untuk berhubungan dengan alam intelektual (al-‘ālam al-mujarrad), sehingga mampu mencapai pemurnian yang memungkinkan keabadiannya dalam bentuk yang lebih sempurna pascakematian[1118]. Dalam struktur kosmologi Avicennian, jiwa yang telah mencapai aktualisasi intelektual penuh akan "menyatu" dengan intelek aktif (al-‘aql al-fa‘‘āl), suatu entitas kosmik yang berfungsi sebagai medium antara dunia material dan ilahiah, sehingga mencapai bentuk kehidupan transenden yang bebas dari kebutuhan fisik dan temporal[1119].

Keabadian jiwa tidak berakhir hanya dalam dimensi falsafi-spekulatif. Dalam kerangka teologis Islam, keberlangsungan jiwa memiliki dimensi eskatologis yang konkret. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa kematian bukan akhir dari eksistensi, melainkan transisi ke alam barzakh, suatu wilayah antara dunia (dunya) dan akhirat (ākhirah), di mana jiwa tetap aktif secara substanstif dan sadar secara psikologis. Sebagaimana firman-Nya dalam Surat al-Mu'minun ayat 99–100: "Hingga apabila datang kematian kepada salah seorang dari mereka, dia berkata: 'Ya Tuhanku, kembalikanlah aku (ke dunia), agar aku beramal saleh terhadap apa yang telah aku tinggalkan.' Sekali-kali tidak! Sesungguhnya itu adalah perkataan yang diucapkannya saja.'" Ayat ini menunjukkan bahwa jiwa tetap memiliki kesadaran diri dan kemampuan untuk berdialog, bahkan setelah pisah dari tubuh, yang memperkuat argumen tentang kontinuitas eksistensi jiwa[1120].

Di sini, hadis Nabi Muhammad SAW memberikan gambaran lebih hidup tentang kondisi jiwa dalam alam barzakh. Diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Shahih-nya, bahwa Rasulullah bersabda: "Kubur adalah taman dari taman-taman surga, atau lubang dari lubang-lubang neraka." Hadis ini tidak hanya bersifat simbolik, melainkan mengisyaratkan realitas eksistensial bahwa jiwa tetap mengalami penderitaan atau kenikmatan sesuai dengan amal perbuatannya di dunia, meskipun tanpa tubuh fisik yang dikenal selama hidup[1121]. Fenomena ini, yang dalam istilah Ibn Sina disebut tajarrud nafsani (pemurnian jiwa dari tubuh), menunjukkan bahwa

jiwa memiliki bentuk eksistensial tersendiri, yang tidak tergantung pada konstitusi biologis.

Pemikiran serupa dikembangkan oleh al-Ghazali dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl dan Tafsīr al-Ghazālī, meskipun dengan penekanan yang lebih kuat pada aspek sufistik dan moral. Al-Ghazali mengakui validitas argumen rasional Ibn Sina, tetapi menegaskan bahwa keabadian jiwa lebih dipahami melalui dhawq (pengalaman langsung spiritual) daripada deduksi logis semata. Bagi al-Ghazali, jiwa bukan hanya substansi intelektual, tetapi juga entitas moral yang secara ontologis berorientasi pada Tuhan. Keabadiannya bergantung pada sejauh mana ia telah membersihkan diri dari sifat-sifat hewani dan mendekatkan diri kepada sifat-sifat ilahiah melalui ibadah, takwa, dan cinta ilahi[1122].

Dalam kerangka modern, pemikiran tentang keabadian jiwa terus bergema dalam diskusi filsafat agama kontemporer. Filsuf seperti Seyyed Hossein Nasr dan Mulla Sadra melalui konsep al-haraka al-jawhariyya (pergerakan substansial jiwa) memperkaya wacana dengan menunjukkan bahwa jiwa bukan entitas statis, melainkan makhluk yang terus-menerus berkembang secara eksistensial, bahkan setelah kematian. Dalam pandangan Mulla Sadra, jiwa mengalami transformasi ontologis (tajallī wujūdī) dari alam materi ke alam ruhani, sehingga mengalami perubahan bentuk yang sesuai dengan tingkat kebaikan dan kesiapan spiritualnya saat hidup di dunia[1123]. Pandangan ini memperluas konsep keabadian dari sekadar eksistensi pasif menjadi proses metamorfosis eksistensial yang dinamis.

Keabadian jiwa dalam filsafat Islam bukan sekadar dogma teologis atau hipotesis metafisik, melainkan sistem komprehensif yang mengintegrasikan akal, wahyu, dan pengalaman spiritual. Ia menjadi poros yang menyatukan kosmologi, antropologi, etika, dan eskatologi Islam. Lebih dari itu, ia menghadirkan visi yang memberdayakan manusia: bahwa kehidupan di dunia adalah peluang unik untuk membentuk jiwa agar mampu bertahan dan bersinar dalam alam yang tak terbatas. Dalam era kontemporer, ketika reduksionisme materialistik mengancam meminggirkan dimensi spiritual manusia, memahami kembali otoritas filosofis keabadian jiwa dalam tradisi Islam menjadi bukan hanya urgensi intelektual, tetapi juga kebutuhan eksistensial bagi umat manusia.

Perkembangan Teori Jiwa dalam Tradisi Filsafat Muslim

Kontribusi pemikir filsafat Islam klasik

Wacana mengenai jiwa (al-nafs) dalam tradisi intelektual Islam tidak sekadar merupakan kelanjutan pasif dari warisan Yunani, melainkan sebuah proyek rekonstruksi filosofis yang ambisius dan orisinal. Para failasuf Muslim klasik berhasil mensintesiskan kerangka metafisika Aristotelian dan Neoplatonik dengan paradigma teologis Islam yang bersumber dari wahyu, sehingga melahirkan sebuah epistemologi jiwa yang komprehensif, yang tidak hanya menjawab pertanyaan-pertanyaan ontologis tetapi juga menyediakan jalan praktis menuju kesempurnaan spiritual manusia. Proyek dimulai secara metodis oleh Al-Kindi (w. 873 M), yang sering dijuluki sebagai filsuf pertama Arab. Ia memperkenalkan dan

mengislamisasi terminologi filosofis Yunani, termasuk konsep jiwa sebagai substansi sederhana, spiritual, dan mulia yang berasal dari alam ilahi. Bagi Al-Kindi, jiwa adalah "suatu substansi yang sempurna dari sudut pandang genusnya" yang membedakan manusia dari materi belaka, dan aktivitasnya yang paling mulia adalah kontemplasi intelektual untuk menyelaraskan diri dengan Akal Universal[1124]. Sintesis ini mencapai bentuknya yang lebih sistematis dan berpengaruh dalam karya Al-Farabi (w. 950 M). Dalam magnum opus-nya, Risalah fī al-'Aql (Risalah tentang Akal), Al-Farabi tidak hanya mengelaborasi teori emanasi namun juga menempatkan jiwa manusia dalam hierarki kosmis yang tertata. Jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah) memiliki potensi (bi al-quwwah) untuk menerima bentuk-bentuk inteligibel dari Akal Fa'al (Akal Aktif), yang merupakan emanasi tertinggi kesepuluh[1125]. Proses aktualisasi potensi ini dari akal material (al-'aql al-hayulani) hingga akal perolehan (al-'aql al-mustafad) merupakan inti dari perjalanan manusia menuju kebahagiaan sejati (al-sa'ādah), yang didefinisikan sebagai kesatuan dengan realitas inteligibel.

Puncak dari tradisi falsafi ini diwujudkan oleh Ibn Sina (Avicenna, w. 1037 M) melalui eksperimen pemikirannya yang terkenal, "Man Terbang" (al-insān al-ṭā'ir). Argumen ini, yang dirancang untuk membuktikan keberadaan jiwa sebagai substansi yang independen dan self-aware, mendemonstrasikan bahwa bahkan dalam keadaan terisolasi dari semua indera dan lingkungan fisik, jiwa tetap menyadari eksistensinya sendiri[1126]. Dari sini, Ibn Sina menyimpulkan bahwa jiwa adalah substansi immaterial yang tidak

bergantung pada tubuh untuk esensinya, meski memerlukannya untuk sementara dalam fase emanasi dan operasinya di dunia fenomenal. Psikologi Avicennan kemudian membagi jiwa menjadi tiga fakultas hierarkis: vegetatif, animal, dan rasional, dengan jiwa rasional yang mampu mencapai maqam kesempurnaan melalui penyempurnaan intelektual dan moral[1127].

Narasi perkembangan teori jiwa dalam Islam tidak linear dan menghadapi tantangan paradigmatik dari Al-Ghazali (w. 1111 M). Dalam karyanya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali meski mengkritik keras metafisika para filsuf yang dianggapnya telah menyimpang justru mengadopsi dan mengislamisasi bahasa serta struktur psikologis mereka untuk keperluan teologis dan sufistik. Bagi Al-Ghazali, jiwa (qalb) adalah entitas spiritual halus (lathīfah rūḥāniyyah) yang menjadi tempat pengetahuan ilahiah dan penglihatan terhadap Tuhan[1128]. Kritiknya bukan pada pentingnya pembersihan jiwa, tetapi pada landasan epistemologisnya; jalan menuju pengetahuan sejati bukan melalui deduksi logika filosofis semata, melainkan melalui disiplin moral (tahdhīb al-akhlāq) dan penyucian hati (tazkiyat al-qalb) dari segala penyakit yang menghalangi cahaya ilahiah. Al-Ghazali mentransformasi teori jiwa filosofis menjadi sebuah psikologi spiritual yang praktis, yang menekankan mujahadah (perjuangan spiritual) dan riyadhah (latihan) untuk mencapai mukasyafah (penyingkapan) dan ma'rifah (pengetahuan gnosis) sebagai puncak kebahagiaan manusia, yang selaras dengan tujuan syariat[1129]. Melalui dialektika para pemikir inilah, teori jiwa dalam Islam berkembang dari sebuah konsep

filosofis abstrak menjadi sebuah disiplin ilmu yang integratif, menyatukan akal, wahyu, dan pengalaman batin dalam satu kerangka untuk memahami misteri terdalam manusia dan tujuannya yang ultim.

Sintesis antara filsafat dan teologi

Dalam sejarah intelektual Islam, upaya untuk menyatukan dua dunia rasionalitas filsafat dan otoritas wahyu teologis bukan sekadar tindakan akomodatif, melainkan bentuk dialog intelektual yang mendalam dan sistemik. Sintesis antara filsafat dan teologi dalam konteks Islam tidak berakhir pada kompromi ideologis, tetapi berkembang menjadi proyek epistemologis yang ambisius, bertujuan membangun kerangka pemahaman tentang realitas yang holistik, koheren, dan memadukan antara aql (akal) dan naql (wahyu)[1130]. Proses integratif ini mencapai puncaknya pada periode keemasan Islam abad ke-9 hingga ke-12 Masehi, di mana tokoh-tokoh seperti Al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), dan kemudian Al-Ghazali berjuang keras merumuskan sintesis yang tidak hanya menjembatani filsafat Yunani khususnya warisan Aristoteles dan Neoplatonisme dengan doktrin tauhid, tetapi juga menawarkan visi metafisik yang mampu memperkaya pemahaman tentang eksistensi, jiwa, dan tujuan akhir manusia dalam relasi dengan Tuhan[1131].

Al-Farabi, sering dijuluki Al-Mu'allim al-Thani (Guru Kedua setelah Aristoteles), merupakan salah satu pelopor utama dalam integrasi filsafat dan teologi Islam. Ia tidak melihat pertentangan inheren

antara filsafat dan agama, melainkan memandang keduanya sebagai dua jalan yang menuju kebenaran yang sama, meskipun melalui metode berbeda[1132]. Dalam pandangannya, filsafat menempuh jalur demonstratif (burhani), sedangkan agama menyampaikan kebenaran melalui simbol dan metafora (khithabi) yang dapat diakses oleh masyarakat umum[1133]. Bagi Al-Farabi, nubuwwah (kenabian) bukanlah pengganti akal, tetapi manifestasi kemampuan intelektual yang paling tinggi, di mana nabi memiliki daya abstraksi dan imaginasi yang luar biasa sehingga mampu meresepsi wahyu dalam bentuk yang dapat dikomunikasikan secara simbolik[1134]. Pendekatan ini memungkinkan Al-Farabi membangun teori politik dan metafisik yang berakar pada filsafat Yunani, tetapi tetap kompatibel dengan struktur teologis Islam, khususnya konsep ketuhanan, penciptaan, dan tujuan akhir makhluk[1135].

Sintesis yang lebih mendalam dicapai oleh Ibn Sina melalui analisisnya terhadap wujud (eksistensi) dan mahiyyah (esensi), yang menjadi poros metafisik filsafat Islam pasca-Aristoteles[1136]. Bagi Ibn Sina, eksistensi bukanlah bagian dari esensi, melainkan sesuatu yang ditambahkan padanya. Dalam kerangka ini, ia mengemukakan teori wajib al-wujud (yang wajib ada) sebuah entitas yang eksistensinya tidak bergantung pada apa pun selain dirinya sendiri sebagai identifikasi filosofis terhadap Tuhan[1137]. Konsep ini, meskipun diwarisi dari tradisi metafisik Yunani, dikembangkan sedemikian rupa sehingga selaras dengan tafsir teologis tentang Allah sebagai Al-Mubdi' wa al-Mu'id (Yang Menciptakan dan Mengembalikan), sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an: "Allah yang memulai

penciptaan, kemudian mengembalikannya, lalu kepada-Nya kamu dikembalikan" (QS. Ar-Rum: 11)[1138]. Dalam hal ini, Ibn Sina tidak sekadar mengadopsi metafisika Aristotelian, melainkan mentransformasinya menjadi alat untuk membuktikan dan memahami keberadaan Tuhan yang berdaulat, transenden, dan menjadi sebab pertama dari semua wujud[1139].

Lebih dari sekadar argumentasi kosmologis, Ibn Sina juga mengembangkan teori jiwa (nafs) yang menempatkan manusia sebagai makhluk perantara antara dunia material dan dunia intelektual. Jiwa, menurutnya, bersifat substansial dan kekal, tidak tergantung pada tubuh, dan memiliki potensi untuk mencapai ittisal (penyatuan) dengan Intelek Aktif (al-'aql al-fa''al), yang merupakan entitas ilahiah tingkat bawah dalam skala emanasi kosmis[1140]. Proses ini, yang dilalui melalui pendidikan, refleksi, dan penyucian jiwa, tidak hanya bersifat filosofis, tetapi juga bermuatan spiritual. Hal ini menunjukkan bahwa bagi Ibn Sina, pencapaian ilmu pengetahuan bukan sekadar akumulasi informasi, tetapi transformasi eksistensial jiwa menuju kamal (kesempurnaan). Dalam pandangan ini, amal saleh dan pengetahuan ilahiah tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi: amal membersihkan jiwa dari hawa nafsu, sementara pengetahuan menerangi jiwa dengan cahaya kebenaran[1141].

Sintesis filsafat-teologi ini menghadapi tantangan serius dari dalam tradisi Islam itu sendiri, terutama melalui kritik tajam Al-Ghazali dalam karyanya Tahafut al-Falasifah (Kemustahilan Para Filsuf). Al-Ghazali tidak menolak akal secara keseluruhan, tetapi ia

mempertanyakan batas-batas akal dalam menjelaskan realitas ilahiah, terutama soal keabadian dunia, ketidaktahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular, dan kebangkitan jasmani[1142]. Dalam kerangka epistemologinya, Al-Ghazali menegaskan bahwa kepastian tertinggi tidak datang dari silogisme, melainkan dari dhawq (pengalaman langsung, intuisi ilahiah) sebuah bentuk pengetahuan yang diperoleh melalui kasyf (pembukaan hati) melalui ibadah dan zuhud[1143]. Meski demikian, Al-Ghazali tidak menghancurkan filsafat, melainkan justru meng-integrasi-nya kembali dalam sistem teologis-sufistik yang lebih luas, sebagaimana terlihat dalam karyanya Ihya' 'Ulum al-Din, di mana logika, etika, dan metafisika digunakan untuk memahami prinsip-prinsip keimanan.

Pada akhirnya, sintesis antara filsafat dan teologi dalam tradisi Islam bukanlah proyek yang statis, melainkan proses dinamis yang terus berkembang. Ia mencerminkan keberanian intelektual umat Islam untuk berdialog dengan warisan dunia, tanpa kehilangan kompas teologisnya. Seperti yang dicatat oleh Nasr, "Filsafat Islam bukan hanya filsafat di Islam, tetapi filsafat dari Islam yang tumbuh dari tanah keimanan dan bernafas dengan ruh wahyu". Dalam konteks kontemporer, sintesis ini menawarkan model alternatif bagi dunia barat yang sering kali memisahkan agama dan akal secara dikotomis. Pemikiran Al-Farabi, Ibn Sina, dan Al-Ghazali mengajarkan bahwa akal dan wahyu bukan dua otoritas yang saling bertentangan, melainkan dua dimensi dari cahaya ilahi yang sama yang jika disatukan, mampu menerangi jalan manusia menuju realitas yang paling hakiki: Haqq.

Pengaruh Teori Jiwa terhadap Pemikiran Islam Selanjutnya

Teori jiwa (nafs), sebagai sebuah konstruk filosofis yang dielaborasi secara mendalam dalam tradisi pemikiran Islam klasik, tidak sekadar menjadi artefak intelektual historis, melainkan berfungsi sebagai fondasi dinamis yang terus membentuk dan memberi warna pada diskursus-diskursus Islam pasca-Avicenna. Pengaruhnya yang bersifat multidisipliner meresap ke dalam tiga arus utama pemikiran Islam: filsafat, teologi (kalam), dan tasawuf, menciptakan sebuah dialektika yang kaya antara akal, wahyu, dan pengalaman spiritual. Elaborasi para filsuf, terutama sintesis genius Ibn Sina (Avicenna) yang memadukan kerangka Neoplatonik dengan prinsip-prinsip Islam, menetapkan sebuah preseden tentang bagaimana jiwa dipahami sebagai substansi immaterial, sederhana, dan kekal yang memiliki daya-daya (quwa) vegetatif, animal, dan rasional[1144]. Konsep bahwa jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) manusia bersifat potensial dan harus melalui proses aktualisasi menuju kesempurnaan melalui perolehan pengetahuan dan etika, menjadi prinsip penggerak bagi proyek-proyek pendidikan dan etika Islam selanjutnya[1145].

Dalam ranah teologi Islam, khususnya dalam mazhab Asy'ariyah yang kemudian menjadi arus utama, teori jiwa filosofis menghadapi resistensi sekaligus adaptasi. Para teolog (mutakallimun) seperti Abu Hamid al-Ghazali, meskipun mengkritik keras beberapa doktrin filosofis dalam Tahafut al-Falasifah, justru mengadopsi dan mengislamisasikan kerangka psiko-spiritual Avicenna untuk membangun epistemologi dan etika mereka sendiri[1146]. Kritik Al-

Ghazali terhadap keabadian dunia dan klaim filsuf tentang pengetahuan Tuhan terhadap partikular tidak meruntuhkan seluruh bangunan teori jiwa; sebaliknya, ia memanfaatkan konsep-konsep seperti penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan peran intuisi (ilham) sebagai bagian integral dari jalur menuju pengetahuan yang benar dan keyakinan (yaqin)[1147]. Teori jiwa filosofis berperan sebagai katalis yang mempertajam alat-alat argumentasi teologis dan memperkaya pemahaman tentang agensi manusia (kasb) dan hubungannya dengan kehendak Ilahi.

Puncak pengaruh teori jiwa mungkin paling terasa dalam dunia tasawuf. Di sini, konsep-konsep filosofis mengalami transformasi menjadi sebuah psikologi spiritual yang komprehensif. Pemikir seperti Ibn 'Arabi mengembangkan kosmologi yang rumit di mana jiwa manusia (nafs) merupakan mikrokosmos yang memantulkan seluruh realitas alam semesta (al-'alam al-saghir)[1148]. Perjalanan jiwa menuju Tuhan dari keadaan tercela (al-nafs al-ammarah bi al-su') menuju jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah) tidak hanya menjadi sebuah metafora moral tetapi sebuah ontologi yang detail tentang penyucian bertahap[1149]. Fase-fase ini, yang diilhami oleh pembacaan filsuf terhadap Quran (seperti dalam QS Yusuf:53 dan QS Al-Fajr:27-30), memberikan peta jalan (suluk) yang terstruktur bagi para salik. Teori jiwa memberikan bahasa teknis dan kerangka konseptual yang memungkinkan pengalaman spiritual yang sangat personal dan inefabel diartikulasikan, dikodifikasikan, dan diajarkan secara sistematis[1150].

Warisan teori jiwa dalam pemikiran Islam adalah warisan yang hidup dan terus bereproduksi. Ia bukanlah doktrin yang statis tetapi sebuah paradigma yang lentur, mampu berintegrasi dengan disiplin ilmu yang beragam. Dari etika sosial ala Miskawayh dalam Tahdhib al-Akhlaq yang menekankan moderasi sebagai cara menyempurnakan jiwa, hingga epistemologi Illuminasionis (Ishraqi) Suhrawardi yang menekankan penyinaran langsung (ishraq) dari Cahaya di Atas Cahaya (Nur al-Anwar) kepada jiwa yang telah tersucikan, pengaruhnya tetap tak terbantahkan[1151]. Teori ini menjembatani jurang antara filsafat spekulatif dan kebutuhan praktis akan pedoman spiritual, antara tuntutan akal dan panggilan hati, sehingga terus menjadi rujukan sentral dalam setiap kajian kontemporer tentang antropologi filosofis Islam, neurosains dan spiritualitas, serta pendekatan integratif terhadap kesehatan mental dari perspektif Islam.

Konsep Ruh menurut Al-Ghazali

Pemikiran Al-Ghazali tentang konsep ruh (روح) merupakan sebuah sintesis kompleks yang mengalir dari krisis epistemologis pribadinya sendiri, sebuah perjalanan intelektual dari skeptisisme filosofis menuju kepastian sufistik. Bagi Al-Ghazali, ruh bukan sekadar entitas metafisik yang diabstraksikan dalam debat teologis, melainkan pusat gravitasi dari seluruh proyek antropologi spiritualnya sebuah proyek yang bertujuan untuk memetakan lanskap batin manusia (bashariyyah) dalam perjalanannya menuju Pencipta. Konsepsinya tentang ruh dengan demikian harus dipahami dalam kerangka yang

lebih luas dari struktur jiwa (nafs) dan hati (qalb), yang bersama-sama membentuk mikrokosmos manusia yang berpotensi untuk menyatu dengan Makrokosmos Ilahi.[1152]

Dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali secara sistematis mengartikulasikan hierarki dan fungsi ruh. Ia membedakan antara ar-rūh al-hayawāniyyah (roh hewani), yang menjadi sumber kehidupan biologis dan persepsi indrawi, dengan ar-rūh al-insāniyyah atau ar-rūḥ ar-rūḥāniyyah (roh manusiawi atau spiritual), yang merupakan esensi ilahiah yang menjadi tempat bersemayamnya pengetahuan dan kedekatan dengan Tuhan.[1153] Roh manusiawi inilah yang menjadi subjek utama penyelidikan dan penyuciannya. Lebih dari sekadar prinsip kehidupan, ruh dalam pandangannya adalah organ epistemik tertinggi; ia adalah latīfah rūḥāniyyah (substansi spiritual yang halus) yang, ketika dimurnikan dari kotoran duniawi, mampu menerima iluminasi (ilham) dan penyinaran langsung (tajallī) dari Tuhan, sehingga mencapai maqam mukāshafah (penyingkapan) yang melampaui pengetahuan diskursif.[1154]

Proses pemurnian ini merupakan jantung dari disiplin tasawuf Al-Ghazali. Ruh yang terperangkap dalam jurang nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang selalu menyuruh pada keburukan) mengalami keadaan kebutaan spiritual (ghaflah). Tugas seorang salik (penempuh jalan spiritual) adalah membalikkan orientasi ini melalui riyadhah (latihan spiritual) dan mujahadah (perjuangan keras), sehingga ruh dapat menguasai nafs dan membawanya kepada kondisi nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang).[1155] Transformasi ini

bukanlah peniadaan dunia, melainkan penyeimbangan yang tepat; ruh menggunakan dunia sebagai medan ujian dan sarana untuk mengingat (tadhakkur) Tuhan, bukan sebagai tujuan akhir. Dalam konteks ini, Al-Ghazali kerap menggunakan metafora qalb (hati) sebagai cermin. Ruh adalah cahaya yang memantul dari cermin itu. Jika cermin itu kotor dan berkarat, cahaya ruh terhalang. Penyucian hati melalui ibadah, zikir, dan kontemplasi (tafakkur) adalah tindakan menggosok cermin tersebut hingga ia dapat memantulkan cahaya Ilahi dengan sempurna.[1156]

Konsekuensi epistemologis dari pandangan ini sangat radikal. Al-Ghazali, dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl, secara tegas menempatkan pengalaman langsung yang diperoleh ruh yang telah tersucikan (dhawq) di atas pengetahuan yang diperoleh melalui logika semata atau otoritas tradisi (taqlīd).[1157] Inilah pengetahuan yang meyakinkan (‘ilm al-yaqīn), yang bahkan sanggup menghidupkan kembali keyakinan agamanya di tengah kegelisahan intelektualnya. Ruh dalam sistem Al-Ghazali bukanlah konsep statis, melainkan sebuah dinamika menuju kesempurnaan. Ia adalah benih ketuhanan (amānah) yang dititipkan kepada manusia, yang pertumbuhannya menentukan nasib eskatologisnya.[1158] Kematian jasmani, dalam perspektif ini, bukanlah akhir dari ruh, melainkan pemisahannya dari sangkarnya jasmani untuk memasuki alam barzakh, menanti kebangkitan dimana ia akan dipersatukan kembali dengan jasad yang telah dimuliakan atau dihinakan oleh amal perbuatannya di dunia.[1159] Dengan sintesis yang mendalam ini, Al-Ghazali berhasil merumuskan sebuah konsep ruh yang bukan hanya koheren secara

filosofis dan teologis, tetapi juga praktis dan transformatif, menawarkan sebuah jalan untuk mengalami, bukan hanya mempercayai, realitas tertinggi.

Latar Belakang Pemikiran Antropologis Al-Ghazali

Konteks intelektual pemikiran Al-Ghazali

Pemikiran antropologis Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M) tidak dapat dipahami secara terisolasi, melainkan harus ditempatkan dalam lanskap intelektual abad ke-5 Hijriyah/ke-11 Masehi yang kompleks dan penuh ketegangan. Era ini merupakan puncak dari proses asimilasi dan kritik terhadap warisan filsafat Helenistik (falsafah) yang telah diadopsi dan dikembangkan oleh para pemikir Muslim sebelumnya seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina[1160]. Melalui gerakan penerjemahan besar-besaran, kerangka epistemologis yang berpusat pada akal (‘aql) dan logika demonstratif (burhan) telah meresap ke dalam diskursus teologi (kalam), menciptakan sintesis rasionalistik yang, bagi al-Ghazali, pada titik tertentu mulai menggerogoti otoritas wahyu dan mendistorsi pemahaman autentik tentang hakikat manusia[1161]. Konteks inilah yang membentuk latar belakang kritiknya yang paling keras, sebagaimana termanifestasi dalam Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers), di mana ia secara sistematis mengidentifikasi dan menolak 20 titik doktrin filsafat yang ia anggap bidah, khususnya terkait keqadiman alam, pembangkitan jasmani, dan pengetahuan Tuhan tentang partikular[1162]. Untuk menyimpulkan bahwa proyek intelektual al-Ghazali semata-mata

bersifat reaksioner dan anti-rasional adalah simplifikasi yang keliru. Sebaliknya, posisinya jauh lebih bernuansa dan konstruktif. Al-Ghazali beroperasi sebagai seorang teolog-filsuf yang terlatih dengan baik dalam metode dialektika (jadal) para teolog Asy'ariyah, sekaligus menguasai secara mendalam sistem logika dan metafisika para filsuf yang ia kritik[1163]. Yang ia tolak bukanlah akal atau logika sebagai alat, melainkan klaim-klaim metafisika yang, dalam perspektifnya, melampaui batas-batas kompetensi akal manusia dan bertentangan dengan doktrin-doktrin esensial Islam yang didasarkan pada wahyu. Konteks intelektualnya adalah upaya untuk melakukan delimitasi memetakan batas-batas yang jelas antara wilayah di mana akal dapat beroperasi secara sah dan wilayah yang hanya dapat diakses melalui pengalaman batin (dzauq) dan iluminasi spiritual (kasyf)[1164].

Respon terhadap krisis epistemik ini melahirkan sintesis agungnya dalam magnum opus, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dalam karya ini, al-Ghazali tidak membuang filsafat atau teologi rasional, melainkan mensubordinasikannya ke dalam kerangka yang lebih besar yang berpusat pada antropologi spiritual. Pemikirannya tentang manusia (insan) berkembang sebagai respons terhadap keterbatasan yang ia lihat baik dalam kalam yang terlalu skolastik maupun falsafah yang terlalu spekulatif[1165]. Ia mengajukan sebuah model manusia yang holistik, di mana jiwa (nafs) atau ruh (ruh) adalah entitas abadi yang berjalan menuju Tuhan melalui penyempurnaan diri secara bertahap. Perjalanan ini membutuhkan tidak hanya pengetahuan konseptual

(‘ilm), tetapi lebih penting lagi, transformasi etis dan pemurnian hati (qalb)[1166]. Hati, dalam antropologi al-Ghazali, bukan sekadar organ fisik atau metafora emosional, melainkan locus transenden dari pengetahuan dan pengenalan (ma’rifah) kepada Tuhan, sebuah faculty halus (lathifah) yang mampu mengalami realitas ilahi secara langsung[1167].

Konteks intelektual al-Ghazali pada dasarnya adalah konteks rekonsiliasi dan reorientasi. Ia berusaha merekonsiliasi ketegangan antara akal dan wahyu, antara eksoterisme (zahir) dan esoterisme (batin), dengan menempatkannya dalam hirarki pengetahuan yang jelas yang puncaknya adalah pengetahuan iluminatif. Pemikiran antropologisnya lahir dari keyakinan bahwa pemahaman sejati tentang manusia harus menjelaskan tidak hanya asal-usulnya (seperti dalam filsafat) atau status teologisnya (seperti dalam kalam), tetapi terutama tujuan akhirnya yaitu perjumpaan dengan Yang Maha Mutlak dan jalan psiko-spiritual yang harus ditempuh untuk mencapainya[1168]. Inilah sumbangsihnya yang paling abadi: sebuah psikologi filosofis-terapan yang mendalam yang bertujuan membimbing individu dari keadaan tidur spiritual menuju kebangunan dan kesadaran akan diri dan Penciptanya yang sejati.

Kritik Al-Ghazali terhadap filsafat rasionalistik

Dalam perkembangan pemikiran Islam abad pertengahan, Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111 M) menempati posisi sentral sebagai seorang tokoh yang melakukan reevaluasi epistemologis terhadap dominasi filsafat rasionalistik dalam wacana keilmuan Islam. Dalam

konteks intelektual Islam klasik, filsafat terutama dalam bentuk peripatetik yang diwariskan dari Aristoteles melalui para penerjemah dan komentator seperti Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibn Sina telah menempatkan akal (al-'aql) sebagai otoritas utama dalam pembentukan pengetahuan. Al-Ghazali menilai bahwa pendekatan ini, meskipun logis dan sistematis, mengandung kelemahan mendasar ketika dihadapkan pada realitas transenden yang bersifat metafisik dan ilahiah. Dalam karyanya yang monumental, Tahafut al-Falasifah (Kehancuran Para Filsuf), al-Ghazali melancarkan kritik metodologis dan ontologis terhadap tiga puluh poin pokok dalam pemikiran para falsafah, khususnya berkaitan dengan eksistensi Tuhan, penciptaan alam semesta, dan jiwa (nafs), yang disebutnya tidak dapat dicapai hanya melalui jalan rasional belaka[1169].

Al-Ghazali tidak menolak akal secara mutlak; justru ia menempatkannya sebagai instrumen penting dalam struktur kognitif manusia. Ia menggarisbawahi bahwa akal memiliki batas-batas inheren, terutama dalam mengakses realitas yang melampaui empiris dan zaman. Menurutnya, akal pada dasarnya bersifat hipotetis dan kontingensial dalam penalarannya ia tidak dapat menawarkan kepastian mutlak seperti yang dituntut oleh pertanyaan-pertanyaan metafisik[1170]. Dalam pendekatannya, al-Ghazali membedakan antara ma'qulat (hal-hal yang dapat ditangkap akal) dan manqulat (hal-hal yang diterima melalui wahyu). Ketika filsafat mengklaim bahwa keberadaan dunia kekal dan tidak diciptakan (qidam al-'alam), atau bahwa Tuhan hanya mengetahui keumuman dan bukan kekhususan ('ilm al-kulliyyat duna al-

juz'iyyat), al-Ghazali menilai klaim-klaim tersebut bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah, serta tidak mampu menjelaskan aspek-aspek vital dari pengalaman spiritual manusia[1171].

Salah satu kontribusi terbesar al-Ghazali terletak pada upayanya membongkar paradigma rasionalistik dengan menunjukkan bahwa bahkan pengetahuan yang dianggap pasti oleh logika seperti hubungan sebab-akibat sebenarnya hanya berdasarkan kebiasaan ('adah) dan bukan kepastian rasional. Dalam argumennya, manusia mengamati bahwa api membakar kapas bukan karena keterkaitan logis yang inheren, tetapi karena kehendak Allah yang berdaulat menghubungkan keduanya dalam setiap kejadian. Teori kausalitas yang bersifat kontingensial ini, yang ia kembangkan dalam kerangka teologi asharīyah, mengundang perdebatan panjang dalam filsafat ilmu Islam dan bahkan mendahului diskusi modern tentang kausalitas dalam tradisi filsafat Barat, seperti yang kemudian dikemukakan oleh David Hume pada abad ke-18[1172]. Al-Ghazali tidak sekadar menyerang filsafat, tetapi menawarkan alternatif epistemologis yang memadukan akal, wahyu, dan pengalaman bathini (intuisi spiritual) sebagai tiga pilar pengetahuan.

Dalam perspektif hermeneutik keagamaan, al-Ghazali menekankan bahwa pemahaman terhadap realitas ilahiah tidak dapat dicapai melalui analisis deduktif semata, melainkan memerlukan dhawq (pengecapan spiritual), yaitu bentuk pengetahuan yang lahir dari pengalaman mistis dan kebersihan hati. Ia menyatakan bahwa "Tuhan tidak dikenal melalui argumen, tetapi

oleh argumen" (ma ‘urifa billah wa lakinna bi llah), mengindikasikan bahwa akses ke hakikat ilahiah tidak bersifat eksternal, tetapi transformatif dan ekstasis[1173]. Hal ini menempatkan al-Ghazali sebagai salah satu pelopor pemikiran sufistik yang mengintegrasikan dimensi teologis dengan pengalaman tasauf, sebagaimana terlihat dalam karyanya Ihya’ Ulum al-Din yang menjadi rujukan utama dalam spiritualitas Islam[1174]. Kritiknya terhadap filsafat bukan berasal dari kebencian terhadap rasio, tetapi dari ketakutan terhadap hegemoni rasio yang menggeser wahyu sebagai sumber kebenaran tertinggi.

Secara historis, kritik al-Ghazali terhadap filsafat rasionalistik memang menuai tanggapan keras, terutama dari Ibn Rushd (Averroes), yang menulis Tahafut al-Tahafut (Kehancuran atas Kehancuran) sebagai pembelaan terhadap Aristotelianisme dalam tradisi Islam. Justru melalui dialog kritis semacam inilah perkembangan pemikiran Islam menjadi lebih dinamis. Para cendekiawan kontemporer seperti Oliver Leaman dan Majid Fakhry mengakui bahwa al-Ghazali bukan anti-intelektual, melainkan seorang reformis epistemologis yang berusaha merevitalisasi dasar-dasar keimanan dalam konteks dominasi logika filsafat[1175]. Bahkan dalam tradisi filsafat Islam, pengaruh al-Ghazali terus membentuk arah perkembangan teologi dan tasawuf hingga era modern, terutama melalui aliran yang menekankan pentingnya ihsan (perbaikan spiritual) sebagai dimensi ketiga dari Islam setelah iman dan Islam, sebagaimana dirumuskan dalam Hadis Jibril[1176]. Dalam tinjauan komparatif antara Barat dan Timur, pendekatan al-Ghazali

menawarkan kritik awal terhadap positivisme dan naturalisme, yang baru kemudian diungkapkan secara sistematis oleh para filsuf fenomenologi dan eksistensialisme di abad ke-20, seperti Edmund Husserl dan Martin Heidegger, yang juga menyoroti keterbatasan sains modern dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan eksistensial[1177]. Posisi al-Ghazali dalam sejarah pemikiran Islam tidak dapat dipahami secara reduktif sebagai penolakan terhadap akal, tetapi sebagai upaya mendalam untuk membangun sistem keilmuan yang seimbang antara rasio dan wahyu, antara logika dan intuisi, serta antara ilmu dan ihsan.

Integrasi teologi, filsafat, dan tasawuf

Pencapaian epistemologis paling agung dalam warisan intelektual Islam klasik, yang secara khusus diwujudkan oleh Hujjat al-Islam Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M), adalah sintesisnya yang holistik atas tiga arus pemikiran utama: teologi dogmatis (kalam), filsafat spekulatif (falsafah), dan disiplin spiritual (tasawuf). Integrasi ini bukanlah sebuah rekonsiliasi yang dangkal, melainkan sebuah rekonstruksi paradigmatik yang berpusat pada konsep tentang manusia dan hakikat ruhaniyahnya (spiritual essence). Al-Ghazali berargumen bahwa pemahaman tentang ruh (al-ruh) sebagai entitas transendental yang menjadi sumber kehidupan dan kesadaran[1178], tidak dapat direduksi hanya melalui instrumentasi akal (aql) sebagaimana dilakukan para filsuf, atau melalui debat teologis (jadal) yang kering sebagaimana dilakukan sebagian mutakallimun. Sebaliknya, pengetahuan sejati tentang ruh

mensyaratkan pengalaman batin langsung (dzauq) yang hanya dapat diakses melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan perjalanan spiritual (suluk) yang metodis[1179]. Proyek intelektual Al-Ghazali dapat dipahami sebagai upaya untuk membangun sebuah epistemologi yang komprehensif, di mana masing-masing disiplin ilmu diberi otoritas pada domainnya masing-masing namun distabilkan dan disempurnakan oleh yang lain.

Dalam kerangka sintesis ini, teologi (kalam) memainkan peran fundamental sebagai penjaga ortodoksi dan pemberi fondasi keyakinan (iman). Melalui karyanya yang monumental, Ihya' 'Ulum al-Din, Al-Ghazali memulihkan ilmu kalam sebagai alat untuk mempertahankan keyakinan dasar Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dari penyimpangan, namun sekaligus membatasinya agar tidak terjebak dalam spekulasi metafisika yang berlebihan yang justru dapat melemahkan keimanan[1180]. Teologi memberikan pemahaman dasar tentang hubungan ontologis antara manusia sebagai makhluk (khalq) dan Tuhan sebagai Pencipta (al-Khaliq), serta menetapkan parameter-keyakinan yang wajib diimani, seperti sifat-sifat Tuhan dan kehidupan akhirat. Fondasi inilah yang kemudian menjadi batu pijakan yang aman untuk menjelajahi wilayah-wilayah pemikiran yang lebih dalam.

Sementara itu, filsafat (falsafah), khususnya logika (mantiq) dan epistemologi, diadopsi oleh Al-Ghazali dengan sikap kritis-selektif. Dalam Maqasid al-Falasifah, ia menyajikan secara objektif sistem pemikiran filsafat, dan dalam Tahafut al-Falasifah, ia mendekonstruksi klaim-klaim metafisis para filsuf seperti Ibn Sina

dan Al-Farabi yang dianggapnya bertentangan dengan doktrin Islam, khususnya mengenai keqadiman alam, pengetahuan Tuhan tentang partikular, dan kebangkitan jasmani[1181]. Ia secara tegas menyelamatkan cabang-cabang filsafat yang berguna, seperti logika, fisika, dan sebagian metafisika, yang ia anggap sebagai alat yang netral dan potensial untuk memperkuat argumentasi keagamaan. Filsafat, dalam sudut pandangnya yang telah dimurnikan, memberikan kerangka rasional untuk memahami hukum-hukum alam (sebagai sunnatullah) dan struktur realitas, yang pada akhirnya mengarahkan manusia kepada pengakuan akan keberadaan dan keesaan Sang Pencipta[1182].

Akan tetapi, mahkota dari seluruh bangunan pemikiran Al-Ghazali adalah tasawuf. Baginya, teologi dan filsafat, meskipun penting, hanya membawa seseorang hingga ke pintu gerbang keyakinan (ilm al-yaqin). Tasawuflah yang mengantarkan pada hakikat keyakinan (haqq al-yaqin) melalui pengalaman langsung dan transformatif[1183]. Jalan sufistik, dengan disiplinnya yang ketat seperti mujahadah (perjuangan spiritual) dan muraqabah (penjagaan hati), memungkinkan pencari (salik) untuk menyucikan jiwanya dari kotoran duniawi, sehingga kalbunya yang telah bersih dapat menjadi cermin yang memantulkan cahaya Ilahi (tajalli). Dalam keadaan inilah, pengetahuan tentang ruh yang dalam sebuah hadits qudsi digambarkan sebagai "amar Rabbi" (urusan Tuhanku)[1184] dapat diresapi bukan sebagai konsep abstrak, melainkan sebagai realitas yang hidup dan dialami. Pengalaman inilah yang kemudian memberikan kepastian yang tak terbantahkan yang melampaui

segala bentuk pengetahuan diskursif. Integrasi yang dibangun Al-Ghazali bukanlah penjumlahan mekanis, melainkan sebuah hierarki epistemik yang organik. Teologi berfungsi sebagai fondasi, filsafat (logika) sebagai kerangka bangunan, dan tasawuf sebagai puncak di mana kebenaran itu dialami dan diwujudkan. Sintesis brilian ini berhasil menjembatani dikotomi antara syariat (hukum lahir) dan hakikat (realitas batin), antara akal dan wahyu, serta antara ilmu dan pengalaman[1185]. Warisan pemikiran inilah yang tidak hanya memengaruhi jalannya pemikiran Islam pasca-Ghazali, membentuk tradisi pendidikan di pesantren dan madrasah, tetapi juga menawarkan sebuah model dialog yang sangat relevan hingga hari ini bagi pertemuan antara ilmu pengetahuan, agama, dan spiritualitas dalam memahami misteri terdalam tentang manusia dan ruhnya.

Struktur Batin Manusia menurut Al-Ghazali

Konsep qalb sebagai pusat spiritual manusia

Dalam kosmologi psiko-spiritual Abu Hamid Al-Ghazali, konsep qalb (قلب) menempati posisi sentral dan transendental yang jauh melampaui sekadar konotasi biologis atau emosionalnya yang bersifat profan. Bagi Al-Ghazali, qalb merupakan organ persepsi metafisik (latīfah rūḥāniyyah) yang menjadi inti dan esensi dari manusia, suatu subtansi rohani (jawhar rūḥānī) yang menjadi medium pengetahuan sejati dan pengenalan (maʿrifah) terhadap Tuhan[1186]. Ia adalah cermin Ilahi (mir'āt al-Ḥaqq) yang, ketika disucikan dari karat dunia material, mampu memantulkan cahaya

kebenaran transenden[1187]. Qalb bukan sekadar lokus geografis bagi emosi, melainkan adalah pusat kedaulatan spiritual yang darinya memancar seluruh aktivitas kognitif, volisional, dan moral manusia, berfungsi layaknya seorang raja yang mengatur dan mengendalikan seluruh "pasukan" fakultas jiwa (quwā al-nafs) yang lain[1188].

Fungsi epistemologis qalb ini bersifat integral dan fundamental. Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, menegaskan bahwa qalb adalah organ untuk memahami (mufhim) dan mengenal Tuhan, serta merupakan wadah bagi ilmu (ʿilm) dan keyakinan (yaqīn)[1189]. Pengetahuan yang diperoleh melalui qalb ini bersifat langsung, intuitif, dan dahsyat (ḍarūrī wa dhawqī), berbeda secara kualitatif dengan pengetahuan yang diindera atau yang diperoleh melalui penalaran deduktif semata. Pengetahuan jenis inilah yang dalam terminologi sufi disebut sebagai mukāshafah (penyingkapan) dan merupakan puncak dari perjalanan spiritual seorang salik[1190]. Kapasitas reseptif qalb ini sangat kondisional pada keadaan dan kesehatannya. Sebuah qalb yang sehat (qalbun salīm) yang selamat pada Hari Kiamat sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an (QS. Asy-Syu'ara’: 89) adalah yang terbebas dari segala penyakit hati seperti riya’, ujub, dan dengki, sehingga mampu menerima iluminasi (ilhām) dari alam malakūt dengan jernih[1191]. Sebaliknya, qalb yang sakit (qalbun marīḍ), yang terkotori oleh hawa nafsu (hawā) dan keterikatan pada dunia (dunyā), bagaikan cermin yang berkarat; ia menghalangi pantulan cahaya kebenaran, sehingga kebatilan tampak sebagai kebenaran dan vice versa, yang pada akhirnya menyesatkan jalan hidup manusia[1192].

Seluruh proyek epistemologi dan etika Al-Ghazali pada dasarnya adalah sebuah proyek pembersihan (tazkiyat al-qalb) dan penyadaran. Proses pendidikan dan perjalanan spiritual (sulūk) adalah upaya sistematis untuk membersihkan karat (rust) pada cermin hati ini melalui disiplin spiritual (riyāḍah) dan peperangan melawan nafsu rendah (mujāhadah al-nafs)[1193]. Tujuannya adalah untuk memulihkan fungsi qalb sebagai pusat spiritual yang mampu menyaksikan keesaan Tuhan (tawḥīd), yang kemudian memancar ke dalam seluruh perilaku lahiriah (jawāriḥ) seorang individu, mewujud dalam akhlak yang mulia (makārim al-akhlāq). Dalam kerangka ini, qalb benar-benar menjadi mikrokosmos (ʿālam ṣaghīr) yang merefleksikan makrokosmos, tempat pertemuan (maṭlaʿ) antara yang manusiawi dan yang Ilahi, serta landasan ultim bagi seluruh bangunan struktur batin manusia[1194].

Konsep nafs dan dinamika moral manusia

Dalam arsitektur pemikiran Islam, khususnya di ranah etika dan psikologi moral, konsep nafs menempati posisi sentral sebagai poros dinamika perilaku dan spiritualitas manusia. Pemikiran Al-Ghazali tentang nafs tidak hanya sekadar klasifikasi statis, melainkan sebuah peta dinamis yang merekam perjalanan eksistensial manusia dari keadaan potensial menuju aktualisasi diri tertinggi di hadapan Sang Pencipta. Bagi Al-Ghazali, nafs adalah esensi manusia yang kompleks, mengandung dualitas kapasitas untuk jatuh ke dalam jurang kebinatangan atau terangkat ke puncak kemalaikatan.[1195] Konsep ini bukan entitas yang monolitik, melainkan sebuah

spektrum kesadaran yang berkembang, sehingga pemahamannya menjadi kunci untuk mengurai benang kusut perilaku moral manusia.

Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, secara detail mengurai stratifikasi nafs menjadi tiga tingkatan utama yang merepresentasikan evolusi spiritual. Tingkatan terendah adalah al-nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang selalu menyuruh kepada kejahatan), suatu kondisi di mana individu sepenuhnya dikendalikan oleh dorongan hawa nafsu, syahwat, dan impuls-impuls duniawi yang rendah.[1196] Pada tahap ini, rasio menjadi budak nafsu, dan moralitas ditentukan semata oleh kepuasan indrawi dan kepentingan diri yang sempit. Ini adalah keadaan fitrah yang belum tersentuh oleh pendisiplinan diri (riyāḍah) dan pendidikan spiritual (tarbiyyah). Tingkatan berikutnya adalah al-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali diri), yang menandai kebangkitan kesadaran moral. Jiwa ini diliputi konflik batin; ia masih jatuh dalam kesalahan tetapi memiliki kapasitas untuk introspeksi, merasa menyesal, dan mengkritik dirinya sendiri.[1197] Tahap ini merupakan periode kritis pertobatan dan pergumulan, merefleksikan firman Allah dalam Q.S. Al-Qiyāmah: 2, "Dan Aku bersumpah dengan nafs lawwāmah (jiwa yang menyesali diri)." Puncak dari perjalanan ini adalah al-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang), sebuah keadaan ketenangan, kepasrahan, dan kedamaian sejati karena telah selaras dengan kehendak Ilahi.[1198] Jiwa ini telah mencapai maqam ittiḥād al-irādah (penyatuan kehendak) dengan Tuhan, di mana tidak ada lagi konflik karena keinginan pribadi telah tereduksi dan digantikan oleh

kecintaan kepada Yang Maha Tinggi. Dinamika moral manusia, dalam kerangka Al-Ghazali, adalah narasi pergulatan untuk memindahkan pusat gravitasi kesadaran dari ammārah menuju muṭma'innah. Proses transformasi ini tidak terjadi secara otomatis, melainkan memerlukan sebuah disiplin penyucian jiwa yang sistematis, yang dikenal sebagai tazkiyat al-nafs. Tazkiyah adalah proyek seumur hidup yang melibatkan dua aspek fundamental: takhliyah (pengosongan) dan taḥliyah (pengisian).[1199] Takhliyah adalah proses pembersihan jiwa dari sifat-sifat tercela (al-akhlāq al-madhmūmah) seperti sombong (kibr), riya', dengki (ḥasad), dan marah (ghaḍab). Sementara taḥliyah adalah menghiasi jiwa dengan sifat-sifat terpuji (al-akhlāq al-maḥmūdah) seperti sabar, syukur, tawakal, dan ikhlas. Metode untuk mencapai ini adalah melalui latihan spiritual yang berat (mujāhadah), kontemplasi (muraqabah), dan pemeriksaan diri setiap saat (muḥāsabah).[1200] Peran akal ('aql) dalam proses ini adalah sebagai penuntun yang menerangi jalan, sementara wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah) berfungsi sebagai peta dan kompas yang mutlak, menunjukkan mana jalan yang lurus (al-ṣirāṭ al-mustaqīm) dan mana yang sesat.[1201]

Konsep nafs Al-Ghazali menawarkan sebuah psikologi moral yang holistik dan profound. Ia tidak memisahkan antara perilaku lahiriah dan kondisi batiniah, antara etika dan spiritualitas. Teorinya memberikan kerangka yang memadai untuk memahami fluktuasi perilaku manusia mengapa seseorang bisa melakukan kebaikan pada satu saat dan kejahatan di saat lain sebagai manifestasi dari tingkat kesadaran nafs-nya yang sedang berproses. Konsep ini tidak

hanya relevan dalam konteks keagamaan tetapi juga memberikan kontribusi berharga bagi diskusi kontemporer dalam psikologi positif tentang kesejahteraan subjektif (subjective well-being) dan pencapaian potensi diri manusia (self-actualization), dengan menambahkan dimensi transenden yang dalam sebagai tujuan akhirnya.[1202]

Ruh sebagai esensi kehidupan manusia

Dalam arsitektur pemikiran Abu Hamid Al-Ghazali, konsep al-rūḥ (روح) menempati posisi sentral bukan hanya sebagai prinsip animasi biologis, melainkan sebagai realitas metafisik yang menjadi poros integrasi ontologis manusia[1203]. Bagi Al-Ghazali, ruh merupakan substansi immaterial (jawhar rūḥānī), suatu entitas yang halus (laṭīfah) yang dihembuskan (nafakha) langsung oleh Tuhan ke dalam jasad manusia, sehingga memberinya kehidupan, kesadaran, dan kapasitas untuk mengenal Penciptanya[1204]. Dalam kerangka ini, ruh berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan alam material (‘ālam al-mulk) dengan alam malakut (‘ālam al-malakūt), menjadikan manusia sebagai mikrokosmos yang merefleksikan makrokosmos[1205]. Tanpa intervensi ilahiah ini, tubuh manusia hanyalah sekumpulan organ yang potensial, ibarat mesin yang tanpa sumber energi; ia eksis secara fisikal namun tidak memiliki teleologi atau kehendak intrinsik[1206].

Al-Ghazali dengan cermat membedakan antara rūḥ sebagai esensi ilahiah dan nafs sebagai entitas psiko-spiritual yang menjadi medan pertarungan antara kecenderungan kebinatangan

(bahīmiyyah) dan kemalaikatan (malakiyyah)[1207]. Ruh dalam pengertiannya yang paling murni adalah cahaya ilahi (nūr ilāhī) yang menjadi sumber kesadaran spiritual (yaqẓah rūḥiyyah) dan moralitas. Melalui ruh inilah manusia dianugerahi ‘aql (akal) yang bukan sekedar instrumen rasio-logis, melainkan fakultas untuk membedakan yang hak dan batil, serta qalb (hati) sebagai locus of divine experience, tempat Tuhan memantulkan cahaya pengetahuan-Nya (ma‘rifah)[1208]. Inilah yang membentuk diferensia spesifik manusia (al-farq al-jawharī); sementara hewan memiliki jiwa (nafs) yang menggerakkan insting, hanya manusia yang memiliki ruh yang memungkinkannya untuk melakukan transendensi diri menuju asal-usulnya yang ilahi[1209].

Proses penyucian ruh (tazkiyat al-rūḥ) merupakan tema yang menjiwai seluruh proyek epistemologi Al-Ghazali. Menurutnya, ruh yang suci yang telah dibersihkan dari kotoran hawa nafsu dan penyakit hati akan mampu menangkap kebenaran sebagaimana cermin yang jernih memantulkan cahaya[1210]. Ruh seperti ini akan memimpin individu menuju kebijaksanaan (ḥikmah), yang bukan sekadar pengetahuan akumulatif tetapi kebenaran yang hidup dan termanifestasi dalam tindakan etis dan spiritual[1211]. Kebersihan ruh ini merupakan prasyarat bagi tercapainya kebahagiaan sejati (sa‘ādah) di akhirat, karena hanya ruh yang telah tersucikanlah yang akan mampu bertemu (liqā’) dengan Tuhan, sementara ruh yang terbelenggu oleh materi akan mengalami keterasingan dari sumbernya[1212]. Pemahaman tentang ruh bukanlah usaha teoretis semata, tetapi sebuah perjalanan eksistensial yang mengharuskan

disiplin spiritual (riyāḍah) dan pewujudan (taḥqīq) pengetahuan tersebut dalam setiap lapisan kehidupan[1213].

Ruh sebagai unsur yang berasal dari Tuhan

Dalam wacana filosofis-teologis Islam, konsep al-rūḥ (ruh) menempati posisi sentral sekaligus misterius, merupakan nexus yang menghubungkan dimensi material manusia (al-jism) dengan hakikat ketuhanannya (al-amr al-ilāhī.[1214] Perspektif Imam Al-Ghazali, sebagaimana dielaborasi secara mendalam dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menawarkan pemahaman yang sophisticated tentang ruh sebagai entitas transenden yang sepenuhnya berasal dari (min amri rabbī) dan merupakan manifestasi langsung dari rahasia ilahiah (sirr ilāhī).[1215] Ia berargumen bahwa upaya untuk mengkarakterisasi ruh semata-mata melalui instrumentasi akal manusia yang terbatas adalah sebuah kesia-siaan epistemologis, sebab ruh pada hakikatnya adalah bagian dari "perintah Tuhan" (amr Allāh), sebuah domain yang melampaui kapasitas persepsi indrawi dan rasio manusia.[1216] Posisi ini berakar kuat pada wahyu, khususnya dalam Surah Al-Isrā' (17:85), yang secara tegas menyatakan, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku (min amri rabbī), dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini, menurut para mufassir klasik seperti Al-Qurṭubī, menegaskan batasan epistemik yang intrinsik dalam diri manusia, sekaligus menempatkan ruh sebagai realitas meta-fisik yang sumber, sifat, dan esensinya adalah prerogatif ilahiah

semata.[1217] Al-Ghazali melihat ruh bukan sebagai entitas yang berevolusi dari materialitas, melainkan sebagai suatu ciptaan yang di-ilham-kan (nafakha fīhi min rūḥihi) ke dalam bentuk manusia yang telah disempurnakan.[1218] Proses ini, sebagaimana diisyaratkan dalam Surah Al-Ḥijr (15:29) dan Ṣād (38:72), menandai momen pemberian kehidupan, kesadaran, dan potensi spiritual (quwwah rūḥāniyyah) kepada suatu entitas yang sebelumnya statis dan inert.[1219] Dalam kerangka pemikiran Ghazalian, ruh inilah yang menjadi prinsip kehidupan (ka'l-hayāh) dan substansi penggerak kesadaran diri (al-dhāt al-mudrika), yang mengkonfigurasi tubuh fisik menjadi suatu person yang utuh, bernalar, dan memiliki agensi.[1220]

Al-Ghazali, dengan pendekatannya yang khas yang memadukan logika filosofis, kedalaman spiritual, dan kesetiaan pada doktrin orthodox, membedakan antara al-rūḥ sebagai entitas immaterial yang kekal (jauhar rūḥānī khālid) dan al-nafs sebagai aspek psiko-spiritual yang berinteraksi dengan tubuh dan hawa nafsu.[1221] Ruh, dalam kapasitasnya sebagai substansi ilahiah (jauhar ilāhī), bersifat abadi dan akan kembali kepada Tuhan setelah kematian jasmani, suatu keyakinan yang konsisten dengan doktrin eskatologi Islam tentang kehidupan setelah kematian (al-ḥayāh al-ukhrā).[1222] Kekekalan ini menunjukkan bahwa nilai ultimate manusia tidak terletak pada kesementaraan wujud fisiknya, melainkan pada substansi ruhnya yang berasal dari dan dirindukan oleh Sang Pencipta. Pemahaman tentang ruh sebagai anugerah dan rahasia ilahiah bukan hanya membentuk ontologi manusia, tetapi juga

memberikan landasan etiko-teologis bagi tujuan akhir kehidupan manusia: pengenalan (ma'rifah) dan pendekatan diri (taqarrub) kepada Sumber dari mana ia berasal.[1223]

Hubungan ruh dengan kesadaran spiritual

Dalam arsitektur metafisika Islam, konsep ruh menempati posisi sentral sebagai nadi kehidupan transenden manusia, berfungsi tidak hanya sebagai prinsip vitalitas biologis tetapi juga sebagai asas kesadaran spiritual yang memungkinkan hubungan antara insan dan Al-Haqq. Berbeda dengan paradigma materialis yang cenderung mengurangi kesadaran pada aktivitas neurologis semata, pendekatan Islam memposisikan ruh sebagai entitas ontologis yang transenden, menjadi locus utama dari pengalaman spiritual (dhawq), intuisi ilahiah (kasyf), dan pencapaian ma'rifat[1224]. Dalam konteks ini, kesadaran spiritual tidak dapat dipahami secara memadai tanpa merujuk pada dinamika internal ruh sebagai substansi yang diciptakan dari "nafkh al-rahman" (hembusan Allah), yang menjadikannya pembawa cahaya ketuhanan (nūraniyya) dalam diri manusia[1225]. Relasi antara ruh dan kesadaran spiritual, Bukanlah hubungan fungsional sesaat, melainkan struktur eksistensial yang inheren dalam kodrat fitrah manusia (al-fithra al-ilāhiyya), sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-A'raf (7): 172, yang merujuk pada perjanjian primordial (mithāq) antara Allah dan ruh-ruh manusia[1226].

Dalam pandangan tasawuf filosofis, ruh berfungsi sebagai organon metafisis yang memungkinkan manusia mengakses realitas transenden di luar domain empiris dan rasional instrumental. Al-

Ghazali, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menyatakan bahwa ruh merupakan mi'raj al-mu'min tangga spiritual orang beriman yang memungkinkan pendakian ontologis dari alam material menuju alam malakut dan jabarut[1227]. Proses ini hanya mungkin terjadi ketika ruh dibersihkan dari kotoran nafsu ammarah dan dipulihkan ke fitrahnya yang cermin. Dalam konteks ini, penyucian ruh (tazkiyat al-nafs) bukanlah metafora psikologis semata, tetapi transfigurasi ontologis yang mengubah kualitas eksistensial manusia sehingga mampu merasakan kehadiran Tuhan (ḥuḍūr ilāhī). Kesadaran spiritual, Bukan hasil dari akumulasi pengetahuan, melainkan buah dari pengalaman epistimik transenden yang hanya dapat diakses melalui transformasi ruh[1228]. Al-Suhrawardi, dengan epistemologi ishrāqī-nya, menegaskan bahwa cahaya ilmu (al-nūr al-'ilmi) tidak berasal dari akal diskursif, melainkan dari cahaya ruhani yang menyala saat hati (qalb) dibersihkan dari "karat" dosa dan kesia-siaan[1229].

Kritik epistemologis terhadap rasionalisme modern memperkuat posisi ini. Jika Descartes meletakkan dasar pengetahuan pada cogito ergo sum akal yang berpikir tradisi Islam menawarkan alternatif yang lebih mendalam: 'abdu wa a'lamu annanī 'abd hamba dan aku tahu bahwa aku hamba[1230]. Kesadaran spiritual dalam Islam bukan sekadar refleksi kritis, tetapi pengenalan eksistensial yang lahir dari relasi asimetris antara hamba dan Tuhan. Fenomena seperti wajd, ḥāl, dan ma'rifa yang tidak dapat direduksi ke dalam bahasa proposisional adalah manifestasi langsung dari aktivitas ruh yang telah mencapai titik kepekaan spiritual maksimal[1231]. Di sini, ruh beroperasi sebagai sensor metafisis, menangkap vibrasi kehadiran

ilahiah yang tak terjangkau oleh panca indera atau logika deduktif. Martin Lings, dalam karyanya Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources, menunjukkan bahwa pengalaman ruhani Nabi Muhammad SAW selama Isra' Mi'raj merupakan paradigma tertinggi dari kesadaran ruhani yang dipulihkan ke kondisi primordialnya sebuah perjalanan yang bukan sekadar peristiwa fisik, melainkan transformasi totalitas ruh[1232].

Dalam perspektif Ibn 'Arabi, ruh individu merupakan cermin mikrokosmos dari al-Rūḥ al-Kullī (Ruh Universal), yang merupakan perwujudan langsung dari sifat-sifat ilahiah dalam realitas[1233]. Dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam, ia menyatakan bahwa manusia sempurna (al-insān al-kāmil) adalah medium di mana ruh individu menyatu dengan ruh universal, sehingga memungkinkan munculnya kesadaran kosmik yang melampaui dikotomi subjek-objek[1234]. Dalam kerangka ini, kesadaran spiritual bukan sekadar kontemplasi pasif, melainkan partisipasi aktif dalam drama wahdah al-wujūd (kesatuan wujud), di mana ruh menjadi agen pertama yang merasakan dan merefleksikan keindahan ilahiah[1235]. Pemikiran ini selaras dengan QS. al-Shams (91): 7–8: "Dan jiwa serta penyempurnaannya, serta diilhamkannya terhadap jalan yang durhaka dan yang bertakwa," yang menunjukkan bahwa ruh memiliki potensi moral dan spiritual yang harus dikembangkan melalui latihan spiritual yang disengaja[1236]. Perlu dicatat bahwa penyucian ruh tidak berarti penyangkalan terhadap dunia atau rasionalitas, melainkan reorientasi dan rediscoveri terhadap fungsi sejati akal dan indera sebagai alat bantu, bukan tujuan utama. Al-Ghazali, yang pernah mengalami krisis epistemologis setelah

mendalami filsafat dan teologi, akhirnya menyimpulkan bahwa kebenaran tertinggi tidak diperoleh melalui silogisme, tetapi melalui pencerahan ruhani yang lahir dari ibadah, dzikir, dan mujahadah[1237]. Dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl, ia menulis: "Ilmu yang membimbing ke surga adalah ilmu yang dihidupkan oleh hati, bukan yang dihafal oleh lidah"[1238]. Maka, pendidikan spiritual dalam tradisi Islam adalah proses tajdīd al-ruḥ pembaharuan ruh yang memungkinkan kesadaran manusia terus-menerus tumbuh menuju realitas hakiki[1239].

Hubungan antara ruh dan kesadaran spiritual dalam Islam bukan sekadar asosiasi abstrak, melainkan struktur eksistensial dan epistemologis yang membentuk jantung pengalaman religius. Ruh adalah medium, subjek, dan objek dari kesadaran spiritual ia yang merasakan, yang dicucikan, dan yang pada akhirnya menjadi cermin bagi kehadiran Tuhan. Dalam dunia kontemporer yang dilanda krisis makna dan alienasi spiritual, pemahaman tentang ruh sebagai jantung kesadaran memberikan alternatif epistemologis dan eksistensial yang mendesak: manusia bukan sekadar homo sapiens atau homo faber, tetapi homo spiritualis makhluk yang eksistensinya hanya terpenuhi ketika ruhnya bertemu dengan Rabbnya.

Ruh sebagai sumber kesucian manusia

Bagi Abu Hamid Al-Ghazali, sosok yang menghidupkan kembali ilmu-ilmu keislaman pada abad ke-5 H/11 M, konsep al-ruh (روح) tidak sekadar menempati posisi sebagai entitas immaterial pemberi kehidupan, melainkan merupakan asal-usul metafisis dari kesucian dan potensi ketakwaan manusia[1240]. Dalam konstruksi

epistemologinya, terutama seperti yang diuraikan secara monumental dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, ruh dipahami sebagai substansi mulia (jawhar syarīf) yang bersifat ketuhanan (rabbāniyyah), yang menjadi medium pengetahuan dan pendakian spiritual manusia menuju Penciptanya[1241]. Menjadikan ruh sebagai pusat gravitasi kehidupan bukannya jasmani atau hawa nafsu bermakna mengaktifkan prinsip ilahiah yang inheren dalam diri manusia, yang dengannya kesucian batin (ṭahārah al-bāṭin) dan kedekatan (qurb) dengan Allah dapat direalisasikan.

Proses aktualisasi potensi kesucian ruh ini memerlukan disiplin spiritual yang intensif dan berkelanjutan. Al-Ghazali mensistematiskan proses ini melalui dua pendekatan utama: tazkiyat al-nafs (تزكية النفس), penyucian jiwa, dan tahajjud (تهجد), ibadah malam. Tazkiyah, yang akar katanya terambil dari firman Allah dalam Surat Asy-Syams: 9, "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (dzakkāhā)", merupakan sebuah metode komprehensif untuk memurnikan jiwa dari segala sifat tercela (al-akhlāq al-madzmūmah) seperti dengki, sombong, dan riya'[1242]. Melalui praktik mujāhadah dan riyāḍah, yaitu perlawanan keras terhadap kecenderungan jasmani yang rendah dan latihan spiritual yang ketat, manusia secara bertahap membersihkan cermin hatinya (mir'āh al-qalb) dari karat dosa dan kelalaian[1243]. Sementara itu, tahajjud berperan sebagai momen privat dan intim untuk merengkuh keheningan, menjalin komunikasi transendental dengan Allah, serta mengisi ulang kekuatan ruhani. Dalam kesunyian malam, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Quran Surat Al-Muzzammil: 6,

hati dan akal mencapai tingkat konsentrasi dan kejernihan tertinggi untuk melakukan kontemplasi (tafakkur) dan introspeksi (muḥāsabah)[1244]. Sinergi antara tazkiyah yang bersifat behavioral dan tahajjud yang bersifat devosional inilah yang memungkinkan ruh, sebagai sumber kesucian, memancarkan cahayanya ke seluruh dimensi kehidupan manusia.

Dampak dari penyucian ruh ini bersifat holistik, merambah tidak hanya aspek transendental-spiritual namun juga sosio-ethical. Menurut Al-Ghazali, seorang yang berhasil menyucikan ruhnya tidak akan hanya mencapai maqam 'ubūdiyyah (penghambaan) yang paripurna, tetapi juga secara otomatis terinternalisasi dalam dirinya nilai-nilai moral universal seperti kejujuran, amanah, kasih sayang, dan keadilan[1245]. Kesucian batin yang terpancar menjadi etika sosial ini merupakan buah dari apa yang ia sebut sebagai ḥikmah (kebijaksanaan) sebuah ilmu yang hidup dalam hati dan terwujud dalam perbuatan. Kesadaran akan tanggung jawab sosial bukanlah beban eksternal, melainkan manifestasi alami dari jiwa yang telah mencapai kedamaian (nafs al-muṭma'innah) dan telah diridhai oleh Allah untuk kembali kepada-Nya, sebagaimana termaktub dalam Surat Al-Fajr: 27-30[1246]. Dengan kata lain, moralitas dalam pandangan Al-Ghazali adalah eksternalisasi dari kondisi internal ruh yang suci; ia adalah buah yang ranum dari pohon iman yang ditanam dengan benih kesucian dan disirami dengan air ibadah dan kontemplasi.

Narasi Al-Ghazali tentang ruh sebagai sumber kesucian manusia menawarkan sebuah paradigma teo-filosofis yang mendalam. Ia

tidak hanya memetakan jalan kembali menuju Tuhan, tetapi juga memberikan kerangka ontologis yang menjelaskan mengapai kesalehan individual harus berbuah pada kebaikan dan kedamaian kolektif. Dalam dunia modern yang kerap mengalami disorientasi nilai, gagasan ini tetap relevan sebagai penanda bahwa pencarian kesucian dan makna hidup harus bermuara pada titik yang sama: pengenalan akan diri (ma'rifat al-nafs) yang hakiki, yang pada akhirnya merupakan pintu gerbang menuju pengenalan akan Tuhan (ma'rifat Allāh)[1247].

Penyucian Ruh dalam Perspektif Al-Ghazali

Tazkiyat al-nafs sebagai jalan spiritual

Dalam kosmologi epistemologi Al-Ghazali, penyelamatan manusia dari jurang kebinasaan terletak pada upaya penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), sebuah disiplin spiritual yang menjadi poros utama pemikiran sufistiknya. Konsep ini jauh melampaui pencapaian moralitas sosial yang dangkal; ia merupakan sebuah proyek ontologis yang berpretensi untuk mengembalikan jiwa manusia (nafs) kepada keadaan primordialnya yang suci (fitrah), sehingga mampu menjadi cermin yang memantulkan cahaya Ilahi dan menerima limpahan pengetahuan laduni ('ilm al-ladunni)[1248]. Proses ini pada hakikatnya adalah perjalanan panjang (suluk) dari keadaan jiwa yang dihantui oleh tipu daya dunia (al-dunya) menuju keadaan jiwa yang tenang dan damai bersama Sang Pencipta (al-nafs al-muthma'innah)[1249]. Jalan spiritual (tariqah) menuju penyucian ini, menurut Al-Ghazali, bukanlah jalan yang pasif, melainkan

memerlukan perjuangan keras dan penuh kesadaran (mujahadah) melawan hawa nafsu (muhakamat al-nafs), yang ia sebut sebagai "musuh terbesar yang kau bawa dalam dirimu sendiri"[1250]. Metodologinya bersifat komprehensif, menyinergikan aspek eksoterik (zahir) dan esoterik (batin). Ibadah-ibadah formal seperti shalat dan puasa tidak dilihat semata sebagai kewajiban ritual, tetapi sebagai latihan spiritual (riyadah) yang berfungsi untuk melemahkan cengkeraman nafsu kebinatangan (al-shahwah) dan amarah (al-ghadab) pada diri manusia[1251]. Melalui disiplin ritual ini, jiwa secara bertahap dibebaskan dari belenggu materialitas.

Pada tataran yang lebih dalam, praktik-praktik seperti dzikir (penyebutan nama Allah yang berkelanjutan) dan tahajjud (shalat malam) berperan sebagai instrumentum untuk mencapai keadaan kontemplatif yang mendalam. Dzikir, dalam pandangan Al-Ghazali, berfungsi sebagai pembersih karat hati (qalb), yang merupakan pusat spiritual dan intelektual manusia. Hati yang telah terkotori oleh kelalaian (ghaflah) mustahil dapat mengenal Allah (ma'rifah)[1252]. Dzikir yang konsisten dan khusyuk dimaksudkan untuk mengosongkan pikiran dari segala sesuatu selain Allah, memusatkan kesadaran secara total kepada-Nya, sehingga terjadi penyinaran (tajalli) pada kalbu[1253]. Sementara itu, tahajjud memanfaatkan kesunyian dan kegelapan malam saat hiruk-pikuk dunia mereda sebagai momen ideal untuk introspeksi (muhasabah), kontemplasi (tafakkur), dan komunikasi yang paling intim dengan Tuhan. Dalam kesendirian itulah jiwa melakukan dialog transendental dan memperkuat ketahanan spiritualnya[1254].

Puncak dari proses tazkiyat al-nafs ini adalah tercapainya ihsan untuk menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, dan jika tidak mampu, maka yakin bahwa Dia melihat kita. Keadaan ini menandai transformasi radikal dari seorang hamba yang teralienasi menjadi seorang hamba yang menyadari kehadiran Ilahi yang konstan dalam setiap aspek kehidupannya[1255]. Bagi Al-Ghazali, penyucian ruh bukanlah tujuan akhir yang berdiri sendiri, melainkan sarana fundamental yang membuka pintu bagi pengetahuan sejati, kebahagiaan abadi (sa'adah), dan kedekatan (qurb) dengan Allah SWT[1256].

Tahapan penyucian jiwa

Pemikiran Al-Ghazali mengenai penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) merupakan sebuah arsitektur spiritual yang sistematis dan profund, yang berakar dari sintesis epistemologis antara doktrin-doktrin Islam ortodoks dengan pengalaman mistis yang terdalam. Konsep ini tidak sekadar berupa serangkaian ritual asketis, melainkan suatu perjalanan transformatif yang bertujuan untuk mengembalikan jiwa manusia kepada kondisi fitrah-nya yang primordial, keadaan suci di mana ia selaras sepenuhnya dengan Kehendak Ilahi[1257]. Dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali memetakan perjalanan ini melalui tahapan-tahapan yang bersifat organik dan kumulatif, di mana setiap tahap menjadi prasyarat fundamental bagi tahap berikutnya, membentuk sebuah tangga spiritual (mi'rāj) menuju penyempurnaan insani (al-insān al-kāmil)[1258].

Tahap permulaan dan yang paling fundamental dalam proses tazkiyah ini adalah peperangan terhadap nafsu (mujāhadat al-nafs) atau apa yang sering dirujuk sebagai jiwa yang cenderung pada keburukan (al-nafs al-ammārah bi al-sū')[1259]. Al-Ghazali, dengan pemahaman psikologi moral yang sangat mendalam, memandang nafsu bukan sebagai musuh yang harus dimusnahkan secara mutlak, melainkan sebagai kekuatan hewani yang perlu dijinakkan, dikendalikan, dan akhirnya disublimasikan agar dapat dikendarai demi mencapai tujuan-tujuan spiritual[1260]. Proses ini diwujudkan melalui disiplin diri (riyāḍah) yang ketat, yang mencakup pengendalian syahwat perut dan kemaluan (puasa dan menjaga pandangan), pengendalian lidah, serta pengurangan ketergantungan yang berlebihan pada dunia material[1261]. Tahap ini adalah tahap pemurnian negatif (takhalli), yaitu mengosongkan diri dari sifat-sifat yang tercela (al-akhlāq al-madhmūmah) yang mengotori hati[1262]. Keberhasilan dalam tahap ini ditandai dengan transisi keadaan nafs dari al-ammārah bi al-sū' menjadi jiwa yang menyesal (al-nafs al-lawwāmah) dan kemudian jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah), sebuah terminologi yang diambil langsung dari pewahyuan Al-Qur'an[1263].

Setelah jiwa mulai terkendali dari dorongan-dorongan hayawaniyah-nya, tahap berikutnya adalah penguatan dan pencerahan jantung spiritual (qalb). Dalam kosmologi Ghazalian, qalb bukan sekadar organ fisik, melainkan suatu substansi spiritual (lathaṭifah rūḥāniyyah) yang menjadi pusat kesadaran, pengetahuan, dan penerimaan cahaya Ilahi[1264]. Tahap ini adalah

tahap isi positif (taḥalli), yaitu menghiasi diri dengan sifat-sifat yang terpuji (al-akhlāq al-maḥmūdah) seperti ikhlas, tawakal, mahabbah, dan takut kepada Allah[1265]. Penguatan qalb dilakukan melalui ibadah-ibadah yang intensif dan khusyuk, dzikir yang kontinu, serta kontemplasi (tafakkur) terhadap keagungan ciptaan Allah (āfāq) dan kelemahan diri sendiri (anfus)[1266]. Melalui disiplin ini, 'cermin' qalb yang sebelumnya buram akibat karat (ran) dosa dan kelalaian, menjadi terpoles dan mampu memantulkan Nur Ilahi, sehingga memungkinkannya untuk membedakan (tamyīz) antara yang haq dan batil, bukan melalui logika deduktif semata, tetapi melalui sebuah penglihatan batin (baṣīrah) yang langsung dan yakin[1267]. Inilah maqam dimana seseorang mulai mendapatkan ilham (ilhām) dan firasat yang shadiqah (benar) sebagai anugerah dari Allah[1268].

Puncak dari seluruh perjalanan penyucian jiwa ini adalah tahap penyatuan atau kedekatan (muqārabah wa wiṣāl) dengan Tuhan. Penting untuk dicatat bahwa dalam konteks Al-Ghazali yang sangat berhati-hati menjaga ortodoksi 'penyatuan' yang dimaksud bukanlah kesatuan ontologis (ittiḥād atau ḥulūl) dimana individu melebur menjadi Tuhan, sebuah doktrin yang sering dikaitkan dengan beberapa aliran tasawuf falsafi[1269]. Sebaliknya, yang dimaksud Al-Ghazali adalah suatu keadaan penyatuan kehendak (will) dan penglihatan (vision), di mana jiwa yang telah disucikan (al-nafs al-zakiyyah) mencapai maqam ridha dan mahabbah, sehingga tidak ada lagi yang dilihatnya dalam wujud kecuali manifestasi (tajallī) Tuhan[1270]. Ia hidup di dunia namun hatinya selalu terhubung dengan Allah (al-ḥubb al-ilāhī), merasakan kedekatan (qurb) yang

membuat setiap detak jantungnya, setiap nafasnya, dan setiap pandangannya dipandu oleh kesadaran Ilahiyah yang mendalam (murāqabah)[1271]. Inilah keadaan fanā' bukan lenyapnya eksistensi diri, tetapi lenyapnya kesadaran akan diri di hadapan Kesadaran Keberadaan Mutlak Tuhan, yang kemudian diikuti oleh baqā', yaitu kehidupan abadi dalam keadaan yang telah diredhai-Nya[1272]. Tahap final ini adalah perwujudan dari tujuan penciptaan manusia: untuk beribadah dan mengenal (ma'rifah) Allah, sebagaimana terungkap dalam sebuah hadits qudsi, *"Aku adalah Perbendaharaan yang Tersembunyi, Aku ingin dikenal, maka Aku pun menciptakan makhluk*"[1273]. Jiwa yang telah mencapai maqam ini tidak lagi berbicara tentang Tuhan, tetapi berbicara dari Tuhan, sebagai cermin yang memantulkan Sifat-Sifat-Nya di muka bumi[1274].

Transformasi spiritual menuju kesempurnaan manusia

Pemikiran Al-Ghazali mengenai penyucian ruh (tazkiyat al-nafs) bukan sekadar sebuah prosedur asketis, melainkan merupakan suatu ontologi transformatif yang berporos pada rekonfigurasi total kesadaran manusia. Proses ini bertujuan untuk mengaktualisasikan potensi manusia tertinggi (al-insan al-kamil) dengan mentransendensi alam indrawi (alam al-mulk) menuju alam malakut, di mana jiwa (al-nafs) menyelaraskan diri dengan ruh yang bersifat ketuhanan (al-ruh al-rabbani)[1275]. Tujuan akhirnya bukanlah pelarian dari dunia, melainkan pemulihan orientasi eksistensial yang hakiki, di mana dunia dipahami sebagai medan uji (dar al-imtihan)

dan sekaligus jalan (sabil) menuju pengenalan (ma'rifah) dan kedekatan (qurb) dengan Sang Pencipta[1276].

Tahap awal transformasi ini bersifat katartik suatu pemurnian radikal melalui disiplin spiritual (riyadhah al-nafs) yang bertujuan untuk membebaskan hati (qalb) dari segala penghalang (hijab) yang menyelimutinya[1277]. Penghalang-penghalang ini, yang dalam terminologi Ghazalian sering disebut sebagai penyakit hati (amradh al-qulub) seperti riya', ujub, hasad, dan cinta dunia (hubb al-dunya) mengaburkan kemampuan qalb sebagai organ persepsi spiritual (basirah) untuk menangkap cahaya kebenaran (nur al-haqq)[1278]. Proses pemurnian ini bersifat dualistik: negasi (nafy) terhadap sifat-sifat tercela (al-akhlaq al-madhmumah) melalui muhasabah (introspeksi) dan muraqabah (perasaan selalu diawasi Tuhan), dan afirmasi (ithbat) terhadap sifat-sifat terpuji (al-akhlaq al-mahmudah) seperti ikhlas, tawakkal, dan mahabbah[1279]. Inilah yang dalam kerangka tasawuf filosofis Al-Ghazali merupakan pra-syarat epistemologis; hanya qalb yang telah tersucikan yang mampu menampung ilmu laduni (pengetahuan ilahiah) dan mencapai tingkat keyakinan (yaqin) yang hakiki[1280].

Tahap selanjutnya adalah tahap iluminatif pencerahan jiwa melalui cahaya Ilahi. Setelah hijab-hijab tercabut, qalb menjadi cermin yang jernih (mir'ah safiyah) yang siap memantulkan cahaya kebenaran dari Tuhan[1281]. Pada tahap inilah terjadi transformasi kognitif dan epistemologis yang mendalam. Pengetahuan bukan lagi produk deduksi rasional semata (al-'aql al-juz'i), melainkan menjadi hasil penyinaran (ishraq) dan pewahyuan (ilham) yang langsung

kepada qalb[1282]. Akal partikular ini kemudian disubordinasi di bawah otoritas "akal universal" (al-'aql al-kulli) atau ruh, yang berfungsi sebagai penerima dan penafsir wahyu[1283]. Inilah puncak dari ma'rifah: suatu pengetahuan intuitif-transendental yang mengantar pada kebijaksanaan (al-hikmah) sejati, di mana pengetahuan tentang Tuhan tidak lagi bersifat diskursif melainkan experiential (dzawq) dan menyeluruh[1284]. Al-Qur'an menyiratkan proses ini dalam Surah Al-Hadid ayat 16: "Belumkah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman untuk tunduk hati mereka mengingat Allah dan kepada kebenaran yang telah turun (kepada mereka)..."[1285], yang menekankan kondisi hati yang khusyu' dan terbuka sebagai prasyarat untuk menerima kebenaran.

Akhirnya, transformasi tersebut mencapai klimaksnya dalam tahap unifikasi sebuah keadaan dimana jiwa yang telah tersucikan (al-nafs al-mutma'innah) menemukan ketenangan dan kedamaian abadi dalam hubungannya dengan Tuhan[1286]. Ini adalah realisasi dari panggilan Ilahi, "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya." (QS. Al-Fajr: 27-28)[1287]. Kesempurnaan manusia (kamal al-insan) terwujud bukan dalam kapasitasnya untuk menguasai alam, melainkan dalam kemampuannya untuk merefleksikan sifat-sifat Ilahi (al-takhallaq bi akhlaq Allah) dalam batas-batas kemanusiaannya[1288]. Keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan, dan keindahan yang ditampilkan oleh individu yang telah mencapai ma'rifah adalah manifestasi dari Asmaul Husna dalam tingkah laku manusiawi[1289]. Proses penyucian ruh menurut Al-Ghazali pada hakikatnya adalah sebuah perjalanan

pulang (al-awdah ila al-bait) sebuah reintegrasi spiritual yang mengembalikan manusia kepada fitrah primordialnya (fitrah Allah) dan menyadari tujuan penciptaannya: untuk beribadah dan menjadi khalifah Tuhan di muka bumi dengan penuh kesadaran dan ketundukan[1290].

Konsep Jiwa menurut Ibn Sina

Dalam sejarah filsafat Islam, Ibn Sina (980–1037 M), dikenal dalam dunia Barat sebagai Avicenna, menempati posisi sentral sebagai salah satu tokoh yang paling sistematis dalam merumuskan teori jiwa (nafs) dengan pendekatan yang menghimpun rasionalitas peripatetik, intuisi mistik, dan fondasi teologis. Pemikirannya tentang jiwa tidak dapat dipahami secara parsial, karena terjalin dalam kerangka epistemologis, psikologis, dan metafisis yang saling mengisi. Bagi Ibn Sina, jiwa bukan sekadar fungsi biologis atau manifestasi neurologis, melainkan entitas realitas yang otonom, transenden, dan memiliki struktur hierarkis yang mencerminkan susunan kosmos secara keseluruhan. Jiwa, dalam pandangannya, adalah substansi yang tidak mungkin dijelaskan hanya melalui tubuh, sebagaimana cahaya matahari tidak dapat direduksi ke dalam bentuk cermin yang memantulkannya [1291].

Ibn Sina mengembangkan teori jiwa melalui pendekatan dualisme substansial jiwa dan tubuh adalah dua entitas berbeda secara kategori; jiwa bersifat immateriil, abadi, dan mandiri, sedangkan tubuh bersifat material, temporal, dan bergantung. Pendekatan ini ia perluas melalui eksperimen pemikiran yang

terkenal, yaitu homo suspendus atau "manusia yang digantung di udara". Dalam eksperimen ini, Ibn Sina membayangkan seseorang yang diciptakan secara sempurna dalam keadaan tergantung di udara tanpa menyentuh apapun, tanpa indera bekerja, namun tetap menyadari eksistensinya. Melalui pengandaian ini, ia ingin membuktikan bahwa kesadaran diri (shu‘ur al-dhat) tidak bergantung pada tubuh atau panca indera, melainkan merupakan ciri khas substantif jiwa yang independen [1292]. Argumen ini menjadi landasan metafisis bagi eksistensi jiwa sebagai substansi yang tidak terurai secara fisikal, sekaligus menegaskan superioritas jiwa atas tubuh dalam hierarki realitas.

Struktur jiwa menurut Ibn Sina dibagi ke dalam tiga fungsi utama: vegetatif, sensitif, dan rasional. Fungsi vegetatif meliputi proses biologis dasar seperti nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi yang dimiliki oleh tumbuhan dan manusia. Fungsi sensitif mencakup persepsi, gerak, dan keinginan yang dimiliki oleh hewan dan manusia. Fungsi yang membedakan manusia secara eksistensial adalah jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah), yang mampu berpikir abstrak, menalar, dan menjangkau realitas metafisis. Jiwa rasional ini, bagi Ibn Sina, bukan hanya kapasitas kognitif, melainkan entitas yang berkembang melalui proses aktualisasi dari potensi intelektual menuju intelek aktif (al-‘aql al-fa‘‘āl), sebuah prinsip kosmik yang menjembatani antara dunia material dan dunia immateriil [1293]. Intelek pasif (al-‘aql bi al-quwwah), yang masih dalam bentuk potensi, secara bertahap dapat menjadi intelek tersusun (al-‘aql bi al-fi‘l), lalu intelek terdapat-dalam-aktualitas (al-‘aql al-mustafād),

dan akhirnya menyatu dengan intelek aktif dalam bentuk intelek yang dibajak (al-‘aql al-mustaf‘ad), yakni saat jiwa manusia mencapai puncak kesadaran dengan menyatu dengan realitas ilahi yang transenden [1294].

Proses aktualisasi ini tidak bersifat mekanistik, tetapi spiritual dan etis. Ibn Sina menekankan bahwa keberhasilan jiwa dalam mencapai perwujudan tertingginya tidak hanya bergantung pada kemampuan kognitif, tetapi juga pada pembersihan jiwa dari hawa nafsu dan penyakit moral. Jiwa, dalam pengertian Ibn Sina, adalah ladang tempat benih kebajikan dan kejahatan ditanam. Ia menyatakan bahwa kebahagiaan sejati (al-sa‘ādah al-haqīqiyyah) bukanlah kenikmatan duniawi, melainkan pencapaian jiwa dalam menyatu dengan realitas yang kekal yakni Tuhan. Sebagaimana Allah adalah al-Nūr al-Muqaddas (Cahaya Yang Suci), maka jiwa yang sempurna adalah jiwa yang tercerahkan oleh cahaya ilmu dan kebenaran [1295]. Di sini, Ibn Sina menunjukkan konvergensi antara filsafat dan mistisisme, mengingat proses ini menyerupai perjalanan sufi menuju maqam fanā’ dan baqā’ penghapusan diri dalam Tuhan dan keberadaan kembali dalam kehendak ilahi.

Pandangan Ibn Sina tentang jiwa juga memiliki relevansi teologis yang mendalam. Dalam Al-Qur’an, terdapat banyak ayat yang menggambarkan jiwa sebagai entitas yang bertanggung jawab secara moral, seperti firman Allah: "Dan jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya" (QS. Asy-Syams: 7–8). Ayat ini menegaskan bahwa jiwa memiliki potensi dua arah: menuju

degradasi moral atau menuju kesucian. Ibn Sina membaca ayat ini secara filosofis sebagai pembenaran atas struktur hierarkis jiwa dan kemampuannya untuk memilih antara akal dan hawa nafsu. Ia merujuk hadis Nabi Muhammad : "Sesungguhnya di dalam jasad ada segumpal daging; apabila ia baik, maka baiklah seluruh jasad; dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati." (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam interpretasinya, "hati" bukan sekadar organ fisiologis, melainkan pusat spiritual dan kognitif jiwa lokus penyatuan antara intelek, moral, dan ketuhanan [1296].

Dalam konteks epistemologi, Ibn Sina menegaskan bahwa pengetahuan bukan hasil imprints indrawi semata, melainkan proses iluminatif yang melibatkan sirkulasi antara indera, akal, dan intelek aktif. Ia mengembangkan teori an-nafsil qābilah li al-'ilm (jiwa yang menerima ilmu) yang menggambarkan bagaimana jiwa manusia, seperti tablet kosong, dibentuk oleh gambaran inderawi (al-suwar al-hissiyyah), yang kemudian diolah oleh akal pasif hingga dinyalakan oleh intelek aktif mirip dengan proses pematangan dalam embriologi spiritual [1297]. Dalam hal ini, Ibn Sina tidak hanya mengadopsi Aristoteles, tetapi juga melampaui dengan menekankan dimensi transenden dari pengetahuan. Pengetahuan sejati, baginya, adalah ketika jiwa mencapai keadaan ta'ayyun identifikasi diri dengan objek pengetahuan hingga tidak ada lagi jarak antara subjek dan objek, yang menyerupai konsep fana' al-'ilm dalam tasawwuf. Konsep jiwa Ibn Sina merupakan sintesis brilian antara filsafat peripatetik, teologi Islam, dan dimensi mistik. Jiwa,

baginya, bukan hanya subyek psikologis, tetapi pusat metafisis eksistensi manusia. Dalam perjalanannya menuju Tuhan, jiwa mengalami metamorfosis dari potensi menjadi aktualitas, dari keterbatasan menjadi kebebasan, dari kematian temporal menuju keabadian spiritual. Pemikiran ini tidak hanya memengaruhi filsafat Islam pasca-Ibn Sina, seperti al-Ghazali dan Suhrawardi, tetapi juga memasuki dunia filsafat Barat melalui terjemahan Latin karyanya seperti Kitab al-Najat dan Kitab al-Shifa', yang menjadi rujukan utama bagi Thomas Aquinas dan tokoh skolastik lainnya [1298]. Kontribusi Ibn Sina terhadap pemahaman jiwa tetap relevan sebagai kerangka ontologis, epistemologis, dan etis yang komprehensif dalam memahami hakikat manusia dan tujuannya dalam alam raya.

Landasan Filosofis Teori Jiwa Ibn Sina

Pemahaman tentang hakikat jiwa (al-nafs) menempati posisi sentral dalam proyek filosofis Ibn Sina (Avicenna), yang berfungsi sebagai landasan bagi epistemologi, etika, dan bahkan eskatologi filsafatnya. Ia secara tegas menolak konsepsi materialis atau epifenomenal tentang jiwa, dan sebagai gantinya memajukan sebuah doktrin yang mengakar kuat dalam tradisi Aristotelian yang telah diolah kembali melalui lensa Neoplatonik dan pemikiran Islam. Bagi Ibn Sina, jiwa secara definitif adalah suatu jawhar ghayr maddi (substansi immaterial) yang mandiri, sederhana (tidak tersusun dari bagian-bagian), dan pada hakikatnya abadi[1299]. Konsepsi ini bukan sekadar pernyataan dogmatis, melainkan merupakan kesimpulan dari argumen-argumen rasional yang canggih, yang paling terkenal

adalah "Argumen Manusia Terbang" (al-insan al-ta'ir), yang dirancang untuk menunjukkan secara apodiktik kesadaran diri yang primer dan non-korporeal dari jiwa, terlepas bahkan dari indra persepsi terhadap tubuh fisiknya sendiri[1300].

Meskipun merupakan substansi yang immaterial dan mandiri, jiwa menjalin hubungan yang kompleks dan dinamis dengan tubuh yang menjadi "kendaraannya" di alam jasmani. Ibn Sina mendefinisikan jiwa sebagai kamal awwal li jism tabi'i aali bi alatihi (kesempurnaan pertama bagi sebuah tubuh alamiah yang organis yang memiliki potensi kehidupan)[1301]. Definisi operasional ini, yang berhutang budi kepada Aristoteles, menegaskan bahwa jiwa adalah prinsip formal dan final yang memberikan bentuk, organisasi, dan tujuan kepada materi biologis yang potensial. Jiwa adalah yang memberi kehidupan; ia adalah aktualitas yang mentransformasikan potensi tubuh menjadi eksistensi yang hidup dan berfungsi. Dan ini adalah poin kritis, jiwa bukanlah hasil atau produk dari susunan tubuh yang kompleks. Sebaliknya, ia adalah prinsip yang telah ada sebelumnya yang bersatu dengan tubuh[1302]. Hubungan ini bersifat instrumental: tubuh berfungsi sebagai alat yang diperlukan bagi jiwa untuk memperoleh pengetahuan melalui indra, untuk berinteraksi dengan dunia, dan untuk mengaktualisasikan berbagai potensinya selama fase eksistensi dunianya.

Ibn Sina selanjutnya membedakan jiwa menjadi tiga fakultas atau daya (quwa) utama berdasarkan hierarki kompleksitas dan tujuan finalnya, yang mencerminkan gradasi ontologis dalam alam semesta: Jiwa Nabati (tumbuhan) dengan daya nutrisi,

pertumbuhan, dan reproduksi; Jiwa Hewani dengan daya persepsi (indrawi dan imajinatif) dan locomosi; serta Jiwa Natiqah (rasional) yang merupakan pembeda esensial manusia[1303]. Jiwa rasional inilah yang memiliki status metafisik tertinggi. Ia dibagi lagi menjadi Intelek Praktis (al-'aql al-'amali), yang berkaitan dengan etika dan pengaturan urusan duniawi, dan Intelek Teoritis (al-'aql al-nazari), yang merupakan tempat penyimpanan pengetahuan dan alat untuk mencapai penyatuan dengan Akal Aktif (al-'aql al-fa''al), yaitu kecerdasan sepuluh yang memancarkan bentuk-bentuk intelligibilia ke dalam pikiran manusia[1304].

Proses kognisi manusia, Bukanlah proses abstraksi semata-mata yang bersifat mekanis dari data indrawi. Menurut Ibn Sina, ia melibatkan iluminasi (ishraq) dari Akal Aktif, yang menerangi jiwa manusia dengan bentuk-bentuk pengetahuan universal[1305]. Inilah jalan menuju pengetahuan yang sejati dan kebahagiaan tertinggi (sa'adah), yang didefinisikan sebagai penyempurnaan jiwa rasional melalui perolehan kebajikan intelektual dan moral serta kontemplasi terhadap kebenaran-kebenaran yang abadi. Kebahagiaan sejati, dalam kerangka Avicennan, adalah aktivitas jiwa yang terlepas dari kendala tubuh, sebuah aktivitas yang menemukan pemenuhan ultimnya dalam keadaan pasca-kematian[1306].

Metafisika jiwa Ibn Sina adalah sebuah sistem yang koheren dan komprehensif. Ia memposisikan jiwa sebagai entitas yang otonom dan abadi, yang sementara memiliki hubungan fungsional yang erat dengan tubuh, pada akhirnya transenden terhadapnya. Jiwa berasal dari alam ilahi dipancarkan oleh Akal Aktif dan tujuan akhirnya

adalah untuk kembali kepada sumbernya melalui pengejaran pengetahuan dan peneladanan sifat-sifat ilahi, sebuah perjalanan yang berlanjut melampaui disolusi tubuh fisik[1307]. Pandangan ini tidak hanya selaras dengan prinsip-prinsip filosofis tentang substansi dan kausalitas tetapi juga menciptakan ruang filosofis untuk doktrin-doktrin eskatologis Islam seperti kebangkitan dan kehidupan akhirat, yang dijelaskan Ibn Sina melalui interpretasi alegoris terhadap fenomena fisik yang dihasilkan oleh jiwa yang kekal[1308].

Metafisika jiwa dalam filsafat Ibn Sina

Pemahaman tentang hakikat jiwa (al-nafs) menempati posisi sentral dalam proyek filosofis Ibn Sina (Avicenna), yang berfungsi sebagai landasan bagi epistemologi, etika, dan bahkan eskatologi filsafatnya. Ia secara tegas menolak konsepsi materialis atau epifenomenal tentang jiwa, dan sebagai gantinya memajukan sebuah doktrin yang mengakar kuat dalam tradisi Aristotelian yang telah diolah kembali melalui lensa Neoplatonik dan pemikiran Islam. Bagi Ibn Sina, jiwa secara definitif adalah suatu jawhar ghayr maddi (substansi immaterial) yang mandiri, sederhana (tidak tersusun dari bagian-bagian), dan pada hakikatnya abadi[1309]. Konsepsi ini bukan sekadar pernyataan dogmatis, melainkan merupakan kesimpulan dari argumen-argumen rasional yang canggih, yang paling terkenal adalah "Argumen Manusia Terbang" (al-insan al-ta'ir), yang dirancang untuk menunjukkan secara apodiktik kesadaran diri yang primer dan non-korporeal dari jiwa, terlepas bahkan dari indra

persepsi terhadap tubuh fisiknya sendiri[1310]. Meskipun merupakan substansi yang immaterial dan mandiri, jiwa menjalin hubungan yang kompleks dan dinamis dengan tubuh yang menjadi "kendaraannya" di alam jasmani. Ibn Sina mendefinisikan jiwa sebagai kamal awwal li jism tabi'i aali bi alatihi (kesempurnaan pertama bagi sebuah tubuh alamiah yang organis yang memiliki potensi kehidupan)[1311]. Definisi operasional ini, yang berhutang budi kepada Aristoteles, menegaskan bahwa jiwa adalah prinsip formal dan final yang memberikan bentuk, organisasi, dan tujuan kepada materi biologis yang potensial. Jiwa adalah yang memberi kehidupan; ia adalah aktualitas yang mentransformasikan potensi tubuh menjadi eksistensi yang hidup dan berfungsi. Dan ini adalah poin kritis, jiwa bukanlah hasil atau produk dari susunan tubuh yang kompleks. Sebaliknya, ia adalah prinsip yang telah ada sebelumnya yang bersatu dengan tubuh[1312]. Hubungan ini bersifat instrumental: tubuh berfungsi sebagai alat yang diperlukan bagi jiwa untuk memperoleh pengetahuan melalui indra, untuk berinteraksi dengan dunia, dan untuk mengaktualisasikan berbagai potensinya selama fase eksistensi dunianya.

Ibn Sina selanjutnya membedakan jiwa menjadi tiga fakultas atau daya (quwa) utama berdasarkan hierarki kompleksitas dan tujuan finalnya, yang mencerminkan gradasi ontologis dalam alam semesta: Jiwa Nabati (tumbuhan) dengan daya nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi; Jiwa Hewani dengan daya persepsi (indrawi dan imajinatif) dan locomosi; serta Jiwa Natiqah (rasional) yang merupakan pembeda esensial manusia[1313]. Jiwa rasional inilah

yang memiliki status metafisik tertinggi. Ia dibagi lagi menjadi Intelek Praktis (al-'aql al-'amali), yang berkaitan dengan etika dan pengaturan urusan duniawi, dan Intelek Teoritis (al-'aql al-nazari), yang merupakan tempat penyimpanan pengetahuan dan alat untuk mencapai penyatuan dengan Akal Aktif (al-'aql al-fa''al), yaitu kecerdasan sepuluh yang memancarkan bentuk-bentuk intelligibilia ke dalam pikiran manusia[1314].

Proses kognisi manusia, Bukanlah proses abstraksi semata-mata yang bersifat mekanis dari data indrawi. Menurut Ibn Sina, ia melibatkan iluminasi (ishraq) dari Akal Aktif, yang menerangi jiwa manusia dengan bentuk-bentuk pengetahuan universal[1315]. Inilah jalan menuju pengetahuan yang sejati dan kebahagiaan tertinggi (sa'adah), yang didefinisikan sebagai penyempurnaan jiwa rasional melalui perolehan kebajikan intelektual dan moral serta kontemplasi terhadap kebenaran-kebenaran yang abadi. Kebahagiaan sejati, dalam kerangka Avicennan, adalah aktivitas jiwa yang terlepas dari kendala tubuh, sebuah aktivitas yang menemukan pemenuhan ultimnya dalam keadaan pasca-kematian[1316].

Metafisika jiwa Ibn Sina adalah sebuah sistem yang koheren dan komprehensif. Ia memposisikan jiwa sebagai entitas yang otonom dan abadi, yang sementara memiliki hubungan fungsional yang erat dengan tubuh, pada akhirnya transenden terhadapnya. Jiwa berasal dari alam ilahi dipancarkan oleh Akal Aktif dan tujuan akhirnya adalah untuk kembali kepada sumbernya melalui pengejaran pengetahuan dan peneladanan sifat-sifat ilahi, sebuah perjalanan yang berlanjut melampaui disolusi tubuh fisik[1317]. Pandangan ini

tidak hanya selaras dengan prinsip-prinsip filosofis tentang substansi dan kausalitas tetapi juga menciptakan ruang filosofis untuk doktrin-doktrin eskatologis Islam seperti kebangkitan dan kehidupan akhirat, yang dijelaskan Ibn Sina melalui interpretasi alegoris terhadap fenomena fisik yang dihasilkan oleh jiwa yang kekal[1318].

Pengaruh filsafat Yunani dalam teori jiwa Ibn Sina

Konstruksi teori jiwa (nafs) yang digagas oleh Abu Ali al-Husain ibn Abdallah ibn Sina (Avicenna) merepresentasikan sebuah sintesis filosofis yang unik dan kompleks dalam sejarah intelektual Islam. Fondasinya jelas bertumpu pada kerangka pemikiran Aristotelian, khususnya dalam pembagian tripartit jiwa menjadi vegetatif (al-nabatīyah), hewani (al-hayawānīyah), dan rasional (al-nāṭiqah)[1319]. Ibn Sina mengadopsi pandangan Aristoteles bahwa jiwa merupakan entelekheia pertama (al-kamāl al-awwal) dari sebuah tubuh alamiah yang memiliki organ[1320] prinsip yang memberikan bentuk, organisasi, dan kemampuan aktualisasi potensialitas yang dimiliki oleh materi. Sebagaimana gurunya Yunani itu, ia melihat jiwa sebagai pelengkap esensial dari tubuh, di mana setiap tingkatan jiwa membawa serta serangkaian fakulti (quwā) yang khas: jiwa vegetatif dengan nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi; jiwa hewani dengan persepsi, gerak lokomotif, dan emosi; serta jiwa rasional dengan pemikiran abstrak dan penalaran[1321].

Untuk menyimpulkan bahwa teori Ibn Sina hanyalah reproduksi belaka dari pemikiran Yunani adalah simplifikasi yang keliru. Di

sinilah genius Avicenna terletak pada kemampuannya untuk melakukan islamisasi, elaborasi, dan rekontekstualisasi radikal atas warisan Hellenik tersebut. Pengaruh Neo-Platonisme, yang mengalir kepadanya melalui karya-karya komentator seperti Plotinus (dalam bentuk Theologia Aristotelis) dan John Philoponus, memberikan dimensi baru yang mendalam[1322]. Ibn Sina memperkenalkan konsep jiwa sebagai substansi immaterial yang mandiri (jawhar rūḥānī), bukan sekadar bentuk dari tubuh. Argumen utamanya, yang terkenal dalam "Percobaan Terbang" (al-insān al-ṭā'ir), dirancang untuk membuktikan bahwa jiwa rasional dapat memiliki kesadaran diri dan identitas yang terlepas dari indra dan tubuh fisiknya, sehingga bersifat kekal[1323].

Penyempurnaan paling signifikan yang ia lakukan terhadap paradigma Aristotelian adalah dalam wilayah jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah). Bagi Aristoteles, akal aktif (nous poietikos) adalah prinsip ilahi yang abadi yang memungkinkan pemikiran tetapi bersifat impersonal[1324]. Ibn Sina mentransformasi konsep ini menjadi bagian sentral dari proyek filosofis-teologisnya. Ia membedakan antara Akal Aktif (al-'aql al-fa''āl) yang diidentifikasinya dengan Malaikat Jibril atau Intelek Kesepuluh dalam sistem emanasisnya dan akal potensial dalam diri manusia[1325]. Pencapaian manusia tertinggi, kebahagiaan sejati (sa'ādah), terletak pada penyatuan epistemik dan spiritual jiwa rasional individu dengan Akal Aktif ini, sebuah proses yang memungkinkan jiwa menerima limpahan pengetahuan ilahi (al-fayḍ al-ilāhī)[1326]. Epistemologi Avicennian menjadi jalan menuju

penyempurnaan jiwa dan pendekatan diri kepada Pencipta. Dalam kerangka ini, pengaruh Yunani berfungsi sebagai alat (ādah) untuk mencapai kebenaran yang lebih tinggi, yang sumber utamanya adalah wahyu Islam. Ibn Sina dengan hati-hati menyelaraskan konsep kemandirian dan keabadian jiwa dengan doktrin-doktrin Islam tentang penciptaan, kebangkitan jasmani (ma'ād jasadānī), dan imaterialitas jiwa[1327]. Sementara ia mengambil bahasa dan struktur dari filsafat Yunani, tujuan akhirnya adalah Islami secara definitif: memahami jiwa sebagai ciptaan Tuhan yang, melalui inteleksi, dapat kembali kepada-Nya dan mencapai pengetahuan tentang yang Ilahi (ma'rifah)[1328]. Teori jiwa Ibn Sina bukanlah tiruan pasif, melainkan sebuah integrasi yang kreatif dan kritis. Ia berdiri sebagai monumen pencapaian filsafat Islam sebuah sistem yang menghormati otoritas para pendahulunya dari Athena sambil secara bersamaan menyuarakan sebuah visi yang khas tentang jiwa manusia, yang disinari oleh cahaya wahyu dari Mekkah dan Madinah.

Integrasi rasio dan metafisika dalam konsep jiwa

Pemikiran Ibn Sina (Avicenna) mengenai jiwa manusia merepresentasikan suatu sintesis filosofis yang brilian dan kompleks, yang berusaha menjembatani jurang pemisah antara penyelidikan rasional-empiris Aristotelian dan pencarian kebenaran ultim metafisika Neoplatonik[1329]. Bagi Ibn Sina, jiwa (nafs) bukanlah sekadar epifenomena dari tubuh yang fana, melainkan merupakan substansi spiritual yang mandiri, abadi, dan menjadi prinsip

penggerak serta pengatur bagi jasad[1330]. Integrasi antara rasio dan metafisika dalam konstelasi pemikirannya bukanlah sebuah kontradiksi, melainkan dua sisi dari satu mata uang kebenaran yang koheren, yang sama-sama diperlukan untuk mencapai pemahaman yang holistik tentang hakikat manusia.

Pendekatan rasional Ibn Sina terhadap jiwa dimanifestasikan melalui analisisnya yang ketat terhadap fakultas-fakultas psikologis. Dalam magnum opus-nya, Kitab al-Najat (The Book of Salvation) dan al-Isharat wa al-Tanbihat (Remarks and Admonitions), ia secara sistematis membedah jiwa menjadi tiga kekuatan utama: jiwa nabati (vegetatif) yang mengurusi nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi; jiwa hewani (animal) yang menjadi sumber persepsi dan gerak lokal; serta jiwa manusia (rasional) yang merupakan esensi pembeda manusia[1331]. Jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) inilah yang menjadi fokus integrasi, karena ia dilengkapi dengan dua daya intelektual: daya praktis (al-'aql al-'amali) yang berurusan dengan etika dan perilaku duniawi, dan daya teoretis (al-'aql al-nazari) yang bertugas menangkap bentuk-bentuk universal dan kebenaran abstrak[1332]. Melalui daya teoretis inilah akal manusia aktif terlibat dalam proses abstraksi (tajrid) dari gambaran-gambaran indrawi menuju konsep-konsep murni, sebuah proses yang sepenuhnya dapat diinvestigasi dan dipahami melalui penalaran filosofis.

Ibn Sangat menyadari batasan inherent dari rasio semata. Rasio, meskipun powerful, terbatas pada domain bentuk dan eksistensi kontingen. Di sinilah metafisika mengambil alih peran krusial. Jiwa, sebagai substansi immaterial, merupakan entitas metafisika yang

asal-usul dan tujuannya terletak di luar alam fisika. Ibn Sina membuktikan immaterialitas jiwa melalui eksperimen pikiran terkenalnya, "Man Terbang" (al-insan al-ta'ir), yang menyimpulkan bahwa bahkan andaikan seorang manusia tercipta tanpa indra dan mengambang di ruang hampa, ia akan tetap memiliki kesadaran akan eksistensi dirinya sendiri sebuah bukti bahwa jiwa tidak bergantung pada tubuh untuk eksistensinya[1333]. Konsekuensi metafisika dari argumen ini adalah bahwa jiwa bersifat kekal, tidak diciptakan bersamaan dengan tubuh tetapi "diinfuskan" (sudur) ke dalamnya dari sumber yang lebih tinggi, yaitu Akal Aktif (al-‘aql al-fa’‘al), yang merupakan emanasi kecerdasan murni dari Tuhan[1334].

Integrasi puncak antara rasio dan metafisika terjadi dalam epistemologi Ibn Sina tentang pengetahuan tertinggi. Daya teoretis jiwa rasional tidak beroperasi dalam ruang hampa; ia membutuhkan iluminasi (ishraq) dari Akal Aktif untuk mencapai penyempurnaannya[1335]. Proses memperoleh pengetahuan ilmiah dan filsafat adalah latihan rasional yang mempersiapkan jiwa untuk menerima emanasi intelektual ini. Pencarian pengetahuan melalui logika dan demonstrasi (burhan) adalah juga sebuah proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebuah perjalanan spiritual untuk mendekatkan diri kepada sumber segala ilmu. Tujuan akhir dari jiwa rasional yang telah teraktualisasi sepenuhnya adalah mencapai kebahagiaan tertinggi (al-sa’adah al-quswa), yang tidak lain adalah pengetahuan intuitif (ma’rifah) dan penyatuan kontemplatif dengan Akal Aktif, dan pada akhirnya, memungkinkan jiwa untuk merasakan kesenangan intelektual (al-ladzzah al-‘aqliyyah) yang timbul dari

memandang Wajah Tuhan yang Maha Benar (al-Haqq)[1336]. Dalam kerangka ini, metafisika memberikan telos atau tujuan akhir, sementara rasio menyediakan metode dan jalan untuk mencapainya.

Integrasi Ibn Sina bukanlah sebuah kompromi, melainkan sebuah visi kosmologis yang koheren. Rasio adalah alat yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk menavigasi realitas empiris dan membangun landasan menuju kebenaran. Metafisika adalah peta yang menunjukkan tujuan akhir perjalanan tersebut, yaitu kembali kepada Sumbernya. Jiwa rasional adalah kendaraan yang menghubungkan kedua alam ini, membuktikan bahwa dalam skema Avicennan, pencapaian intelektual tertinggi adalah sekaligus merupakan puncak pengalaman spiritual, di mana kebenaran filosofis dan kebenaran ilahiah bertemu dalam satu pemahaman yang utuh dan tak terpisahkan.

Struktur Jiwa dalam Filsafat Ibn Sina

Jiwa vegetatif (al-nafs al-nabatiyyah)

Sebagai landasan ontologis bagi seluruh struktur kehidupan organik, jiwa vegetatif (al-nafs al-nabatiyyah) menduduki posisi primordial dalam skema psikofisik Ibn Sina. Konsep ini bukan sekadar penggambaran fungsi biologis belaka, melainkan merupakan prinsip formal (ṣūrī) yang mengaktualkan potensi materi menjadi suatu entitas hidup yang terorganisir.[1337] Ibn Sina, dalam magnum opus-nya al-Shifā' (The Healing), mendefinisikan jiwa vegetatif sebagai kesempurnaan pertama (kamāl al-awwal) bagi

sebuah tubuh alamiah yang organis yang memiliki kehidupan[1338] sebuah definisi yang menekankan ontologinya sebagai prinsip pemberi kehidupan (ḥayawāniyyah) yang esensial dan tidak terpisahkan dari substansi hidup itu sendiri. Jiwa ini merupakan prinsip penggerak yang melekat (immanent principle) yang menjadi sebab efisien dan final bagi seluruh operasi kehidupan dasar.[1339]

Cakupan operasional jiwa vegetatif terwujud dalam tiga daya atau kuasa (quwā) fundamental yang saling berhubungan secara hierarkis dan fungsional. Pertama, daya nutrisi (al-quwwah al-ghādhiyah), yang bertanggung jawab untuk mengasimilasi materi eksternal dan mengubahnya menjadi substansi yang identik dengan tubuh organisme itu sendiri, sehingga memungkinkan pemeliharaan integritasnya.[1340] Kedua, daya pertumbuhan (al-quwwah al-nāmiyah), yang mengarahkan perluasan kuantitatif tubuh sesuai dengan proporsi dan bentuk (shakl) yang telah ditetapkan secara internal hingga mencapai titik kesempurnaan ukurannya.[1341] Ketiga, daya reproduksi (al-quwwah al-muwallidah), yang bertujuan melampaui keberlangsungan individu dengan melestarikan bentuk spesies (nau') melalui generasi individu baru yang serupa.[1342] Ketiga daya ini bekerja secara otomatis dan alamiah (bi al-ṭab'), tanpa memerlukan intervensi kehendak atau persepsi indrawi, yang menandai keterpisahan fundamentalnya dari jiwa-jiwa yang lebih tinggi.

Dalam antropologi filsafat Ibn Sina, manusia memiliki dan bergantung pada jiwa vegetatif ini. Meskipun dalam diri manusia jiwa vegetatif berada di bawah pengarahan dan pengaturan jiwa

rasional (al-nafs al-nāṭiqah) yang lebih tinggi, ia tetap mempertahankan otonomi fungsionalnya dalam mengelola domain tubuh.[1343] Kemampuan jiwa rasional untuk berkontemplasi atau berkehendak bergantung pada tubuh yang sehat dan terpelihara, yang merupakan hasil kerja jiwa vegetatif yang efisien. Terdapat hubungan simbiotik; jiwa rasional membutuhkan jasmani yang dihidupi oleh jiwa vegetatif, sementara jiwa vegetatif, dalam konteks manusia, menemukan konteks eksistensialnya yang lebih luas dalam melayani tujuan-tujuan yang ditetapkan oleh akal.[1344] Ibn Sina dengan cermat menolak reduksi materialis dengan menegaskan bahwa jiwa vegetatif, meskipun berkaitan erat dengan tubuh, bukanlah produk atau epifenomena dari campuran elemen-elemen fisik (mizāj) semata, melainkan adalah substansi rohani (jawhar rūḥānī) mandiri yang menggunakan tubuh sebagai instrumentnya.[1345]

Konfirmasi atas signifikansi filosofis jiwa vegetatif dapat ditemukan dalam cara pandang Islam tentang kesatuan jiwa-raga dan keagungan penciptaan. Al-Qur'an sering merujuk pada proses biologis seperti pertumbuhan dan reproduksi sebagai tanda-tanda (āyāt) kebesaran dan kekuasaan Allah SWT.[1346] Sementara Hadis yang menganjurkan untuk menjaga kesehatan dan mencari pengobatan mengimplikasikan penghargaan terhadap tubuh fisik sebagai amanah yang harus dipelihara[1347] sebuah tanggung jawab yang secara primer dijalankan oleh jiwa vegetatif. Pemahaman Ibn Sina tentang jiwa vegetatif bukan hanya sebuah konstruk filosofis yang elegan, tetapi juga beresonansi dengan visi kosmologis yang

melihat seluruh tingkatan eksistensi, termasuk yang paling dasar, sebagai perwujudan dari hikmah dan kuasa Ilahi.

Jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah)

Dalam arsitektur psiko-filosofis Ibn Sina, jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah) menduduki posisi sebagai instansi psikis liminal yang menjembatani dunia material-fisik dan dunia intelektual-rasional. Jiwa ini, sebagaimana termaktub dalam magnum opus-nya, al-Shifa' (The Healing), adalah prinsip (mabda') yang menjadi sumber dari semua kuasa (quwa) yang dimiliki bersama oleh manusia dan hewan[1348]. Ia merupakan aktualisasi pertama dari potensi organisme hidup untuk bergerak secara voluntir dan melakukan persepsi partikular terhadap dunia eksternal. Jiwa hewani bukanlah entitas yang sederhana; ia merupakan suatu fasilitas psikofisiologis yang kompleks, berpusat pada jantung (al-qalb) menurut pemahaman Avicenna, yang berfungsi sebagai sumber dan distributor spiritus vitalis (al-ruh al-hayawani) ke seluruh tubuh, menggerakkan organ-organ indera dan otot-otot[1349].

Secara esensial, jiwa hewani dianugrahi seperangkat fakultas (quwa) yang bertanggung jawab terhadap kehidupan persepsional dan emosional suatu entitas. Fakultas-fakultas ini terbagi ke dalam dua domain utama: yang pertama adalah fakultas persepsi (al-quwwah al-mudrikah), dan yang kedua adalah fakultas penggerak (al-quwwah al-muharrikah)[1350]. Domain persepsi terbagi lagi menjadi persepsi eksternal, yang dioperasikan melalui lima indera lahir, dan persepsi internal (al-hiss al-musytarak), sebuah konsep brilian Ibn Sina yang merupakan precursor bagi konsep sensus

communis dalam filsafat Skolastik[1351]. Fakultas-fakultas internal ini yang mencakup al-musawwirah (imaginative), al-mutakhayyilah (imaginative compositive), al-wahmiyyah (estimative), dan al-hafizhah (retentive) memungkinkan organisme tidak hanya untuk menerima data mentah indrawi, tetapi juga untuk menginterpretasikannya, menghubungkannya dengan pengalaman masa lalu, dan menangkap "niat-niat" (ma'ani) yang tidak tertangkap oleh indera, seperti naluri seekor domba untuk mengindra "keburukan" dalam diri serigala[1352]. Sementara itu, fakultas penggerak terbagi menjadi kuasa yang mendorong (al-quwwah al-ba'itsah), yang berkaitan dengan nafsu dan keinginan, dan kuasa yang menggerakkan otot-otot (al-quwwah al-fa'ilah) untuk mewujudkan keinginan tersebut[1353].

Dimensi lain yang krusial dari jiwa hewani adalah perannya sebagai wadah dan generator dari emosi serta nafsu-nafsu primer. Dalam pandangan Avicenna, emosi seperti marah, takut, gembira, dan sedih, serta dorongan-dorongan seperti lapar, haus, dan syahwat, berakar dan bersumber dari interaksi dinamis antara fakultas penggerak dan fakultas estimative (al-quwwah al-wahmiyyah)[1354]. Misalnya, persepsi estimative terhadap suatu objek sebagai sesuatu yang berbahaya akan memicu reaksi marah atau takut, yang kemudian memobilisasi tubuh untuk melawan atau melarikan diri. Dalam konteks ini, jiwa hewani menjadi motor bagi tindakan-tindakan yang diperlukan untuk mempertahankan kelangsungan hidup individu dan spesies. Di sinilah letak dilema eksistensialnya. Meskipun vital bagi kehidupan, jiwa hewani bersifat amoral dan terikat pada dunia partikular-material. Ia cenderung

reaktif, impulsif, dan selalu mengejar kenikmatan indrawi serta menghindari rasa sakit[1355].

Dalam antropologi filosofis Ibn Sina, jiwa hewani menempati posisi yang secara potensial bermasalah. Tanpa bimbingan dan regulasi dari jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) yang merupakan kekhasan manusia jiwa hewani dapat dengan mudah menjadi tiran yang mengendalikan perilaku individu. Nafsu yang tidak terkendali (al-shahwah) dan amarah yang membabi buta (al-ghadhab) adalah dua manifestasi dari jiwa hewani yang telah mendominasi dan menundukkan akal budi[1356]. Dominasi ini akan menghasilkan individu yang, meskipun secara biologis manusia, perilakunya disetir oleh impuls-impuls hewani belaka, sehingga terperangkap dalam "kehewanan" (bahimiyyah atau sabu'iyyah). Dalam kerangka teleologisnya, Ibn Sina melihat bahwa fungsi jiwa rasional adalah untuk "menunggangi" (riyāsah) dan "mengelola" (tadbīr) jiwa hewani, sebagaimana seorang penunggang yang terampil mengelola kudanya yang perkasa, mengarahkan energinya yang besar untuk mencapai tujuan-tujuan yang lebih luhur dan rasional, bukannya membiarkannya berlari tak terkendali[1357]. Jiwa hewani bukan untuk dimusnahkan, melainkan untuk dijinakkan, dididik, dan dijadikan sekutu oleh akal dalam perjalanan manusia menuju aktualisasi diri dan kebahagiaan sejati (al-sa'adah).

Jiwa rasional (al-nafs al-natiqah)

Dalam arsitektur filsafat jiwa Ibn Sina, jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah) menempati posisi puncak sekaligus merupakan diferensia spesifik yang mengonstitusi hakikat kemanusiaan.[1358] Berbeda

dengan jiwa vegetatif dan animalia yang terikat pada materi dan fungsi-fungsi organik, jiwa rasional bersifat immaterial, substansial, dan potensial untuk menyatu dengan akal-akal universal (‘uqūl).[1359] Ia bukan sekadar kemampuan kognitif diskursif, melainkan sebuah substansi spiritual (jawhar rūḥānī) yang menggunakan tubuh sebagai instrument untuk aktualisasi dirinya menuju tingkat kesempurnaan tertinggi.[1360] Melalui jiwa inilah manusia mentransendensi keberadaannya yang fana dan menjangkau realitas-realitas metafisik, sehingga memungkinkannya untuk mengenal esensi dirinya, alam semesta, dan yang Mutlak.

Fungsi esensial dari jiwa rasional termanifestasi dalam dua gerak epistemologis yang saling terhubung: gerak penerimaan (al-‘aql bi al-quwwah/al-‘aql al-hayūlānī) dan gerak kreatif-aktif (al-‘aql bi al-fi‘l/al-‘aql al-mustafād).[1361] Pada tataran potensial, jiwa rasional ibarat sebuah tabula rasa yang memiliki kapasitas untuk menerima bentuk-bentuk inteligibel (al-ṣuwar al-‘aqliyyah) yang abstrak dari hal-hal yang partikular dan indrawi.[1362] Proses abstraksi ini memerlukan mediasi dari Akal Aktif (al-‘Aql al-Fa‘‘āl), yang dalam kosmologi Neoplatonik Ibn Sina berperan sebagai emanasi pertama dari Tuhan dan merupakan sumber dari segala iluminasi intelektual.[1363] Ketika Akal Aktif menerangi jiwa manusia, bentuk-bentuk inteligibel yang potensial tersebut menjadi aktual, sehingga jiwa pun berubah dari akal material (al-‘aql al-hayūlānī) menjadi akal aktual (al-‘aql bi al-fi‘l), dan akhirnya mencapai tahapan tertinggi sebagai Akal Perolehan (al-‘aql al-mustafād), di mana jiwa secara kontinu terhubung dan menerima limpahan pengetahuan langsung dari Akal Aktif.[1364] Inilah puncak pencapaian intelektual manusia,

suatu keadaan epistemik yang mirip dengan wahyu (waḥy) bagi para nabi.[1365]

Jiwa rasional bagi Ibn Sina bukanlah entitas yang tertutup atau otonom secara penuh. Ia beroperasi dalam sebuah hirarki ontologis yang menghubungkannya dengan kosmos intelektual. Kapasitas rasional manusia untuk memahami kebenaran universal seperti prinsip-prinsip matematika, logika, dan etika adalah bukti partisipasinya dalam tatanan realitas yang lebih tinggi yang bersifat necessary dan abadi.[1366] Dalam konteks ini, pencarian pengetahuan adalah sebuah proyek spiritual; dengan menyempurnakan jiwa rasional melalui kontemplasi filsafat dan ilmu pengetahuan, manusia sesungguhnya sedang melakukan pendakian menuju sumber dari segala pengetahuan dan kebenaran, yaitu Tuhan.[1367] Jiwa rasional yang teraktualisasi secara penuh akan mampu mengendalikan dan mengatur dua jiwa yang lebih rendah (hewani dan vegetatif), menundukkan hawa nafsu (nafs al-ammārah), dan mengarahkan seluruh eksistensi individu menuju kebahagiaan sejati (al-sa‘ādah), yang tidak lain adalah pengetahuan dan cinta kepada Yang Maha Tinggi.[1368] Al-nafs al-nāṭiqah merupakan gerbang transendensi manusia, jembatan antara yang fana dan yang abadi, serta instrument untuk mencapai kesempurnaan esensial (kamāl) sebagai insan yang berakal.[1369]

Relasi Jiwa dan Tubuh

Jiwa Sebagai Bentuk Bagi Tubuh

Dalam arsitektur pemikiran Ibn Sina (Avicenna), relasi jiwa dan tubuh tidak sekadar merupakan pertautan antara dua entitas yang

berbeda, melainkan sebuah perpaduan substantif yang bersifat hylomorfik, sebuah sintesis yang diadaptasi dan dimodifikasi secara mendalam dari tradisi Aristotelian. Ibn Sina secara tegas mendefinisikan jiwa (an-nafs) sebagai "kesempurnaan pertama (kamāl awwal) bagi sebuah tubuh alamiah yang organis yang memiliki kehidupan dalam potensi"[1370]. Definisi ini menempatkan jiwa bukan sebagai aksiden atau sifat tambahan, melainkan sebagai prinsip formal (ṣūrah) yang constitutive dan memberikan keberadaan tertentu (existence) kepada materi tubuh. Dalam kerangka ini, tubuh tanpa jiwa adalah sekadar agregat materi potensial (hayūlā) yang pasif, bagaikan sebuah kapak yang tak terpakai; ia memiliki potensi untuk menjadi 'sesuatu', tetapi tanpa bentuk (form) yang diberikan oleh jiwa, ia tetap merupakan entitas yang belum aktual dan tanpa fungsi hakiki[1371].

Peran jiwa sebagai bentuk ini bersifat aktif dan dinamis. Jiwa bukanlah penumpang yang pasif dalam 'kereta' tubuh, melainkan prinsip penggerak, pengatur, dan pengorganisir yang memberikan kehidupan, kesatuan, dan tujuan kepada komponen-komponen material tubuh[1372]. Jiwa mengaktualisasikan berbagai fakultas (quwā) yang melekat pada tubuh: dari fakultas vegetatif (al-quwwah al-ghadhīyah) untuk nutrisi dan pertumbuhan, fakultas sensitif (al-quwwah al-hāssah) untuk persepsi, hingga fakultas rasional (al-quwwah al-nāṭiqah) yang menjadi basis bagi pemikiran abstrak dan penalaran[1373]. Setiap fungsi biologis dan psikologis yang nampak pada tubuh merupakan manifestasi dan aktualisasi dari prinsip formal jiwa ini. Kesadaran, persepsi, dan bahkan emosi tidak dapat

direduksi semata-mata menjadi proses biomekanis belaka, tetapi merupakan operasi dari jiwa yang menggunakan tubuh sebagai instrumentum-nya, alat atau organnya[1374].

Sebagai bentuk, jiwa juga merupakan pemberi tujuan (telos) akhir bagi keseluruhan eksistensi manusia. Tubuh material, dengan segala kompleksitasnya, tanpa diarahkan oleh jiwa, akan menjadi entitas yang tanpa arah dan tanpa makna final. Jiwa memberikan orientasi teleologis, mengarahkan seluruh aktivitas menuju tujuan tertingginya, yaitu pencapaian kebahagiaan sejati (sa'ādah) melalui aktualisasi potensi intelektual dan pendekatan kepada Yang Maha Tinggi (al-Wājib al-Wujūd)[1375]. Proses pengetahuan, misalnya, tidak sekadar merupakan proses neurokimiawi di otak, tetapi merupakan aktivitas jiwa rasional yang berusaha menangkap bentuk-bentuk universal (al-ṣuwar al-kullīyah) dan menyatu dengan Akal Aktif (al-'Aql al-Fa''āl)[1376]. Dalam perspektif ini, kesehatan dan kesempurnaan tubuh menjadi penting bukan sebagai tujuan akhir, tetapi sebagai prasyarat yang diperlukan agar jiwa dapat menjalankan fungsi-fungsi mulianya tanpa hambatan, sehingga manusia dapat mencapai kesempurnaan eksistensial (kamāl) yang menjadi takdir filosofis dan spiritualnya[1377].

Interaksi Antara Jiwa Dan Organ Tubuh

Pemahaman Ibn Sina (Avicenna) mengenai relasi jiwa (nafs) dan tubuh (jism) merepresentasikan suatu sintesis filosofis yang canggih, yang menjembatani dualisme substansial Aristotelian dengan persoalan fungsionalitas organik yang menjadi perhatian

ilmu kedokteran[1378]. Bagi Ibn Sina, jiwa bukanlah entitas yang terkurung dalam tubuh secara pasif, melainkan prinsip penggerak (muḥarrik) dan pengatur (mudabbir) yang memberinya bentuk, kehidupan, dan tujuan final[1379]. Interaksi ini tidak bersifat mekanis atau simplistis; ia merupakan suatu simbiosis kompleks yang dimediasi oleh organ-organ fisik, dengan otak (al-dimāgh) sebagai pusat komando tertinggi bagi jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah)[1380].

Interaksi fundamental antara jiwa dan tubuh termanifestasi melalui dua jalur utama: persepsi (idrāk) dan tindakan (fi'l)[1381]. Melalui organ-organ indera, tubuh menjadi perantara bagi jiwa untuk menerima data sensorial dari dunia materi. Data mentah ini kemudian diangkut ke otak, di mana jiwa rasional dengan menggunakan daya-daya kognitif internal seperti daya imajinasi (al-muṣawwirah) dan daya berpikir (al-mufakkirah) mengolah, menganalisis, dan menyimpulkannya menjadi pengetahuan yang bermakna[1382]. Sebaliknya, jiwa juga memanifestasikan kehendak, niat, dan pemikirannya ke dalam dunia material melalui tubuh. Perintah dari jiwa rasional di otak diteruskan melalui sistem saraf dan memengaruhi organ-organ motorik, sehingga terjadilah suatu tindakan fisik yang disengaja dan bertujuan[1383]. Dalam kerangka ini, tubuh berfungsi sebagai instrumen (ālah) jiwa sekaligus medan aktualisasinya.

Meskipun demikian, Ibn Sangat menegaskan perbedaan ontologis yang mendasar antara kedua entitas ini. Jiwa bersifat immaterial, rasional, dan abadi, sementara tubuh bersifat material, fana, dan tunduk pada hukum fisika[1384]. Keberadaan jiwa tidak bergantung pada tubuh; ia diciptakan secara terpisah dan kemudian

“bersatu” dengan tubuh yang sesuai sebagai bentuk (ṣūrah) bagi materinya (māddah)[1385]. Persatuan ini bukanlah peleburan. Ibn Sina menggambarkannya sebagai hubungan yang erat, di mana tubuh menjadi partner yang diperlukan bagi jiwa dalam fase keberadaannya di alam dunia. Tubuh merupakan wahana bagi jiwa untuk belajar, berkembang, dan menyempurnakan dirinya melalui interaksi dengan realitas fisik, sehingga pada akhirnya dapat mencapai kebahagiaan tertinggi (al-sa‘ādah) berdasarkan pengetahuan dan amal[1386]. Tanpa tubuh, jiwa tidak dapat memperoleh pengetahuan indrawi yang merupakan fondasi pengetahuan intelektual, sebagaimana dinyatakan dalam prinsip Aristotelian bahwa “tidak ada sesuatu pun dalam akal yang tidak sebelumnya berada dalam indera”[1387].

Tubuh bukanlah penjara bagi jiwa, melainkan bengkel kerjanya (workshop) dan kendaraan yang memungkinkannya bergerak menuju kesempurnaan[1388]. Jiwa mengarahkan tubuh menuju tujuan-tujuan spiritual dan moral, sementara tubuh menyediakan konteks empiris dan sarana praktis bagi jiwa untuk mewujudkan potensi intelektual dan etikanya. Kooperasi yang harmonis inilah yang memungkinkan manusia, sebagai kesatuan jiwa dan tubuh, untuk menjalankan perannya sebagai khalifah di muka bumi, memadukan pengetahuan transenden dengan tindakan nyata dalam tatanan material[1389].

Jiwa Sebagai Entitas Immaterial

Dalam arsitektur pemikiran metafisika Islam abad ke-11, Ibn Sina (980–1037 M), dikenal pula dalam tradisi Barat sebagai Avicenna,

menempati posisi sentral sebagai tokoh yang berhasil merekonsiliasi warisan Aristotelian dengan wawasan Neoplatonik dan dimensi teologis Islam. Di antara kontribusinya yang paling revolusioner adalah pemahamannya terhadap nafs jiwa sebagai entitas immaterial, yang eksistensinya tidak bergantung pada tubuh fisik, melainkan menjadi substansi otonom yang mampu bertahan melewati kematian jasmani[1390]. Pendekatan Ibn Sina terhadap jiwa tidak hanya bersifat psikologis, tetapi lebih menjangkau dimensi ontologis: ia memperlakukan jiwa sebagai substantia quaedam (suatu substansi tertentu) yang eksistensinya dimungkinkan secara logis tanpa ketergantungan pada materi[1391]. Dalam Kitab al-Shifa' dan Kitab al-Najat, Ibn Sina secara sistematis membangun argumen bahwa jiwa adalah realitas yang tidak dibatasi ruang dan waktu, tidak disusun oleh elemen fisik, dan oleh karenanya tidak dapat mengalami korupsi atau disintegrasi seperti tubuh yang terdiri dari materi komposit[1392].

Argumen Ibn Sina mengenai ketidakfisikalan jiwa dimulai dari refleksi fenomenologis tentang kesadaran diri. Ia mengajukan eksperimen pemikiran yang dikenal sebagai Gua Terbang (Flying Man Argument), di mana seseorang dibayangkan terbang di udara tanpa merasakan tubuhnya sama sekali, namun tetap menyadari eksistensinya[1393]. Dalam kondisi tersebut, subjek tetap memiliki kesadaran eksistensial "saya ada" tanpa butuh sensasi taktil atau data inderawi. Dari sini, Ibn Sina menyimpulkan bahwa kesadaran diri tidak bergantung pada persepsi fisik, yang berarti pengetahuan akan diri (self-awareness) adalah bukti ontologis dari eksistensi jiwa

sebagai entitas non-materiil yang berdiri sendiri[1394]. Proses inferensi ini merupakan terobosan besar dalam sejarah filsafat, karena ia tidak hanya menegaskan dualitas jiwa-tubuh, tetapi juga membangun dasar epistemologis dan metafisik bagi keberadaan jiwa yang transenden[1395].

Dari sudut pandang teologis-kosmologis, Ibn Sina melanjutkan bahwa jiwa memiliki hierarki eksistensial yang berbeda dari tubuh. Tubuh termasuk dalam kategori materi dan bentuk yang senantiasa berubah (mutaḥawwil), sementara jiwa termasuk dalam kategori substansi sederhana (jawhar basīṭ), yang tidak terdiri dari bagian-bagian dan oleh karenanya tidak mungkin mengalami disolusi[1396]. Dalam struktur kosmologi Ibn Sina, jiwa manusia menempati posisi perantara antara dunia material dan dunia spiritual, menjembatani realitas empiris dengan realitas ilahiah. Jiwa yang rasional (al-nafs al-nāṭiqa) memiliki dua aspek: jiwa aktif yang merupakan potensi memahami universal dan jiwa manusiawi yang menerima pencerahan dari intelek aktif (intelectus agens). Proses aktualisasi pengetahuan, menurutnya, bukan transfer informasi dari luar, melainkan pencerahan dari dalam berkat interaksi jiwa dengan intelek aktif yang bersifat ilahiah[1397]. Pemahaman ini memperkuat klaim bahwa jiwa memiliki dimensi yang melampaui perkembangan biologis, karena fungsi intelektualnya tidak dapat direduksi menjadi proses neurologis belaka[1398].

Keabadian jiwa baqā’ al-nafs merupakan konsekuensi logis dari sifat immaterialitasnya. Jika jiwa bukan benda fisik, maka tidak ada alasan ontologis bagi dirinya untuk hancur ketika tubuh mati. Ibn

Sina menegaskan bahwa kematian adalah disolusi tubuh, bukan kehancuran jiwa[1399]. Jiwa yang telah mengaktualisasikan potensi rasionalnya akan terus eksis dalam bentuk yang lebih sempurna setelah kematian, terlibat dalam realitas metafisis yang tidak terjangkau oleh indera. Dalam konteks etika dan teologi, keabadian jiwa menjadi landasan bagi konsep akhirat: jiwa yang telah membersihkan diri melalui latihan moral, refleksi intelektual, dan pendekatan kepada Tuhan akan mencapai kebahagiaan abadi (sa'āda), sementara jiwa yang terperangkap dalam hawa nafsu akan mengalami penderitaan spiritual[1400].

Pemikiran Ibn Sina ini tidak berdiri dalam ruang hampa intelektual. Ia berdialog kritis dengan Aristoteles yang memahami jiwa sebagai entelecheia (aktualitas pertama) tubuh hidup, tetapi Ibn Sina melampaui pandangan ini dengan menegaskan bahwa jiwa bisa eksis tanpa tubuh, sehingga tidak hanya aktualitas tubuh, tetapi substansi mandiri[1401]. Ia juga terpengaruh oleh Neoplatonisme, terutama dalam konsep emanasi jiwa dari alam akal, namun tetap berpegang pada kerangka tauhid Islam bahwa sumber segala eksistensi adalah Allah sebagai Wājib al-Wujūd (Yang Maha Wajib Ada)[1402]. Dalam Al-Qur'an, meskipun tidak secara eksplisit menggunakan terminologi filosofis, terdapat ayat-ayat yang mendukung realitas metafisis jiwa, seperti dalam Surah Al-Isra' (17:85): "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Roh itu urusan Tuhanku, dan kalian tidak diberi pengetahuan kecuali sedikit.'" Ayat ini menunjukkan bahwa roh (jiwa) adalah

realitas yang transenden, tidak dapat sepenuhnya ditangkap oleh akal manusia, namun eksistensinya diakui sebagai realitas ilahiah.

Hadis Nabi Muhammad SAW pun memberikan dukungan teologis terhadap sifat kekal jiwa. Dalam riwayat Muslim, disebutkan bahwa Nabi bersabda: "Apabila seseorang meninggal, maka terputuslah amalnya kecuali tiga: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak yang saleh yang mendoakannya." Walaupun amal jasmani terputus, doa anak saleh yang mendoakan orang tuanya menunjukkan bahwa hubungan spiritual dan akibat perbuatan tetap berlangsung ini tidak mungkin terjadi jika jiwa tidak eksis setelah kematian. Hadis ini mengisyaratkan kontinuitas eksistensi jiwa, yang secara tidak langsung menguatkan argumen metafisis Ibn Sina.

Dalam konteks filsafat kontemporer, pemikiran Ibn Sina tentang jiwa kembali relevan dalam perdebatan filsafat pikiran (philosophy of mind), terutama terhadap materialisme reduktif yang mengklaim bahwa kesadaran hanyalah hasil proses otak. Argumen seperti zombie filosofis (Chalmers) dan kemungkinan logis dualisme (Kripke) justru menunjukkan bahwa eksistensi kesadaran tidak dapat dijelaskan hanya dari aspek fisik. Dalam hal ini, Ibn Sina dapat dipandang sebagai pelopor dalam argumentasi anti-materialisme yang berbasis pada logika dan fenomenologi diri. Meskipun perlu dikritisi, terutama oleh kalangan seperti Ibn Rushd yang menolak eksistensi jiwa tanpa tubuh, pendekatan Avicennian tetap menjadi referensi penting dalam antropologi filosofis Islam.

Konsepsi Ibn Sina tentang jiwa sebagai entitas immaterial bukan hanya produk spekulasi intelektual semata, tetapi merupakan

sistem koheren yang dibangun atas dasar logika, pengalaman kesadaran, kosmologi, dan teologi. Jiwa, dalam pandangan Ibn Sina, adalah substansi yang berdiri sendiri, memahami realitas melalui intelek, dan terus eksis setelah kematian tubuh. Keabadian jiwa ini menjadi dasar bagi etika, spiritualitas, dan harapan transenden dalam tradisi Islam. Pemikirannya tetap relevan, baik dalam konteks dialog antarperadaban maupun dalam menjawab tantangan epistemologis dan ontologis di era modern, di mana pertanyaan tentang jati diri, kesadaran, dan kehidupan setelah kematian tetap menjadi pusat pencarian manusia.

Argumen Keabadian Jiwa Dalam Pemikiran Ibn Sina

Argumentasi Metafisik Tentang Keberadaan Jiwa

Dalam khazanah filsafat Islam, Ibn Sina (Avicenna) mengemukakan suatu konstruksi argumen yang sangat kompleks dan canggih mengenai jiwa manusia, yang tidak hanya membuktikan keberadaannya tetapi juga menegaskan sifat immaterial dan abadinya. Inti dari argumen metafisisnya bertumpu pada pembedaan ontologis yang tajam antara jiwa (nafs) sebagai substansi (jawhar) dan tubuh (jism) sebagai aksiden yang terikat pada materi[1403]. Ibn Sina tidak memandang jiwa sebagai sekadar "penggerak" tubuh atau enteleki Aristotelian semata, melainkan sebagai suatu substansi mandiri (jawhar mufāriq) yang menggunakan tubuh sebagai instrumennya untuk berinteraksi dengan realitas empiris[1404]. Posisi ini ia bangun melalui serangkaian eksperimen pikiran (tajribah fikriyyah) yang dirancang untuk mengisolasi esensi jiwa dari segala atribut fisik. Eksperimen

pemikiran yang paling termasyhur dalam membuktikan kemandirian ontologis jiwa adalah "Man Terbang" (al-insān al-tā'ir) atau "Man di Udara". Dalam pemaparan Ibn Sina, kita diminta untuk membayangkan seorang manusia yang diciptakan secara tiba-tiba dalam keadaan dewasa sempurna namun seluruh inderanya terhalang; ia terisolasi di ruang hampa, tidak menyentuh apa pun, bahkan tidak merasakan tubuhnya sendiri[1405]. Meskipun terputus dari semua input sensorik, entitas ini, menurut Ibn Sina, tetap akan menyadari eksistensi dirinya sendiri (shu‘ūr bi al-dhāt). Kesadaran diri ini bersifat langsung, intuitif, dan tidak berasal dari inferensi atau persepsi inderawi. Eksperimen ini membuktikan bahwa hakikat diri (al-dhāt) yang tak lain adalah jiwa adalah suatu kesadaran murni yang keberadaan dan pengenaannya terhadap diri sendiri (al-wujūd wa al-shu‘ūr) adalah prior secara logika dan ontologi dari pengenaan terhadap tubuh atau dunia luar[1406]. Jiwa, Adalah substansi yang berpikir (jawhar ‘āqil) yang identitasnya tidak bergantung pada kebertubuhan.

Dari premis dasar inilah Ibn Sina kemudian melanjutkan argumentasinya menuju keabadian. Sebagai substansi yang immaterial dan sederhana (tidak tersusun dari bagian-bagian), jiwa mustahil mengalami kehancuran (fasād). Kehancuran, dalam fisika dan metafisika Avicennan, hanya terjadi pada benda-benda komposit (murakkabāt) melalui proses dissosiasi elemen-elemen pembentuknya[1407]. Sesuatu yang sederhana, tanpa bagian, tidak memiliki "belahan" untuk dipecah dan karenanya tidak mungkin lenyap. Jiwa, yang telah terbukti sebagai substansi berpikir yang sederhana, dengan sendirinya bersifat kekal (baqā’). Kematian fisik,

Hanyalah pemutusan hubungan antara jiwa dengan alat tubuh yang digunakannya, sebuah peristiwa yang tidak memengaruhi hakikat jiwa itu sendiri melainkan hanya mengakhiri fungsinya dalam mengelola materi[1408]. Jiwa akan terus ada dalam bentuk yang lebih murni, terbebas dari belenggu kebutuhan dan keterbatasan material.

Ibn Sina dalam Metafisika al-Shifā' secara tegas menyatakan bahwa jiwa adalah substansi yang tidak terpengaruh oleh perubahan fisik. Perubahan adalah atribut dari materi yang menerima bentuk (hayūlā), sedangkan jiwa adalah sumber dari bentuk dan penggerak bagi tubuh. Logika Avicennan menyimpulkan bahwa apa yang memberikan bentuk dan kehidupan tidak mungkin sendiri menjadi subjek dari perubahan material yang dia berikan[1409]. Ketika tubuh sakit, tua, atau mati, jiwa sebagai prinsip kesadaran dan identitas diri tetap utuh; yang berubah adalah kondisi alat-alat yang digunakannya. Kekekalan jiwa, dalam kerangka ini, adalah konsekuensi logis yang tak terelakkan dari sifat immaterial dan kesederhanaannya. Argumen metafisik Ibn Sina tidak hanya membangun sebuah doktrin keabadian, tetapi lebih mendasar lagi, ia menyediakan sebuah landasan ontologis yang rasional untuk keyakinan agama tentang kehidupan setelah kematian, menjembatani nalar filosofis dengan wahyu Ilahi[1410].

Eksperimen Pemikiran "Manusia Terbang"

Dalam sejarah filsafat Islam, eksperimen pemikiran "manusia terbang" (al-rajul al-maṭwī) yang dirumuskan oleh Ibn Sina (Avicenna) merupakan salah satu konstruksi intelektual paling

radikal dan visioner yang pernah dikemukakan untuk membuktikan eksistensi jiwa sebagai entitas metafisik yang mandiri dari tubuh. Eksperimen ini tidak hanya mewakili puncak dari refleksi epistemologis dan ontologis dalam tradisi falsafi Islam, tetapi juga menjadi jembatan konseptual antara dunia persepsi empiris dan realitas suprasensible yang tidak dapat diakses melalui indera. Dalam eksperimen ini, Ibn Sina mengajak kita membayangkan seorang manusia yang diciptakan secara tiba-tiba tanpa kontak dengan dunia eksternal, bahkan tanpa menyentuh lantai, dengan matanya tertutup dan anggota tubuhnya tergantung di udara sehingga ia tidak merasakan tubuhnya sama sekali seolah-olah ia sedang terbang[1411]. Dalam kondisi demikian, pertanyaan mendasar yang diajukan oleh Ibn Sina adalah: apakah orang tersebut masih menyadari keberadaannya sendiri?

Hasil pemikiran ini menunjukkan bahwa meskipun semua koneksi sensorik dan referensi terhadap objek material diputus, kesadaran akan diri tetap hadir. Manusia dalam keadaan ini menyadari "aku ada" (ana mawjūd), tanpa memerlukan tubuh, rabaan, atau penglihatan sebagai medium. Dalam istilah Ibn Sina, kesadaran diri (shu'ūr bi-l-nafs) bukanlah hasil dari refleksi terhadap aktivitas tubuh, melainkan suatu bentuk pengetahuan yang intuitif dan langsung (ḥads dharūrī) yang muncul dari esensi jiwa itu sendiri[1412]. Eksperimen ini tidak hanya membuktikan eksistensi jiwa, tetapi juga membongkar asumsi Aristotelian bahwa jiwa tidak dapat dipisahkan dari tubuh sebagai entelekhi (aktualisasi bentuk). Bagi Ibn Sina, jiwa adalah substansi yang secara ontologis otonom, yang

keberadaannya tidak ditentukan oleh kehadiran atau ketiadaan tubuh[1413]. Ini merupakan titik balik dalam metafisika timur-tengah, yang menempatkan nafs (jiwa) sebagai entitas yang memiliki eksistensi aktual sebelum dan di luar bentuk fisik.

Pendekatan Ibn Sina ini dapat dipahami sebagai respons terhadap tantangan dualisme dan monisme materialis yang menafikan dimensi spiritual manusia. Dalam konteks epistemologis, eksperimen "manusia terbang" menunjukkan bahwa pengetahuan tentang diri bukanlah hasil dari sintesis sensasi eksternal, melainkan sebuah self-awareness yang primer suatu intuisi eksistensial yang menjadi dasar semua pengetahuan lainnya[1414]. Konsekuensi filosofis dari pendekatan ini sangat dalam: jika kesadaran diri tidak bergantung pada tubuh, maka jiwa tidak bisa dikategorikan sebagai sifat sementara atau fungsi vital tubuh, melainkan sebagai jauhar (substansi) yang melampaui ruang dan waktu. Hal ini mengarah pada argumentasi metafisik yang lebih luas tentang keabadian jiwa (khulūd al-nafs), di mana Ibn Sina berargumen bahwa substansi yang tidak terdiri dari materi dan bentuk tidak dapat rusak atau hancur, karena kerusakan hanya berlaku bagi komposit (materi-bentuk)[1415].

Eksperimen ini juga menemukan resonansi dalam tradisi mistis Islam, khususnya dalam konsep ma‘rifah (pengenalan diri sebagai cermin pengenalan Tuhan). Al-Ghazali, meskipun awalnya kritis terhadap pendekatan rasional Ibn Sina, pada akhirnya mengakui validitas intuisi eksistensial dalam konteks spiritualitas[1416]. Dalam pandangan sufi, pengalaman "terlepas dari tubuh" justru merupakan syarat untuk mencapai fana’ dan baqa’ pengalaman

transendensi di mana jiwa menyadari kehadirannya yang sejati dalam terang ketuhanan. Di sini terjadi konvergensi antara rasionalisme Ibn Sina dan mistisisme tasawuf: keduanya mengakui bahwa realitas paling dalam manusia bukanlah tubuh, melainkan kesadaran yang melampaui bentuk.

Secara ilmiah-modern, eksperimen pikiran Ibn Sina dapat dibaca sebagai pendahulu dari berbagai eksperimen kognitif dalam filsafat Barat, seperti hipotesis "otak dalam bejana" (brain in a vat) oleh Hilary Putnam atau eksperimen "zombie filosofis" milik David Chalmers[1417]. Perbedaan mendasar terletak pada tujuan: sementara eksperimen Barat cenderung skeptis dan menyoroti kemungkinan ilusi kesadaran, Ibn Sina justru menegaskan realitas ontologis jiwa melalui struktur kesadaran yang tidak tereduksi. Dalam konteks neurosains kontemporer, walaupun aktivitas otak diperlukan untuk manifestasi kesadaran, eksperimen Ibn Sina mengundang pertanyaan mendalam: apakah kesadaran merupakan hasil dari proses otak, atau justru prasyarat bagi kemungkinan proses tersebut? Pertanyaan ini tetap relevan dalam perdebatan tentang "hard problem of consciousness" yang diangkat oleh Chalmers[1418].

Dalam kerangka teologis, gagasan Ibn Sina juga mendapatkan dukungan dari sumber-sumber wahyu. Al-Qur’an menyatakan, “Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ‘Ruh itu urusan Tuhanku.’” (QS. Al-Isra’ 17:85), yang menunjukkan bahwa esensi jiwa berada di luar jangkauan pengetahuan empiris dan hanya diketahui sepenuhnya oleh Tuhan. Hadis Nabi Muhammad SAW menggambarkan bahwa Allah menciptakan ruh sebelum jasad,

sebagaimana diriwayatkan dalam hadis musalsal yang dikutip oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah: “Allah menciptakan ruh Adam sebelum jasadnya, lalu Dia meniupkannya”[1419]. Ini memperkuat argumen Ibn Sina bahwa ruh memiliki prioritas ontologis atas tubuh suatu pandangan yang secara implisit mendukung kemungkinan eksistensi ruh secara independen.

Eksperimen pemikiran "manusia terbang" bukan hanya konstruksi logis, tetapi juga sebuah pernyataan metafisik yang menantang reduksionisme modern terhadap manusia. Dalam dunia kontemporer yang semakin mengagungkan data, sensor, dan kecerdasan buatan, eksperimen Ibn Sina hadir sebagai pengingat bahwa esensi manusia tidak dapat direduksi menjadi jaringan syaraf atau algoritma. Jiwa, dalam pengertian Ibn Sina, adalah pusat kesadaran yang tak tergantung, yang eksistensinya membuktikan bahwa manusia bukan sekadar produk material, melainkan entitas yang memiliki dimensi transenden. Dalam hal ini, Ibn Sina tidak hanya membangun sebuah argumen filosofis, tetapi juga menawarkan visi kosmologis tentang tempat manusia di alam semesta: sebagai makhluk yang, meskipun terkurung dalam tubuh, memiliki kesadaran yang mampu melewati batas-batas ruang, waktu, dan materi.

Jiwa Sebagai Substansi Yang Tidak Bergantung Pada Tubuh

Dalam arsitektur pemikiran Ibn Sina (980-1037 M), jiwa (al-nafs) menempati posisi sentral bukan semata sebagai entitas psikologis-empiris, melainkan sebagai suatu substansi (jawhar) spiritual yang

mandiri dan self-subsistent.[1420] Kemandirian ontologis jiwa ini menjadi batu penjuru bagi seluruh bangunan teorinya mengenai pengetahuan, etika, dan eskatologi. Berbeda dengan pendahulunya, al-Farabi, yang cenderung memandang jiwa dalam relasi yang lebih intim dengan tubuh sebagai penyempurnaannya (perfektionis), Ibn Sina secara lebih tegas menegaskan kemerdekaan jiwa dari tubuh. Bagi Avicenna, jiwa adalah substansi yang datang kepada tubuh (ḥādithah), namun secara esensial bersifat immaterial, sederhana (basīṭah), dan abadi.[1421]

Argumentasi Avicenna mengenai immaterialitas dan kemandirian jiwa berpusat pada kapasitas epistemologisnya yang paling unik: kemampuan menangkap universalia (al-kulliyyāt). Dalam eksperimen pemikirannya yang termasyhur, "Man Terbang" (al-insān al-ṭā'ir), ia mendemonstrasikan bahwa kesadaran diri (al-shu'ūr bi al-dhāt) dapat eksis secara utuh bahkan dalam keadaan hipotetis di mana semua indera dilucuti dan tubuh diandaikan tidak ada.[1422] Ego yang menyadari dirinya sendiri dalam kondisi ini bukanlah tubuh, melainkan substansi yang mengenali eksistensinya secara langsung dan tanpa perantaraan organ fisik. Pengenalan diri (self-awareness) ini bersifat inmediat dan non-sensuous, yang membuktikan bahwa subjek yang mengenal (the knower) haruslah bersifat immaterial.[1423] Aktivitas intelektual seperti abstraksi bentuk-bentuk universal dari materi sensibel tidak mungkin dijalankan oleh organ fisik yang bersifat partikular dan terbatas. Fakultas akal (al-'aql) mustahil merupakan fungsi atau aksiden dari tubuh materiil; ia harus menjadi esensi dari suatu substansi yang

independen.[1424] Konsekuensi logis dari premis ini adalah keabadian jiwa. Sebagai substansi immaterial yang sederhana (tidak tersusun dari bagian-bagian), jiwa mustahil mengalami kerusakan (fasād), sebab kerusakan hanya terjadi pada benda komposit melalui terpisahnya unsur-unsur pembentuknya.[1425] Kematian, dalam kerangka ini, bukanlah annihilasi jiwa, melainkan pemutusan hubungan (infiṣāl) antara jiwa dan tubuh yang menjadi instrumentum-nya. Tubuh hanyalah kendaraan sementara yang diperlukan jiwa untuk berinteraksi dengan alam material dan memulai perjalanan intelektualnya menuju aktualitas penuh.[1426] Pemutusan ini justru membebaskan jiwa untuk mencapai bentuk eksistensi yang lebih tinggi, bergerak menuju sumber segala wujud, yaitu Wajib al-Wujūd (Necessary Existent).[1427]

Pandangan Avicenna ini tidak hanya revolusioner dalam diskursus filsafat, tetapi juga memiliki resonansi yang dalam dengan teologi dan eskatologi Islam. Meskipun menggunakan metodologi filsafat Hellenistik, kesimpulannya selaras dengan doktrin utama agama mengenai kehidupan setelah mati (al-ḥayāh al-ukhrā) dan pertanggungjawaban di akhirat.[1428] Keyakinan pada hari kebangkitan (yawm al-qiyāmah) dan pengumpulan seluruh jiwa (ḥasyr) menemukan justifikasi filosofisnya dalam argumen immaterialitas dan keabadian jiwa. Al-Qur'an sendiri menyatakan, "Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku...'" (Q.S. Al-Isrā’ 85), yang ditafsirkan banyak ulama sebagai penegasan akan nature jiwa yang transenden dan misterius, melampaui pemahaman manusiawi yang sepenuhnya material.[1429]

Teori jiwa Avicenna berhasil menjembatani pencapaian rasio murni dengan keyakinan religious. Dengan menetapkan jiwa sebagai substansi yang independen, ia tidak hanya memberikan fondasi rasional bagi keabadian, tetapi juga membuka jalan bagi elaborasi sistematis tentang destinasi akhir jiwa apakah itu kebahagiaan tertinggi melalui penyempurnaan intelektual dan kontemplasi atau penderitaan akibat keterjeratan dengan alam material.[1430] Karya monumentalnya, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, dan bagian psikologis dari al-Shifā', tetap menjadi rujukan utama yang terus menginspirasi dan memicu debat tidak hanya dalam tradisi Islam tetapi juga dalam percaturan filsafat Barat Abad Pertengahan.[1431]

Sintesis Konseptual Ruh Dalam Tradisi Keilmuan Islam

Pemikiran tentang ruh (روح) dalam tradisi intelektual Islam mewujudkan sebuah dialektika panjang yang menginterogasi hakikat esensial manusia, menjembatani ranah metafisika wahyu dengan penjelajahan rasional akal budi. Sintesis konseptualnya tidaklah monolitik, melainkan sebuah mosaik yang terbentuk dari sudut pandang teologis (kalam), filosofis (falsafah), dan mistis-teosofis (tasawwuf), yang masing-masing memberikan dimensi yang unik dan saling melengkapi terhadap pemahaman entitas immaterial ini[1432]. Landasan utama seluruh diskursus ini tentu saja bersumber dari wahyu, khususnya ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit menyatakan keterbatasan pengetahuan manusia tentang ruh, seperti dalam firman-Nya, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan

tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" (QS. Al-Isrā' 85)[1433]. Ayat ini, sekaligus membatasi, juga membuka ruang kontemplasi yang luas, menjadikan ruh sebagai misteri ilahiah yang merangsang inquiry intelektual tanpa henti.

Dalam paradigma teologi Ash'ariyah, yang banyak dianut dalam ortodoksi Sunni, ruh seringkali dipahami dalam kerangka yang lebih sederhana dan literer, dikaitkan secara langsung dengan nyawa (nafs) yang menjadi prinsip kehidupan dan akan dicabut oleh Malaikat Maut atas perintah Allah[1434]. Pendekatan ini menekankan ketundukan pada teks wahyu (naql) dan menahan diri dari spekulasi metafisika yang dianggap melampaui batas yang ditetapkan. Di panggung filsafat Islam, konsep ruh mengalami elaborasi yang sangat kompleks dan sistematis. Ibn Sina (Avicenna), misalnya, dalam magnum opus-nya al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (The Book of Remarks and Admonitions), membedakan secara tegas antara nafs (jiwa) dan ruh. Bagi beliau, ruh adalah substansi immaterial yang berasal dari alam perintah ilahiah (‘ālam al-amr), yang berfungsi sebagai penggerak pertama dan pemberi bentuk bagi jasad[1435]. Jiwa (nafs), dalam sistem Avicennan, merupakan kesempurnaan pertama (kamāl al-awwal) bagi tubuh organik, yang memiliki daya-daya (quwā) vegetatif, animal, dan rasional[1436]. Ruh inilah yang memungkinkan jiwa menjalankan fungsinya, berperan sebagai medium ilahiah yang menghubungkan kesadaran manusia dengan Akal Aktif (al-‘aql al-fa‘‘āl), sumber segala ilmu dan pencerahan.

Di sisi lain, Abu Hamid Al-Ghazali, yang sering diposisikan berseberangan dengan proyek filsafat Hellenistik Ibn Sina,

melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap konsep ruh. Dalam karyanya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali dengan kekhasan pendekatan teosofisnya menggambarkan ruh sebagai entitas spiritual (latiḥah rūḥāniyyah) yang halus, yang merupakan hakikat sejati manusia dan merupakan bagian dari dunia perintah ilahiah[1437]. Pengetahuan tentang ruh tidak didapatkan semata melalui demonstrasi logika (burhān), melainkan melalui penyucian hati (tazkiyat al-nafs) dan pengalaman spiritual langsung (dzauq)[1438]. Meskipun kritis terhadap beberapa doktrin filosofis, Al-Ghazali sebenarnya menyetujui sifat immaterial ruh, suatu titik temu yang penting dengan para filsuf. Perbedaan mendasar terletak pada metodologi untuk mengenalnya: bagi filsuf, melalui akal; bagi sufi, melalui hati yang teriluminasi. Sebuah hadis qudsi yang sering menjadi rujukan dalam tradisi tasawuf memberikan gambaran alegoris: "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dalam bentuk-Nya" (HR. Al-Bukhari)[1439]. Hadis ini ditafsirkan oleh banyak sufi sebagai indikasi bahwa ruh manusia membawa "cetak biru" ilahiah (fitrah) yang menjadi landasan bagi perjalanan spiritual kembali (ma'ād) kepada-Nya.

Sintesis dari ketiga perspektif teologi, filsafat, dan tasawuf ini memberikan kontribusi yang mendalam bagi pemahaman manusia yang holistik. Secara eksistensial, konsep ruh menegaskan bahwa manusia bukan sekadar mesin biologis, melainkan entitas yang memiliki dimensi transenden yang menghubungkannya dengan Yang Mutlak. Secara spiritual, ia menjadi dasar bagi seluruh proyek penyempurnaan diri (tahdhīb al-akhlāq), di mana tujuan akhirnya

adalah penyelarasan kehendak manusia dengan kehendak Ilahi melalui pembersihan "cermin hati" yang dinodai oleh hawa nafsu[1440]. Secara etis, pemahaman tentang ruh sebagai anugerah ilahi yang suci (nafakha fīhi min rūḥihī) menjadi fondasi bagi penghormatan terhadap martabat manusia (karāmah insāniyyah), baik pada dirinya sendiri maupun pada orang lain, karena setiap individu membawa percikan ilahiah yang sama dalam dirinya[1441]. Sintesis konseptual ruh tidak hanya menjadi kajian akademis yang steril, tetapi telah menjadi jantung dari sebuah antroposentrisme teosentris yang membentuk peradaban Islam, memadukan nalar, iman, dan amal secara integratif.

Perbandingan Pendekatan Teologis Dan Filosofis

Ruh Dalam Perspektif Wahyu

Dalam wacana diskursus ilmiah mengenai ontologi manusia, konsep ruh (spirit) menempati posisi sentral dan problematik, yang pemahamannya terbelah antara pendekatan teologis-revelasi dan filosofis-rasional. Perspektif wahyu, yang bersumber pada teks otoritatif Islam, Al-Qur'an dan Sunnah, menawarkan sebuah paradigma yang bersifat transenden dan teosentris. Di sini, ruh dipahami bukan sebagai entitas empiris atau hasil evolusi materi, melainkan sebagai amr rabbī (perintah atau urusan ketuhanan) yang bersifat ilahiah dan misterius. Hal ini ditegaskan secara eksplisit dalam firman-Nya, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'."[1442] Ayat ini secara prinsipil

menetapkan batas epistemologis bagi akal manusia, menandaskan bahwa hakikat ruh sepenuhnya berada dalam ranah supernatural yang hanya dapat diakses melalui wahyu. Proses peniupan ruh ini, sebagaimana dijelaskan dalam hadis, merupakan tahap final penciptaan manusia, sebuah insuflasi ilahi yang mengubah gumpalan tanah menjadi entitas yang bernyawa, berkesadaran, dan memikul amanah kosmis.[1443]

Dalam perspektif teologis, ruh berfungsi sebagai diferensia spesifik yang membedakan manusia secara ontologis dari seluruh makhluk lainnya. Ia adalah nafas al-Raḥmān (nafasan Tuhan Yang Maha Pengasih) yang menjadi sumber kehidupan (ḥayāh), kesadaran diri (al-syu'ūr bi al-dzāt), kecerdasan intelektual (al-'aql), dan yang paling penting kemampuan untuk mengenal Penciptanya (ma'rifat Allāh).[1444] Ruh inilah yang menjadi fondasi dari konsep khilāfah (kekhalifahan), di mana manusia ditugaskan untuk mengelola bumi berdasarkan nilai-nilai ilahiyah yang diwahyukan. Eksistensi manusia bukanlah sekadar keberadaan biologis, melainkan sebuah perjalanan spiritual dimana ruh yang abadi untuk sementara waktu berinteraksi dengan tubuh yang fana. Interaksi ini melahirkan tanggung jawab moral dan spiritual (taklīf), karena segala tindakan jasmani dicatat sebagai ekspresi dari kehendak dan niat sang ruh.

Tujuan ultimate dari perjumpaan antara ruh dan jasad ini adalah penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Proses penyucian ini merupakan upaya untuk mengembalikan ruh kepada keadaan fitrah-nya yang suci, selaras dengan kehendak Ilahi, sehingga ia dapat kembali

kepada Sang Pencipta dalam keadaan yang diridhai.[1445] Kematian jasmani, dalam kerangka pandangan ini, bukanlah kemusnahan, melainkan pemisahan ruh dari sarana fisiknya. Ruh tersebut kemudian memasuki fase existence berikutnya di alam barzakh, menanti pengadilan akhir di yaum al-qiyāmah, dimana ia akan dipertemukan kembali dengan jasadnya untuk mempertanggungjawabkan seluruh perbuatan selama di dunia.[1446] Perspektif wahyu membingkai konsep ruh secara komprehensif: sebagai entitas ilahiah yang menjadi sumber kehidupan dan kesadaran, sebagai pembawa amanah moral, dan sebagai subjek yang abadi dalam perjalanan eskatologis menuju akhirat. Pemahaman ini bersifat final dan normative, menuntut penerimaan dan pengamalan, bukan verifikasi empiris atau deduksi logika semata.

Jiwa Dalam Perspektif Filsafat

Dalam wacana filsafat Islam, konsep jiwa (nafs) mencapai salah satu puncak elaborasi sistematisnya dalam karya pemikir Persia, Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh ibn Sīnā, atau yang dikenal di dunia Barat sebagai Avicenna[1447]. Berbeda dengan pendekatan teologis yang seringkali berhenti pada batas-batas wahyu, Ibn Sina membangun sebuah epistemologi jiwa yang bersifat rasional-metafisis, berusaha menjembatani pemahaman alam indrawi dengan realitas transcendental[1448]. Bagi Ibn Sina, jiwa bukanlah sekadar prinsip kehidupan biologis semata, melainkan suatu jawhar rūhānī (subtansi spiritual) yang bersifat immaterial, mandiri, dan

menjadi pelaku aktualisasi seluruh potensi manusia[1449]. Pendefinisian jiwa sebagai "kesempurnaan pertama bagi tubuh alamiah organis yang memiliki kehidupan secara potensial" menegaskan posisinya sebagai forma yang memberikan eksistensi, organisasi, dan tujuan (telos) bagi materi tubuh yang pasif[1450].

Stratifikasi jiwa (al-nufūs al-thalāthah) dalam filsafat Avicenna merepresentasikan sebuah hierarki kesempurnaan yang evolutif[1451]. Pada tataran paling fundamental terletak al-nafs al-nabātiyyah (jiwa vegetatif), yang merupakan prinsip dasar nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi sebuah daya yang dimiliki bersama oleh tumbuhan, hewan, dan manusia[1452]. Lapisan berikutnya adalah al-nafs al-hayawāniyyah (jiwa animalia), yang melengkapi jiwa vegetatif dengan kapasitas persepsi indrawi (al-hiss al-mushtarak) dan gerak voluntar yang digerakkan oleh dorongan apetitif (shahwiyyah) dan impulsif (ghadabiyyah)[1453]. Puncak dari hirarki ini, dan yang menjadi pembeda esensial manusia, adalah al-nafs al-nāṭiqah (jiwa rasional). Jiwa inilah yang menjadi subjek epistemik manusia, dengan dua daya utamanya: al-ʻaql al-ʻamalī (akal praktis) yang mengurusi etika dan tindakan dalam dunia fenomenal, dan al-ʻaql al-naẓarī (akal teoretis) yang memiliki kemampuan untuk berabstraksi, merengkuh bentuk-bentuk universal (al-ṣuwar al-kulliyyah), dan pada akhirnya, menyatu dengan Akal Aktif (al-ʻaql al-faʻʻāl) sebagai sumber segala emanasi ilmu[1454].

Pencapaian penyatuan epistemo-spiritual dengan Akal Aktif ini merupakan landasan bagi konsep kebahagiaan tertinggi (al-saʻādah) dalam pemikiran Ibn Sina[1455]. Kebahagiaan bukanlah sekadar kondisi

psikologis atau kepuasan material, melainkan keadaan ontologis jiwa rasional yang telah mencapai aktualitas penuh pengetahuannya, terbebas dari belenggu materi dan kejahilan[1456]. Proses ini mensyaratkan latihan intensif (riyāḍah) dan pengendalian diri yang ketat terhadap dua jiwa yang lebih rendah, sehingga jiwa rasional dapat mencerminkan cahaya ilahiah secara sempurna[1457]. Meskipun bersifat immaterial dan kekal, perjalanan jiwa sangat ditentukan oleh kinerjanya selama berasosiasi dengan tubuh di alam dunia[1458].

Titik divergensi yang menarik antara pendekatan filosofis Ibn Sina dan narasi wahyu terletak pada penekanannya. Sementara teologi Islam menitikberatkan pada asal-usul ilahiah ruh ("Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku...'")[1459] serta nasibnya yang bergantung sepenuhnya pada kehendak dan pengadilan Allah, filsafat Ibn Sina sambil mengakui sumber ilahiahnya lebih menekankan pada agensi rasional jiwa manusia itu sendiri dalam upaya memperoleh keselamatan melalui pengetahuan dan penyempurnaan akal budi[1460]. Konvergensi akhir antara kedua paradigma ini terwujud dalam kesamaan tujuan: baik filsafat maupun wahyu sepakat bahwa jiwa berfungsi sebagai kompas ontologis yang mengarahkan manusia menuju telos-nya yang tertinggi, yaitu pencapaian kebahagiaan abadi melalui pendekatan diri (taqarrub) kepada Sang Prinsip Mutlak, Tuhan[1461]. Dengan kata lain, jika wahyu memberikan peta melalui jalan iman, filsafat Ibn Sina menawarkan kompas

navigasi melalui jalan akal yang tercerahkan, dan kedua instrumen ini, pada akhirnya, menunjuk ke arah kutub yang sama.

Integrasi Keduanya Dalam Tradisi Intelektual Islam

Dalam arsitektur kosmologi Islam, konsep ruh (spirit) dan nafs (jiwa/self) menempati posisi sentral yang tidak hanya menjadi objek spekulasi metafisik, tetapi juga landasan bagi seluruh proyek etiko-teologis manusia. Tradisi intelektual Islam, dalam manifestasinya yang paling canggih, menolak dikotomi keras antara pendekatan teologis-normatif dan filsafat rasional-spekulatif. Sebaliknya, ia membangun sebuah epistemologi integral yang menyatukan wahyu (naql) dan akal (aql) dalam sebuah sintesis yang koheren dan saling memperkaya untuk memahami hakikat manusia yang multidimensi ini[1462]. Upaya integratif ini bukan sekadar rekonsiliasi dangkal, melainkan sebuah proyek epistemologis yang mendalam yang berusaha memetakan hierarki eksistensi dan kesadaran, dari yang paling material hingga yang paling spiritual.

Figur seperti Abu Hamid Al-Ghazali (w. 1111 M) seringkali ditempatkan sebagai penentang filsafat Hellenistik, namun pembacaan yang lebih cermat terhadap magnum opus-nya, Ihya' 'Ulum al-Din, justru mengungkapkan sebuah sintesis yang cerdik dan kompleks[1463]. Al-Ghazali memang mengkritik para filsuf seperti Ibn Sina pada titik-titik tertentu yang dianggapnya bertentangan dengan akidah, khususnya mengenai keqadiman alam dan pengingkaran terhadap kebangkitan jasmani. Secara metodologis, ia tidak menolak seluruhnya alat-alat rasional dan konseptual filsafat.

Dalam menjelaskan konsep nafs, Al-Ghazali menerima pembagian tripartit jiwa nafs ammarah (jiwa yang selalu memerintahkan pada kejahatan), nafs lawwamah (jiwa yang mencela), dan nafs mutma'innah (jiwa yang tenang) yang merupakan adaptasi Islamisasi dari terminologi psiko-etika Plato dan Aristoteles[1464]. Yang membedakannya adalah kerangka teleologisnya: penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) bukanlah tujuan akhir untuk mencapai eudaimonia sekuler, tetapi sebuah perjalanan spiritual yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Al-Haqq, mempersiapkan jiwa untuk kehidupan eskatologis[1465].

Integrasi yang lebih eksplisit antara wahyu dan filsafat dapat dilacak pada karya-karya pemikir seperti Fakhr al-Din al-Razi (w. 1210 M) dan khususnya Mulla Sadra (w. 1640 M). Al-Razi, dalam karya-karya teologisnya, secara luas mempekerjakan logika filosofis dan pembuktian rasional untuk memperkuat doktrin-doktrin Islam tentang penciptaan ruh dan sifatnya yang immaterial[1466]. Sementara itu, Mulla Sadra, dengan teori ontologis revolusionernya yang dikenal sebagai al-hikmah al-muta'aliyah (filsafat transcendent), menawarkan sintesis paling komprehensif. Baginya, jiwa bukanlah entitas statis melainkan suatu yang secara esensial berevolusi (harakah jawhariyyah). Perjalanan jiwa adalah pergerakan eksistensial dari kegelapan material menuju cahaya spiritual yang murni, sebuah proses yang memadukan disiplin intelektual (filsafat), penyucian moral (tasawuf), dan ketaatan pada syariat (teologi)[1467]. Dalam kerangka ini, pertanyaan filosofis tentang substansi jiwa dan narasi teologis tentang peniupan ruh (Q.S. Al-Hijr: 29) bukanlah dua

diskursus yang terpisah, melainkan dua deskripsi tentang realitas yang sama yang dilihat dari tingkat wujud yang berbeda.

Kontribusi unik tradisi intelektual Islam terhadap wacana ruh dan jiwa terletak pada kemampuannya untuk mentransendensi paradigma yang saling mengucap. Ia menolak reduksi materialis dari beberapa aliran filsafat Yunani, sekaligus juga menolak anti-intelektualisme dari beberapa varian teologi skripturalis. Sebagai gantinya, ia membangun sebuah paradigma holistik di mana akal yang tercerahkan dan wahyu yang tertransmisikan bersama-sama menyinari sifat manusia yang kompleks. Sintesis ini tidak hanya memuaskan intelek tetapi juga memberikan peta jalan untuk transformasi spiritual, menjadikan pencarian pengetahuan tentang jiwa itu sendiri sebagai bagian integral dari ibadah dan pendakian menuju Sang Pencipta.

Konvergensi Pemikiran Al-Ghazali Dan Ibn Sina

Persamaan Konsep Ruh Dan Jiwa

Dalam sejarah intelektual Islam abad pertengahan, dialog antara teologi dan filsafat tak pernah berhenti menjadi medan utama eksplorasi metafisika, epistemologi, dan antropologi ilahiah. Dua tokoh paling monumental yang mewakili dua arus besar filsafat peripatetik dan tasawuf spekulatif adalah Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058–1111 M) dan Abu Ali al-Husain ibn Sina (Avicenna, 980–1037 M). Meskipun sering digambarkan dalam dikotomi sebagai lawan dengan Al-Ghazali yang mengkritik keras metafisika rasional Ibn Sina dalam Tahafut al-Falasifah justru dalam

perkembangan pemikiran selanjutnya, terutama dalam karya-karya tasawufnya seperti Ihya' 'Ulum al-Din dan Mishkat al-Anwar, Al-Ghazali mengungkapkan ketertarikan mendalam terhadap kerangka konseptual filsafat, termasuk gagasan Ibn Sina tentang jiwa dan ruh. Dalam konteks ini, konvergensi antara keduanya terutama dalam konsepsi tentang ruh (jiwa atau nafs) dan sifatnya yang immaterial, transenden, dan berpangkal kepada Tuhan menjadi titik penting yang menunjukkan bagaimana pemikiran Islam klasik mampu menyeimbangkan antara kalam, falsafah, dan tashawwuf.

Baik Al-Ghazali maupun Ibn Sina mengakui bahwa ruh bukanlah entitas fisik, melainkan substansi immaterial yang berasal dari wahyu ilahi dan berfungsi sebagai sumber kehidupan dan kesadaran dalam tubuh manusia. Ibn Sina, dalam Kitab al-Najat dan al-Shifa', mengembangkan teori nafs sebagai substansi rohaniah yang tidak terikat ruang atau waktu, yang eksistensinya dibuktikan melalui kesadaran diri (shu'ur al-dhat), bukan melalui indra[1468]. Dalam argumen yang terkenal "Man lahu annahu" (Orang yang mengatakan 'Aku ada') Ibn Sina menunjukkan bahwa meskipun tubuh dapat dibayangkan hilang, kesadaran 'aku' tetap hadir, sehingga membuktikan bahwa jiwa adalah substansi independen dari tubuh[1469]. Pemikiran ini, yang bercorak rasional dan deduktif, kemudian diterima secara kritis oleh Al-Ghazali, yang dalam Mishkat al-Anwar, tidak hanya mengambil struktur argumen Ibn Sina, tetapi memperdalamnya dengan dimensi teologis dan mistis. Al-Ghazali memandang ruh sebagai nur ilahi (cahaya ilahi), yang "ditiupkan" oleh Allah dalam tubuh manusia, merujuk pada firman-Nya: "Maka

Dia menyempurnakan (penciptaannya), dan meniupkan ke dalamnya roh-Nya" (QS. 32:9)[1470]. Dalam hal ini, keduanya meskipun berangkat dari metode berbeda menegaskan keberadaan jiwa sebagai realitas ontologis yang transenden, independen, dan sumber dari identitas personal manusia[1471].

Persamaan lain terletak pada pemahaman keduanya mengenai hierarki jiwa. Ibn Sina, mengikuti model aristotelian yang direvisi secara neoplatonis, membagi jiwa menjadi tiga tingkatan: jiwa tumbuhan (nafs al-nabatiyya), jiwa hewan (nafs al-hayawaniyya), dan jiwa manusia (nafs al-insaniyya). Jiwa manusia sendiri, yang dalam terminologi Ibn Sina dikenal sebagai nafs al-natiqa (jiwa rasional), memiliki dua fungsi utama: al-'aql (akal) dan al-irada (kehendak), yang membedakan manusia dari makhluk lain[1472]. Yang menarik, Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din mengadopsi model hirarkis ini, tetapi menyusunnya kembali dalam kerangka spiritual-moral. Ia membagi jiwa menjadi tiga bentuk: nafs al-ammara (jiwa yang memerintah keburukan), nafs al-lawwama (jiwa yang menyesali), dan nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), yang bersumber dari Surah Qaf:16, 21, dan Surah Fussilat:30 konteks al-Qur'an yang lebih bertema tasawuf dan transformasi spiritual[1473]. Di balik perbedaan terminologis dan konteks ilmu, baik Ibn Sina maupun Al-Ghazali sepakat bahwa jiwa manusia memiliki potensi untuk berkembang dari keadaan hewani menuju realisasi keilahian, melalui latihan rasional maupun spiritual. Bagi Ibn Sina, ini terjadi melalui aktualisasi 'aql bi al-quwwah menjadi 'aql bi al-fi'l; bagi Al-Ghazali, proses ini terjadi melalui mujahadah, dzikr, dan tazkiyat al-

nafs[1474]. Keduanya menyepakati bahwa jiwa adalah entitas abadi yang terus eksis setelah kematian tubuh. Ibn Sina, meskipun menghindari pembahasan doktrinal tentang kebangkitan dalam kerangka filsafat, menegaskan dalam berbagai karyanya bahwa jiwa, sebagai substansi immaterial, tidak dapat hancur karena tidak tersusun dari unsur-unsur komposit[1475]. Keabadian jiwa ini, menurut Ibn Sina, bergantung pada tingkat aktualisasi akalnya semakin dekat akal individu menyatu dengan 'aql fa''al (akal aktif), semakin tinggi derajat keabadiannya[1476]. Al-Ghazali, dalam eksplorasi mistisnya, mengembangkan gagasan ini menjadi kosmologi cahaya, di mana ruh manusia, sebagai shijjin al-dhat (lentera realitas), berpotensi menyatu dengan cahaya-cahaya ilahi, hingga mencapai ittihad atau mushafahat (perjumpaan wajah dengan Tuhan), meskipun ia menolak konsep fana' mutlak dalam makna panteistik. Bagi keduanya, maka, kehidupan setelah kematian bukan sekadar doktrin teologis, melainkan logika ontologis dari sifat dasar ruh yang immaterial dan tak tergantung pada tubuh.

Yang patut dicatat adalah bagaimana Al-Ghazali, meskipun mulanya mengkritik Ibn Sina dalam Tahafut al-Falasifah karena gagasan mereka yang dinilai menyalahi doktrin kebangkitan badaniah dan keesaan Tuhan, kemudian secara selektif mengintegrasikan metafisika Ibn Sina ke dalam sistem tasawufnya. Fenomena ini menunjukkan adanya evolusi dalam pemikiran Al-Ghazali dari kritik metodologis menuju integrasi eksistensial dari filsuf menjadi arif yang mengambil kekuatan akal untuk mencapai hakikat ilahi. Hendri Hermawan menyebut proses ini sebagai

“rehabilitasi filosofis terhadap filsafat” di dalam tubuh tasawuf, di mana rasio tidak dihancurkan, melainkan dikapitalisasi untuk memperdalam pengalaman spiritual. Dalam pandangan ini, konvergensi Al-Ghazali dan Ibn Sina bukanlah kompromi intelektual, melainkan bentuk dialog yang hidup antara fikr dan dzauq antara pemikiran dan pengalaman yang menunjukkan keluasan tradisi intelektual Islam dalam mengakomodasi keragaman metode mencari kebenaran.

Dalam konteks epistemologi, keduanya juga menekankan pentingnya intuisi dan ilham sebagai sumber pengetahuan tertinggi. Ibn Sina membedakan antara ‘ilm al-yaqin (pengetahuan mutlak), ‘ain al-yaqin (pengetahuan melalui pengalaman langsung), dan haqq al-yaqin (pengetahuan yang menjadi hakikat itu sendiri). Meskipun terminologi ini tidak muncul secara eksplisit pada Ibn Sina, gagasan tentang ilham (ilham) dan firasat (bacaan batin) sebagai bentuk pengetahuan langsung dari Tuhan, yang disebut sebagai wahm sharif (imajinasi mulia), menunjukkan pendekatannya terhadap dimensi spiritual pengetahuan. Al-Ghazali, dalam al-Munqidh min al-Dhalal, secara eksplisit menyatakan bahwa pengetahuan ilahi tidak dapat dicapai hanya melalui logika atau empiri, tetapi memerlukan kasyf (pengungkapan) dan dhawq (pengalaman langsung). Dalam konteks ini, titik temu antara keduanya terletak pada keyakinan bahwa puncak pengetahuan tentang Tuhan dan realitas jiwa memerlukan transendensi dari metode sekuler, menuju bentuk pengalaman yang bersifat ekstasis dan kontemplatif.

Meskipun perbedaan metodologis antara Al-Ghazali dan Ibn Sina tetap signifikan yang pertama berpijak pada tradisi wahyu dan pengalaman batin, yang kedua pada akal dan syllogisme konvergensi dalam konsepsi mereka tentang ruh menunjukkan adanya substrat metafisik bersama yang membentuk pondasi antropologi Islam klasik. Jiwa, sebagai pemberian Tuhan, sebagai cahaya, sebagai substansi abadi, dan sebagai pusat spiritualitas, menjadi jembatan yang menyatukan dua kutub pemikiran yang tampaknya bertentangan. Pemikiran keduanya, justru dalam dialog kritis ini, melahirkan pemahaman yang lebih kaya tentang hakikat manusia: sebagai makhluk yang terjebak dalam materi, tetapi sekaligus mampu menembus realitas ilahi melalui jiwa yang telah dimurnikan. Dalam kerangka ini, Al-Ghazali dan Ibn Sina bukan lawan, melainkan rekan dalam perjalanan panjang mencari hakikat rohani manusia di tengah alam semesta yang sarat makna.

Perbedaan Metodologis Dan Epistemologis

Dalam ranah metafisika Islam klasik, persoalan ruh baik sebagai entitas ontologis maupun realitas eksistensial menjadi salah satu poros sentral refleksi filosofis dan teologis. Dua tokoh monumental, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058–1111 M) dan Ibn Sīnā (Avicenna, 980–1037 M), meskipun berbagi konteks intelektual dalam tradisi Islam peripatetik dan sufistik, menempuh jalur epistemologis dan metodologis yang secara fundamental berbeda dalam menelaah hakikat ruh. Perbedaan ini bukan sekadar variasi pendekatan, melainkan mencerminkan dua paradigma yang saling tumpang

tindih namun tetap berbeda dalam cara memahami realitas yang tak terjangkau oleh indera: ruh sebagai bentuk (ṣūrah), cahaya (nūr), atau substansi yang transenden. Al-Ghazālī, dalam evolusi pemikirannya yang tercatat dalam karyanya al-Munqidh min al-Ḍalāl, bergerak dari tradisi rasional-kalam menuju spiritualisme sufistik yang mengutamakan "pengalaman langsung" (dhawq) sebagai alat validasi kebenaran, sedangkan Ibn Sīnā tetap setia pada metode deduktif-analetik yang diwarisi dari Aristoteles melalui tradisi falsafah peripatetik, di mana ruh dipahami sebagai substansi yang terpisah secara logis dari tubuh[1477].

Epistemologi yang dianut oleh Al-Ghazālī merupakan respons kritis terhadap keterbatasan rasionalisme filosofis dalam menangkap hakikat eksistensial manusia. Ia berpendapat bahwa rasio manusia, sekalipun tajam, tidak mampu menembus relung realitas transenden tanpa bimbingan wahyu dan pencerahan batin yang diperoleh melalui latihan spiritual (riyāḍah), zuhud, dan mujāhadah[1478]. Baginya, pengetahuan tentang ruh tidak dapat diperoleh melalui silogisme atau pemikiran diskursif semata, melainkan melalui maʿrifah pengetahuan yang bersifat intuitif dan transformatif, yang hanya terbuka bagi mereka yang telah membersihkan qalb-nya dari kerak materialitas[1479]. Pendekatan ini berakar pada konsep kasyf atau ilhām, yaitu pembukaan tabir realitas oleh Tuhan kepada hamba-Nya yang dekat, yang sering digambarkan dalam tradisi sufistik sebagai fayḍ al-ilāhī atau limpahan ilahi[1480]. Dalam karyanya Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, Al-Ghazālī secara eksplisit membedakan antara ilmu yang diperoleh melalui

akal (maʿqūl) dan ilmu yang diperoleh melalui hati yang bersih (maʿqūl bi-al-qalb), di mana yang terakhir dianggap lebih tinggi derajatnya karena bersifat langsung dan tidak terdistorsi oleh persepsi indrawi[1481]. Dalam konteks ini, ruh dipahami sebagai realitas spiritual yang mampu mengenal Tuhan secara hakiki hanya ketika ia bebas dari belenggu jasmani, sebuah kondisi yang hanya dapat dicapai melalui transformasi eksistensial, bukan argumentasi logis[1482].

Sebaliknya, Ibn Sīnā membangun epistemologinya atas landasan dualisme eksistensial antara tubuh dan jiwa (nafs), di mana jiwa dipandang sebagai substansi (jawhar) yang mandiri, tidak tergantung pada materi, dan memiliki kemampuan untuk beroperasi secara rasional bahkan terlepas dari kondisi fisik[1483]. Dalam Kitāb al-Shifāʾ dan al-Najāt, ia mengembangkan teori jiwa yang sangat sistematis, dengan membagi jiwa menjadi tiga tingkatan: tumbuhan (nutritif), binatang (sensori-afektif), dan manusia (rasional)[1484]. Jiwa manusia, khususnya jiwa rasional (al-nafs al-nāṭiqah), bagi Ibn Sīnā adalah entitas yang terpisah secara metafisik dan berpotensi untuk memahami realitas melalui operasi akal aktif (al-ʿaql al-faʿʿāl) sebuah prinsip kosmologis yang memungkinkan jiwa manusia menyatu dengan domain intelektual abadi[1485]. Pendekatan Ibn Sīnā sangat bergantung pada metodologi demonstratif (burhān), yang mengandalkan premis-premis yang jelas, argumen deduktif, dan kesimpulan yang valid secara logis. Dalam pandangannya, wahyu memiliki peran penting, tetapi lebih sebagai peneguh atau penyempurna pengetahuan rasional, bukan

pengganti[1486]. Ini selaras dengan pandangan bahwa filsafat dan wahyu pada dasarnya tidak bertentangan, selama keduanya dimaknai secara benar sebagaimana diungkapkan dalam konsep taʾwīl hermeneutik yang memungkinkan harmonisasi antara teks keagamaan dan argumen rasional.

Perbedaan metodologis ini mencerminkan pergeseran epistemologis yang lebih luas: antara ilm al-khabar (pengetahuan berdasarkan wahyu dan tradisi) versus ilm al-ʿaql (pengetahuan berdasarkan akal dan pengalaman logis). Al-Ghazālī tidak menolak akal secara mutlak ia bahkan mengakui validitas burhān dalam ranah matematika dan fisika tetapi ia mengkritik ketergantungan berlebihan pada filsafat Yunani yang dianggapnya gagal menjawab persoalan iman dan makna hidup. Ia menunjukkan bahwa bahkan para filsuf sendiri tidak dapat membuktikan keabadian jiwa melalui rasio murni tanpa bantuan petunjuk wahyu, seperti yang ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepada kalian kecuali sedikit dari pengetahuan.'" (QS. al-Isrā' 17:85). Ayat ini, bagi Al-Ghazālī, menjadi dasar epistemologis bahwa pengetahuan tentang ruh bersifat terbatas dan bergantung pada wahyu; manusia tidak dapat mencapai pemahaman sejati tanpa petunjuk ilahi. Sementara itu, Ibn Sīnā berargumen bahwa meskipun ruh memang sulit dipahami, akal manusia dengan bantuan prinsip-prinsip logika dan metafisika mampu mendekati hakikatnya melalui analogi, induksi, dan abstraksi. Penting dicatat bahwa perbedaan ini tidak berarti kesenjangan total. Ibn Sīnā, meskipun filsuf rasional,

tetap berdiri dalam tradisi Islam dan mengakui bahwa wahyu menawarkan gambaran yang lebih sempurna tentang tujuan akhir jiwa, terutama dalam konteks kebangkitan, surga, dan neraka hal-hal yang menurutnya tidak dapat dibuktikan secara filosofis tetapi diterima berdasarkan iman. Di sisi lain, Al-Ghazālī pun tidak sepenuhnya menolak kerangka filosofis; dalam Tahāfut al-Falāsifah, ia mengadopsi struktur argumentasi peripatetik untuk mengkritik para filsuf, menunjukkan bahwa ia menguasai metode yang hendak dikritiknya. Bahkan dalam Iḥyāʾ, ia mengintegrasikan unsur-unsur psikologi Aristotelian-Avicennian, seperti pembagian fungsi jiwa, meskipun ditafsirkan kembali melalui lensa sufisme.

Secara metodologis, maka, perbedaan utama terletak pada sumber otoritas epistemik: Al-Ghazālī menempatkan pengalaman mistik dan wahyu sebagai episentrum pengetahuan, sedangkan Ibn Sīnā menempatkan akal sebagai fondasi utama, dengan wahyu sebagai pelengkap. Jika Ibn Sīnā berusaha mengkonstruksi metafisika jiwa yang koheren secara logis, Al-Ghazālī justru ingin menggali hakikat ruh sebagai realitas yang hanya terungkap melalui pengalaman transenden yang mengubah eksistensi individu. Dalam pandangan Ibn Sīnā, jiwa adalah objek yang dapat dipelajari seperti benda alam; dalam pandangan Al-Ghazālī, jiwa adalah subjek yang hanya dapat dimengerti ketika ia menjadi medium untuk mengenal Tuhan. Perbedaan ini mengingatkan kita pada dikotomi antara objectifying reason dan experiential knowing, sebagaimana digagas oleh para filsuf kontemporer seperti Charles Taylor dan Seyyed Hossein Nasr, yang menekankan bahwa modernitas Barat sering kali

mengabaikan dimensi pencerahan batin dalam pencarian kebenaran.

Dalam konteks filsafat Islam, dialog antara Al-Ghazālī dan Ibn Sīnā tidak berakhir pada konfrontasi, tetapi membuka ruang bagi sintesis. Filsuf-filsuf sesudahnya, seperti Suhrawardī dengan filsafat al-Ishrāq dan Mullā Ṣadrā dengan al-Hikmah al-Mutaʿāliyah, berusaha mengatasi dikotomi ini dengan mengintegrasikan cahaya wahyu dan radiasi akal, menggabungkan kasyf dan burhān dalam satu sistem epistemologis yang utuh. Pendekatan semacam ini menunjukkan bahwa ruh, sebagai realitas epistemik, tidak bisa ditangkap oleh satu metode tunggal ia memerlukan konvergensi antara pengalaman, wahyu, dan rasio. Di sinilah letak kekayaan intelektual tradisi Islam: dalam kapasitasnya untuk mempertemukan dua jalan yang tampak bertentangan namun pada hakikatnya saling melengkapi.

Kontribusi Kedua Tokoh Terhadap Antropologi Islam

Dalam tradisi pemikiran Islam, antropologi bukan semata kajian empiris tentang perilaku manusia, melainkan suatu disiplin ilmiah yang mendalam dan multidimensi, memadukan dimensi eksistensial, metafisik, psikologis, dan teologis. Dalam konteks ini, dua tokoh besar peradaban Islam Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111 M) dan Abu Ali al-Husain ibn Sina (980–1037 M) menempati posisi sentral dalam membentuk kerangka antropologi Islam yang holistik. Meskipun keduanya hidup pada era yang saling berdekatan secara kronologis dan dipengaruhi oleh warisan filsafat Yunani terutama

Aristoteles dan Neoplatonisme pendekatan mereka terhadap hakikat manusia berbeda secara epistemologis, metodologis, dan ontologis. Al-Ghazali, dengan kecenderungannya yang kuat pada spiritualitas sufistik dan kritik terhadap rasionalisme murni, menekankan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) sebagai jalan utama menuju realisasi kemanusiaan yang sejati[1487]. Ibn Sina, di sisi lain, melalui pendekatan neoplatonik-transendental dan struktur tiga jiwa (nafs), mengembangkan model psiko-metafisik yang sistematis tentang relasi tubuh, jiwa, dan ruh, menekankan peran akal (al-'aql) sebagai poros transformasi jiwa menuju kesatuan dengan yang Ilahi[1488]. Perbedaan metodologis ini tidak mengurangi bobot kontribusi mereka; justru, tarik-menarik antara sufisme dan filsafat, antara wahyu dan akal, membentuk sinergi konseptual yang menjadi fondasi dalam antropologi Islam kontemporer.

Al-Ghazali, dalam karyanya yang monumental Ihya Ulum al-Din, menyusun sebuah antropologi yang berpusat pada dimensi sufistik dan teologis dari eksistensi manusia. Baginya, manusia bukan sekadar entitas biologis atau rasional, tetapi khalifah Allah fi al-ardh (wakil Tuhan di muka bumi), yang eksistensinya diukur berdasarkan kedekatannya dengan Sang Pencipta[1489]. Pendekatannya bersifat kasyf (pembukaan batin), mengutamakan ma'rifah (pengetahuan bathini) ketimbang 'ilm al-yaqin (pengetahuan rasional)[1490]. Dalam struktur antropologis al-Ghazali, jiwa (nafs) memiliki tiga tingkatan: nafs al-ammārah (jiwa yang cenderung pada hawa nafsu), nafs al-luwwāmah (jiwa yang menyesali dosa), dan nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang dan telah mencapai kedamaian spiritual)[1491].

Proses perjalanan dari tingkat yang paling rendah menuju puncak kesucian ini hanya dapat ditempuh melalui disiplin spiritual seperti dzikir, mujahadah, dan tawbah yang secara sistematis ia uraikan. Dalam perspektif ini, antropologi Islam menjadi suatu science of the soul yang tidak terpisahkan dari dimensi ibadah dan perbaikan moral. Karya al-Ghazali, khususnya dalam Kitab al-Ruh dan Kimiya al-Sa'adah, menunjukkan bahwa ruh manusia memiliki sifat transenden dan asal-usul ilahiyah (ruh min amr Allah), yang hanya dapat dipahami melalui pendekatan mystical illumination daripada deduksi logis semata[1492]. Pendekatan ini memberi landasan kuat bagi antropologi Islam yang tidak reduktif manusia tidak diukur dari kapasitas kognitifnya semata, melainkan dari kedalaman pengalaman spiritualnya.

Berbeda dengan pendekatan sufistik al-Ghazali, Ibn Sina membangun sistem antropologisnya dalam kerangka filsafat rasional dan psikologi metafisik. Dalam karyanya Kitab al-Najat dan al-Shifa, ia membagi jiwa manusia menjadi tiga fungsi: nafs al-nabatiyyah (jiwa tumbuhan, mengatur fungsi nutrisi dan pertumbuhan), nafs al-hayawaniyyah (jiwa hewani, mengatur persepsi dan gerak), dan nafs al-insaniyyah (jiwa manusia, tempat bersemayamnya akal dan intuisi)[1493]. Bagi Ibn Sina, yang paling menonjol dari manusia adalah akal aktif (al-'aql al-fa''al), suatu entitas transendental yang tidak tergantung pada tubuh dan berhubungan langsung dengan dunia ilahiyah[1494]. Dalam struktur kosmologis neoplatoniknya, ruh manusia berasal dari alam 'aql, turun ke alam materi, dan harus kembali melalui proses aktualisasi

akal ke tempat asalnya. Proses ini, yang ia sebut fana' fi al-'aql (lenyap dalam akal), merupakan bentuk pembebasan jiwa dari belenggu materi dan hawa nafsu, yang dalam banyak aspek menyerupai perjalanan sufistik, meskipun dilandasi oleh logika dan bukan pengalaman mistik[1495]. Meskipun Ibn Sina menggunakan bahasa filsafat, ia pada hakikatnya juga membangun antropologi yang spiritual, tetapi berbasis pada rasionalitas kritis.

Ketika kedua pendekatan ini dibandingkan, tampak jelas bahwa al-Ghazali dan Ibn Sina tidak saling bertentangan secara esensial, melainkan melengkapi. Al-Ghazali menunjukkan jalan praktik spiritual menuju penyucian jiwa, sementara Ibn Sina memberikan kerangka metafisik yang kokoh untuk memahami hierarki eksistensial ruh manusia. Dalam konteks antropologi Islam, sintesis kedua pemikiran ini menawarkan model holistik: manusia dipandang sebagai makhluk yang memiliki dimensi biologis, psikologis, intelektual, dan spiritual, yang semuanya harus dikembangkan secara seimbang. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku" (QS. Adz-Dzariyat: 56), yang menunjukkan bahwa tujuan eksistensi manusia bukan hanya penguasaan ilmu atau kenikmatan dunia, tetapi ubudiyyah penghambaan total kepada Allah[1496]. Kedua tokoh ini, meski berbeda pendekatan, sama-sama menunjuk pada realitas ini: bahwa manusia adalah makhluk yang vertikal, yang eksistensinya hanya bermakna jika terhubung dengan dimensi transenden. Kontribusi mereka terhadap antropologi Islam dapat dilihat dalam

pengaruhnya terhadap pemikiran Islam selanjutnya. Al-Ghazali, melalui sintesisnya antara tasawuf, teologi (kalam), dan fiqh, menginspirasi para sufi seperti Ibn Arabi dan Rumi, yang mengembangkan antropologi mistik lebih lanjut[1497]. Sementara itu, Ibn Sina menjadi rujukan utama bagi para filosof Islam seperti Nasir al-Din al-Tusi dan Mulla Sadra, yang mengembangkan teori tajalli (manifestasi ilahi dalam jiwa) dan harakat al-jawhariyyah (pergerakan substansial jiwa), memperdalam wawasan antropologis berbasis falsafah[1498]. Bahkan dalam konteks kontemporer, para pemikir Islam seperti Seyyed Hossein Nasr dan Muhammad Iqbal mengakui kedalaman wawasan keduanya dalam memahami manusia secara integral, baik dari segi eksistensial maupun kosmologi. Hal ini membuktikan bahwa antropologi Islam, sebagaimana dirumuskan oleh al-Ghazali dan Ibn Sina, bukan sekadar warisan masa lalu, tetapi kerangka pemikiran yang masih relevan untuk menjawab tantangan modernitas terutama krisis identitas, alienasi spiritual, dan dehumanisasi ilmu pengetahuan.

Al-Ghazali dan Ibn Sina tidak hanya menyumbang konsep, tetapi juga paradigma: bahwa manusia dalam Islam harus dipahami secara tawhidis, yaitu sebagai kesatuan eksistensial yang mengintegrasikan tubuh, akal, dan ruh di bawah prinsip ketauhidan. Pendekatan al-Ghazali yang lebih terbuka terhadap pengalaman mistik dan pendekatan Ibn Sina yang lebih sistematis secara filosofis bukanlah dua kutub yang bertentangan, melainkan dua sisi dari satu mata uang yang sama dua jalur yang menuju pada satu tujuan: ma’rifatullah (mengenal Tuhan) dan tahqiq al-insan al-kamil

(realisasi manusia sempurna). Dalam konteks akademik tingkat doktoral, sintesis antara keduanya membuka jalan bagi pendekatan interdisipliner yang mampu mengintegrasikan filsafat, teologi, psikologi religius, dan antropologi budaya, sehingga memperkaya pemahaman tentang manusia sebagai subjek dan objek pengetahuan dalam tradisi keilmuan Islam.

Implikasi Konsep Ruh Bagi Pemahaman Manusia

Ruh Sebagai Inti Eksistensi Manusia

Dalam disiplin ontologi manusia menurut tradisi intelektual Islam, konsep ruh menempati posisi sentral sebagai prinsip yang tidak hanya vital bagi kehidupan biologis, tetapi yang lebih mendasar, sebagai akar dari identitas, kesadaran, dan responsibilitas moral manusia. Berbeda dari reduksi materialistik yang memandang manusia sebagai hasil akumulasi proses biologis dan neurokimia semata, pandangan Islam menegaskan bahwa eksistensi manusia tidak dapat dipahami sepenuhnya tanpa merujuk pada dimensi non-fisis yang disebut ruh suatu entitas transenden yang ditiupkan oleh Tuhan ke dalam tubuh manusia, dan yang menjadi jembatan antara alam material dan alam metafisik[1499]. Dalam konteks ini, ruh bukanlah sekadar metonimi untuk napas atau vitalitas fisiologis, melainkan realitas eksistensial yang menjadi sumber kehidupan, kesadaran reflektif, dan kapasitas spiritual manusia untuk merespons panggilan ilahiah[1500].

Pemahaman tentang ruh sebagai inti eksistensi manusia terlekat secara mendalam pada ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menyatakan proses insufflatif tersebut. Allah berfirman dalam Surah

as-Sajdah (32:9), “Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya ruh-Nya” pernyataan yang menunjukkan bahwa penyempurnaan manusia secara ontologis hanya terjadi setelah peniupan ruh, yang mengangkat derajat manusia dari wujud biologis biasa ke harkat sebagai khalifah di muka bumi[1501]. Ayat ini menegaskan bahwa ruh bukan sekadar fenomena derivatif dari tubuh, tetapi merupakan realitas yang diberikan secara langsung oleh Tuhan, yang karena itu bermuasal dari alam ghayb dan memiliki sifat la-maknawiyyah (trans-esensial), yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh ilmu alam atau psikologi empiris[1502]. Dalam kata-kata Ibn Sina, "Ruh adalah substansi yang sederhana, tidak tergantung pada organ, yang menjadi dasar kesadaran dan aktivitas intelektual manusia," sebuah pandangan yang diadopsi dan dikembangkan lebih jauh oleh para sufi seperti al-Ghazali dan Ibn ‘Arabi[1503].

Implikasi filosofis dari konsep ini sangat luas. Pertama, ia menolak dualisme Cartesian yang mengisolasi jiwa dan tubuh sebagai dua substansi terpisah tanpa integrasi ontologis yang koheren. Dalam pemikiran Islam, ruh dan jasad tidak dimengerti sebagai dua entitas antagonis, melainkan sebagai dua dimensi dalam satu realitas holistik al-insan al-kamil yang saling melengkapi dan di dalamnya terjadi dialog spiritual antara materialitas dan metafisika[1504]. Tubuh adalah sarana (âlat) bagi ruh, sementara ruh adalah tuan (sahib) yang memberi arah, nilai, dan makna terhadap seluruh aktivitas vital dan intelektual manusia. Kedua, pemahaman ini memformulasi ulang konsep agensi (agency) dalam antropologi Islam. Manusia tidak hanya bertindak karena dorongan biologis atau determinisme sosial, tetapi memiliki ruang kehendak bebas (irāda) yang

dimungkinkan oleh keberadaan ruh sebagai poros taqwa, tafakkur, dan muhasabah kemampuan untuk merenung, menghakimi, dan merespons nilai[1505].

Dalam perspektif fenomenologis, ruh dapat dipahami sebagai intensitas kesadaran yang menjadi pangkal pengalaman religius. Maurice Merleau-Ponty menyatakan bahwa tubuh adalah "titik masuk ke dunia," namun bagi pemikir Islam, tubuh menjadi medium bagi pengalaman ilahiah hanya karena adanya ruh sebagai pusat kesadaran yang mampu menembus veils (hijab) realitas empirik menuju hakikat yang lebih dalam[1506]. Ketika manusia merasa rindu akan Allah, saat dia merasakan haiah spiritual dalam shalat atau dzikir, maka pengalaman itu bukan sekadar hasil stimulasi saraf, melainkan respons ruh terhadap asal-usulnya min al-rahmah yang terus merindukan kembali kepada Sang Pemberi tiupan pertama[1507]. Dalam tasawuf, ini disebut dengan syawq al-ruh, kerinduan batin yang menjadi inti dari spiritualitas Islam[1508].

Secara etis, konsep ruh menjadi dasar bagi martabat manusia (karamah al-insan) yang mutlak. Jika manusia sekadar animal rationale, maka harga dirinya bisa dikalkulasi secara instrumental. Karena manusia membawa ruh yang berasal dari "ruh Allah" (min rûhî sebagaimana disebut dalam hadis qudsi), maka setiap individu memiliki nilai intrinsik yang tidak dapat dinegosiasikan[1509]. Hal ini menjadi landasan kuat bagi teori hak asasi manusia dalam kerangka Islam, yang tidak bertumpu pada konvensi sosial, tetapi pada wajib wujudi kewajiban eksistensial manusia untuk memelihara dan menghormati ruh dalam dirinya dan orang lain[1510]. Dari sudut pandang kontemporer, konsep ruh juga memberikan respons kritis

terhadap reduksionisme ilmu pengetahuan modern. Ketika neurosains menyatakan bahwa semua pikiran dan emosi adalah hasil aktivitas neuron, pandangan Islam tidak menolak data empiris tersebut, tetapi menolak interpretasi metafisiknya. Seperti yang dinyatakan oleh Seyyed Hossein Nasr, "Otak adalah cermin bagi ruh, bukan sumbernya. Sama seperti cermin memantulkan cahaya, namun tidak menciptakan cahaya itu sendiri"[1511]. Ruh tetap menjadi terra incognita yang tidak dapat ditangkap oleh metode ilmu alam, tetapi dapat dialami secara langsung melalui introspeksi, latihan spiritual, dan wahyu[1512].

Ruh dalam kerangka pemikiran Islam bukanlah konsep teologis yang abstrak, melainkan realitas ontologis yang menjadi poros identitas, otonomi, dan spiritualitas manusia. Ia adalah inti eksistensial yang membedakan manusia dari makhluk lain, yang memungkinkan kesadaran akan keberadaan, tanggung jawab moral, dan hubungan dengan Yang Mutlak. Mengembalikan ruh ke pusat antropologi Islam berarti menolak semua bentuk dehumanisasi yang mengaburkan hakikat kemanusiaan, serta membuka jalan bagi paradigma ilmu manusia yang holistik dan berbasis pada pencarian makna bukan sekadar memahami mekanisme, tetapi memahami makna dari keberadaan itu sendiri.

Dimensi Spiritual Dalam Pembentukan Kepribadian

Dalam wacana psikologi kontemporer, konstruksi kepribadian seringkali didekati melalui lensa materialistik yang berpusat pada gen, neurokimia, dan kondisioning lingkungan. Pendekatan ini cenderung mengabaikan dimensi esensial yang menjadi landasan

ontologis manusia: ar-rūḥ. Ruh bukan sekadar konsep metafisik yang abstrak, melainkan substrat immaterial yang menjadi prinsip kehidupan, kesadaran diri (self-awareness), dan sumber potensi moral-spiritual yang dengannya manusia membedakan dirinya dari entitas biologis lainnya[1513]. Proses pembentukan kepribadian, dalam perspektif ini, merupakan proses dinamis dari interaksi dan negosiasi antara ruh yang bersifat Ilahiah (min amri Rabbī) dengan nafs (jiwa psikofisik) yang bersifat duniawi[1514]. Melalui interaksi inilah karakter dan moralitas sebagai manifestasi lahiriah dari keadaan batin ditempa dan disempurnakan.

Peran sentral ruh dalam konstruksi kepribadian terletak pada kemampuannya untuk memberikan arah dan tujuan transenden. Ruh berfungsi sebagai kompas moral intrinsik (fiṭrah) yang cenderung kepada kebaikan, kebenaran, dan keindahan, sekaligus menjadi sumber conscience yang mempertanyakan dan menilai tindakan nafs[1515]. Dalam terminologi Al-Ghazālī, jiwa (nafs) yang terlatih dan disinari oleh cahaya ruh akan berkembang menjadi an-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang), yang merupakan puncak dari kesehatan psikospiritual dan kepribadian yang integral[1516]. Proses penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) melalui disiplin spiritual seperti refleksi (muḥāsabah), kontemplasi (tafakkur), dan pengendalian hawa nafsu (riyāḍah) pada hakikatnya adalah upaya untuk menyelaraskan kecenderungan rendah nafs dengan panduan normatif yang berasal dari ruh. Penyelarasan ini melahirkan kepribadian yang 'adil' suatu keadaan seimbang di mana tidak ada satu pun unsur dalam diri manusia yang mendominasi secara

berlebihan yang kemudian memancar dalam bentuk kebijaksanaan (ḥikmah), kejujuran, kesabaran, dan ketakwaan dalam kehidupan sosial[1517].

Dimensi spiritual yang bersumber dari ruh ini memberikan kerangka makna (framework of meaning) yang kokoh bagi individu, yang menjadi fondasi ketahanan psikologis (psychological resilience). Penelitian dalam psikologi positif modern mulai mengakui bahwa spiritualitas dan religiusitas berkorelasi kuat dengan penurunan kecemasan, depresi, dan perilaku adiktif, serta peningkatan kepuasan hidup dan empati[1518]. Konsep kepatuhan kepada Tuhan (ṭā'atullāh), yang bersumber dari kesadaran spiritual tentang asal-usul ruh, tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan legalistik semata. Ia merupakan pengakuan atas sumber eksistensi diri dan komitmen untuk hidup sesuai dengan tujuan penciptaan (ḥikmatul khalq). Kesadaran ini mentransendensi kepatuhan sosial konvensional dan menanamkan suatu integritas moral yang otentik dan konsisten, baik dalam keadaan diawasi maupun tidak[1519].

Mengabaikan dimensi ruh dalam setiap diskursus tentang pembentukan kepribadian adalah suatu reduksionisme yang fatal. Ruh memberikan fondasi teleologis dan epistemologis yang membedakan perkembangan kepribadian manusia dari sekadar pembentukan perilaku hewaniah. Ia adalah benih Ilahi yang potensial untuk berkembang menuju kesempurnaan (kamāl), dan upaya manusia untuk menyucikan jiwanya merupakan realisasi dari potensi tersebut. Dalam konteks sosial, kepribadian yang terbentuk melalui penyinaran ruh akan menjadi agen penebar keadilan dan

kebajikan (khayr ummah), karena tindakannya tidak lagi didikte oleh nafsu atau konformitas sosial semata, melainkan oleh kebijaksanaan yang bersumber dari ranah spiritual-transenden[1520]. Integrasi pemahaman tentang ruh ke dalam paradigma psikologi kepribadian bukan hanya suatu kebutuhan akademik, melainkan suatu imperatif untuk merumuskan konsep manusia yang utuh dan komprehensif.

Relevansi Konsep Ruh Bagi Pembangunan Etika Dan Spiritualitas Manusia

Konsep ruh (spirit) dalam kosmologi Islam berfungsi sebagai landasan ontologis yang sangat dalam bagi konstruksi etika dan perjalanan spiritual manusia. Ia bukan sekadar konsep teologis abstrak, melainkan prinsip vital yang menghubungkan eksistensi manusia yang fana dengan ranah ilahiyah yang mutlak dan abadi. Pemahaman ini bersumber dari narasi penciptaan, sebagaimana diabadikan dalam Al-Qur'an, yang menceritakan bagaimana Tuhan "meniupkan sebagian dari ruh-Nya" ke dalam diri Adam, sehingga menganugerahi manusia dengan kapasitas unik yang membedakannya dari seluruh ciptaan lain.[1521] Tiupan Ilahi ini, atau nafkhat al-ruh, memberikan manusia bukan hanya kehidupan biologis, melainkan juga potensi kesadaran transenden, moralitas, dan kehendak bebas sebuah "benih ketuhanan" yang menjadi modal dasar untuk segala bentuk pembangunan spiritual.[1522] Esensi manusia adalah sebuah dialektika yang konstan antara unsur tanah (tin) yang rendah dan unsur ruh yang mulia; perjalanan etika dan spiritualitas pada hakikatnya adalah proses memuliakan yang tanahi

dengan mengaktualisasikan dan menyucikan yang ruhani. Relevansi konsep ruh bagi etika terletak pada fungsinya sebagai sumber internal bagi moralitas yang bersifat intrinsik dan teleologis. Berbeda dengan sistem etika sekuler yang seringkali memerlukan justifikasi eksternal (utilitas, kontrak sosial, atau konsekuensialisme), etika dalam Islam bersifat teonom, yang bersumber dari kehendak dan sifat Tuhan.[1523] Internalisasi prinsip-prinsip teonom ini dimungkinkan oleh keberadaan ruh itu sendiri. Para filosof dan sufi Islam, seperti Al-Ghazali, berargumen bahwa di dalam qalb (hati), yang merupakan organ persepsi spiritual yang dihidupkan oleh ruh, terdapat suatu daya yang mampu membedakan antara kebenaran dan kesalahan, yang sering disebut al-fitrah.[1524] Fitrah ini, yang merupakan disposisi asali manusia yang cenderung kepada tauhid dan kebaikan, secara konstan berkomunikasi dengan wahyu melalui medium ruh. Tindakan etis seperti kejujuran, amanah, dan keadilan tidak dilihat semata sebagai kepatuhan pada hukum eksternal, tetapi sebagai ekspresi keselarasan antara kehendak individu dan kehendak Ilahi, sebuah penyelarasan yang hanya dapat dicapai ketika ruh mendominasi hawa nafsu (nafs).[1525] Dengan kata lain, etika adalah manifestasi dari keadaan ruh yang sehat dan terpelihara.

Pada ranah spiritualitas, konsep ruh memberikan peta jalan (suluk) dan tujuan akhir (telos) bagi perjalanan manusia. Spiritualitas Islam, khususnya dalam tradisi tasawuf, secara esensial adalah ilmu tentang pemurnian (tazkiyat al-nafs) sebuah proses penyucian diri yang bertujuan untuk menghilangkan kotoran-

kotoran duniawi yang mengaburkan cahaya ruh.[1526] Proses ini bersifat kontemplatif, reflektif, dan praksis, melibatkan disiplin ritual (ibadah), introspeksi (muhasabah), dan pengingatan terus-menerus kepada Tuhan (dzikr). Tujuannya adalah untuk mencapai keadaan di mana ruh, sebagai entitas yang bersifat "divine command" (perintah Ilahi), mengambil alih kendali penuh atas jiwa hewani (nafs ammarah), sehingga melahirkan jiwa yang tenang (nafs al-muthma'innah) yang siap untuk "kembali kepada Tuhan" dalam keadaan ridha dan diridhai.[1527] Dalam keadaan ini, setiap tindakan, sekalipun yang bersifat duniawi, menjadi terangkat nilainya menjadi sebuah ibadah, karena didorong oleh motivasi spiritual yang murni. Spiritualitas yang dibangun atas pemahaman ruh mengubah seluruh kehidupan menjadi medan untuk mencapai kedekatan (qurb) dengan Sang Pencipta.

Secara komprehensif, dapat disimpulkan bahwa konsep ruh menyediakan sebuah kerangka kerja yang integral dan holistik bagi pembangunan manusia. Ia memberikan "mengapa" dan "untuk apa" yang mendalam di balik "apa" dan "bagaimana" dari hukum dan norma etika. Sebuah kehidupan etis tidak lagi dilihat sebagai sebuah kewajiban yang membebani, melainkan sebagai kebutuhan ontologis dari ruh itu sendiri untuk berekspresi dan kembali kepada sumber asalnya. Relevansinya dalam konteks kontemporer justru semakin kritikal; di tengah krisis makna dan spiritualitas yang melanda masyarakat modern, pemahaman tentang ruh menawarkan antitesis terhadap materialisme reduksionis dengan menegaskan kembali bahwa manusia pada hakikatnya adalah

makhluk spiritual yang mengalami keberadaan jasmani.[1528] Pembangunan etika dan spiritualitas yang mengabaikan dimensi ruh ini akan selalu bersifat superfisial dan rapuh, karena gagal menyentuh esensi terdalam dari apa dan untuk apa manusia diciptakan.

STRUKTUR JIWA MANUSIA DALAM PSIKOLOGI ISLAM

Landasan Konseptual Psikologi Islam

Psikologi Islam, sebagai sebuah disiplin keilmuan kontemporer, muncul bukan sekadar sebagai respons terhadap psikologi Barat yang dianggap sekular, melainkan sebagai rekonstruksi epistemologis yang berangkat dari pandangan dunia (worldview) Islam yang integral[1529]. Landasan konseptualnya dibangun di atas asumsi ontologis dan epistemologis yang unik, yang secara radikal berbeda dari paradigma materialis-empiris yang mendominasi psikologi mainstream[1530]. Ia menolak reduksionisme yang memandang manusia semata-mata sebagai produk dari proses biologis, psikis, dan sosial belaka, dan sebaliknya, menegaskan bahwa manusia adalah entitas kompleks yang merupakan perpaduan harmonis antara unsur jasmani (jism), akal (‘aql), dan ruh (rūḥ) yang berasal dari Tuhan[1531]. Pusat dari seluruh aktivitas mental, emosional, dan spiritual ini adalah jiwa (nafs), yang perjalanan dinamikanya dari keadaan primordial yang cenderung pada keburukan (an-nafs al-ammārah bi as-sū’) menuju keadaan tenang dan terpadu dengan kehendak Ilahi (an-nafs al-muṭma’innah) merupakan esensi dari pertumbuhan psikologis dan kesehatan mental dalam perspektif Islam[1532]. Psikologi Islam tidak dapat dipisahkan dari teleologinya: untuk memfasilitasi pengenalan

diri (ma'rifat an-nafs) yang pada akhirnya bermuara pada pengenalan terhadap Pencipta (ma'rifatullah)[1533].

Hakikat manusia dalam antropologi spiritual Islam bersifat integral dan hierarkis. Integrasi antara jasmani dan ruhani ini bukanlah sintesis dari dua entitas yang terpisah, melainkan suatu kesatuan organis di mana ruh berfungsi sebagai prinsip pengatur dan pemberi kehidupan, sementara jasad berperan sebagai instrumen dan kendaraan bagi jiwa dalam mengaktualisasikan potensinya di dunia material[1534]. Al-Qur'an secara gamblang menjelaskan asal-usul spiritual manusia melalui narasi penciptaan Adam, dimana Tuhan "meniupkan ruh(-Nya) ke dalamnya" (Q.S. Ṣād[38] 72), sebuah peristiwa yang memberikan mandat kekhalifahan (istikhlāf) dan membebankan tanggung jawab moral (taklīf) kepada manusia[1535]. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa setiap gangguan psikologis tidak hanya dipandang sebagai malfungsi neurokimia atau kognitif, tetapi juga potensial sebagai manifestasi dari ketidakseimbangan spiritual, penyakit hati (amradh al-qulūb), atau keterputusan dari Sumber keberadaan[1536]. Kesehatan mental yang sejati (ḥālat al-salim al-'aqlī wa al-nafsānī), Didefinisikan sebagai keadaan dimana seluruh komponen manusia jasad, akal, dan hati berfungsi secara selaras dalam kerangka ubudiyah kepada Allah, mencapai ketenangan (sakīnah) yang merupakan karunia Ilahi[1537].

Metodologi kajian struktur jiwa dalam tradisi Islam bersifat multi-disipliner dan multi-sumber, memadukan pendekatan naqli (tekstual-transenden) dan 'aqli (rasional-empiris). Sumber naqli, primarily Al-Qur'an dan Sunnah, memberikan kerangka normatif

dan deskripsi transenden tentang sifat dan kondisi jiwa manusia[1538]. Ayat-ayat seperti dalam Surah Asy-Syams (91:7-10) yang menyatakan "Demi jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya", menjadi fondasi untuk memahami konsep fitrah, kebebasan memilih, dan potensi dualitas dalam diri manusia[1539]. Sumber ‘aqli mencakup segala bentuk observasi empiris, introspeksi (muhasabah), dan penalaran logis yang digunakan untuk mengkaji manifestasi jiwa tersebut. Para filsuf dan sufi Islam klasik, seperti Al-Ghazali dan Ibn Sina, telah mengembangkan metodologi yang canggih dalam memetakan struktur jiwa. Dalam magnum opus-nya, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali menyajikan suatu psikologi komprehensif yang menggabungkan observasi behavioral, introspeksi mendalam (mujāhadah an-nafs), dan pengetahuan wahyu untuk mengklasifikasikan penyakit-penyakit hati serta terapinya[1540]. Pendekatan semacam ini mengarah pada suatu metodologi yang inklusif namun kritis, yang tidak menolak temuan empiris psikologi modern, tetapi secara aktif melakukan proses Islamisasi dengan menyaring, menyesuaikan, dan mengintegrasikannya ke dalam paradigma teosentris Islam[1541]. Landasan konseptual Psikologi Islam menawarkan sebuah paradigma yang holistik, yang bertujuan tidak hanya untuk menyembuhkan patologi, tetapi untuk membimbing manusia mencapai aktualisasi tertingginya sebagai hamba (‘abd) dan khalifah Allah di muka bumi.

Hakikat Psikologi dalam Tradisi Keilmuan Islam

Pengertian psikologi dalam perspektif Islam

Psikologi dalam kosmologi Islam tidak dapat direduksi menjadi studi semata-mata tentang perilaku atau proses kognitif yang teramati. Hakikatnya jauh lebih dalam dan holistik, merengkuh esensi manusia sebagai entitas integral yang terdiri dari jasad (body), nafs (self atau psyche), aql (intellect), qalb (heart), dan ruh (spirit)[1542]. Interaksi dinamis dan hierarkis antara unsur-unsur inilah yang membentuk medan studi psikologi Islam, atau apa yang dalam literatur klasik lebih sering dirujuk sebagai 'Ilm al-Nafs (Ilmu tentang Jiwa)[1543]. Berbeda dengan paradigma Barat modern yang sering kali bersifat sekular-materialistik, pendekatan Islam bersifat teosentris, menempatkan pemahaman tentang Tuhan (Allah) sebagai landasan absolut untuk memahami manusia[1544]. Psikologi dalam perspektif Islam adalah disiplin ilmu yang berusaha memahami, mendiagnosis, dan memfasilitasi penyembuhan jiwa manusia dengan merujuk pada wahyu ilahi (Al-Qur'an dan Sunnah) serta warisan intelektual Muslim, dimana pemahaman tentang jiwa tersebut tidak terpisah dari tujuan penciptaannya, yaitu untuk beribadah kepada Allah dan mencapai kedekatan dengan-Nya[1545].

Kerangka epistemologisnya dibangun atas fondasi bahwa sumber pengetahuan tertinggi adalah wahyu, yang kemudian dielaborasi melalui akal (aql), pengalaman indrawi, dan intuisi spiritual yang disucikan[1546]. Al-Qur'an, sebagai petunjuk utama, secara gamblang menyatakan, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya."

(QS. Asy-Syams: 9-10). Ayat ini bukan sekadar pernyataan moral, melainkan postulat psikologis yang mendalam yang menempatkan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai proses terapeutik dan developmental yang sentral[1547]. Jiwa (nafs) dalam perjalanannya digambarkan melalui tahapan perkembangan yang dinamis: mulai dari al-nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang cenderung pada kejahatan), al-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali kesalahan), hingga puncaknya al-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang dan tentram)[1548]. Perjalanan ini merepresentasikan suatu model psikologi perkembangan spiritual yang bertujuan mencapai kesehatan mental yang paripurna, yaitu ketenangan yang bersumber dari pengenalan dan kedekatan dengan Sang Pencipta[1549].

Psikologi Islam bersifat normatif-preskriptif sekaligus deskriptif-eksplanatoris. Ia tidak hanya mendeskripsikan bagaimana manusia berada dan berperilaku, tetapi lebih jauh menetapkan bagaimana seharusnya manusia menjadi berdasarkan tujuan penciptaannya (maqāṣid al-sharī'ah)[1550]. Konsekuensinya, kesejahteraan psikologis (psychological well-being) dan kesehatan mental (ṣiḥḥah nafsiyyah) didefinisikan ulang. Kesehatan bukan sekadar absennya patologi atau kemampuan untuk beradaptasi dengan masyarakat, melainkan keadaan selarasnya seluruh dimensi manusia fisik, mental, emosional, dan spiritual dengan kehendak dan hukum Ilahi[1551]. Kecemasan, misalnya, tidak hanya dilihat dari sudut pandang ketidakseimbangan neurokimia atau distorsi kognitif, tetapi juga sebagai gejala dari kegelisahan spiritual, jarak dari Sang Pemberi

Ketentraman, atau pengingkaran terhadap takdir[1552]. Solusi yang ditawarkan pun bersifat integratif, menggabungkan intervensi duniawi yang rasional dengan remediasi spiritual seperti dzikir (penguatan memori tentang Allah), shalat, sabar, syukur, dan tawakkal[1553].

Dengan memposisikan manusia sebagai khalīfah (wakil Allah) di muka bumi yang memikul amanah ilahi, psikologi Islam memberikan kerangka yang komprehensif untuk memahami konflik dan penderitaan manusia. Ia menawarkan sebuah narasi besar yang memberikan makna dan tujuan akhir dari setiap pergulatan mental, yaitu sebagai ujian (ibtilā') dan media untuk penyempurnaan jiwa menuju level muṭma'innah yang abadi[1554]. Inilah hakikat psikologi dalam tradisi keilmuan Islam: sebuah disiplin ilmu yang mengakar pada wahyu, bertujuan untuk mengantarkan jiwa manusia kepada kesempurnaan eksistensial dan kebahagiaan sejati, baik di dunia maupun di akhirat[1555].

Perbedaan psikologi Islam dan psikologi modern

Wacana mengenai psikologi Islam dan psikologi modern melampaui sekadar analisis komparatif teknik atau modalitas terapi; wacana ini menelusuri perbedaan epistemologis dan ontologis yang mendasar yang menjadi dasar pemahaman masing-masing terhadap hakikat manusia. Perbedaan utama tidak terletak pada hal yang sederhana, melainkan pada worldview (pandangan dunia) yang menjadi landasan setiap disiplin[1556]. Psikologi modern, yang lahir dari revolusi ilmiah sekuler pasca-Pencerahan, sebagian besar

beroperasi dalam paradigma materialis-naturalistik. Ia berasumsi bahwa kesadaran, emosi, dan perilaku manusia pada akhirnya dapat direduksi dan dijelaskan melalui proses neurofisiologis, kondisi sosial-lingkungan, dan model komputasional pikiran[1557]. Dalam kerangka ini, manusia adalah mesin biologis yang kompleks, dengan tujuan eksistensial yang sering diimplikasikan sebagai aktualisasi diri dalam konteks sosial-material, sebagaimana terkenal dalam hierarki kebutuhan Maslow[1558].

Sebaliknya, psikologi Islam berlandaskan pada ontologi teosentris dan holistik yang bersumber dari sumber utama Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Ia memandang manusia bukan sekadar entitas biologis (al-jism), tetapi sebagai kesatuan yang kompleks dan terintegrasi dari tubuh (jism), jiwa (nafs), akal ('aql), ruh (rūh), dan fitrah (sifat ilahi yang bawaan)[1559]. Model ini, yang dikembangkan dengan jelas oleh ulama seperti Malik Badri, menegaskan bahwa pemahaman menyeluruh tentang kondisi manusia tidak dapat tercapai tanpa mengakui dimensi transenden dari ruh dan disposisi bawaan yang sadar akan Allah (fitrah)[1560]. Akibatnya, sementara psikologi modern mungkin memandang rasa bersalah sebagai patologi, psikologi Islam membedakan antara guilt yang destruktif/neurotik dan guilt yang konstruktif dan ontologis, yang muncul karena melampaui batas ilahi (dhanb), sebagai tanda fitrah yang sehat yang mencari taubat[1561].

Perbedaan ontologis ini memunculkan perbedaan epistemologis yang kritis. Metodologi psikologi modern sangat empiris, bergantung pada pengamatan, pengukuran, dan verifikasi melalui

eksperimen terkendali. Pengetahuannya bersifat kontingen, probabilistik, dan selalu dapat diuji untuk disangkal. Psikologi Islam, meski tidak menolak penyelidikan empiris secara mutlak, memasukkan sumber epistemologis meta-empiris: wahyu ilahi. Wahyu menyediakan kerangka kebenaran yang tetap mengenai jiwa manusia asal-usul, tujuan, potensi, dan patologi yang kemudian membimbing dan menafsirkan investigasi empiris[1562]. Konsep Al-Qur'an tentang jiwa yang tenteram (an-nafs al-mutma'innah), jiwa yang menyesali diri (an-nafs al-lawwāmah), dan jiwa yang mendorong kepada kejahatan (an-nafs al-ammārah bi-s-sū') bukan sekadar deskriptif tetapi merupakan model preskriptif fungsi psikis yang memberikan peta diagnostik dan terapeutik[1563].

Tujuan teleologis kedua disiplin ini semakin menunjukkan perbedaan mendalam mereka. Tujuan (telos) psikologi modern banyak berfokus pada fungsi adaptif, memungkinkan individu menyesuaikan diri dan menemukan kepuasan dalam kerangka sosialnya. Kesembuhan sering diukur dengan pengurangan gejala patologis dan peningkatan kesejahteraan subjektif. Sebaliknya, telos utama psikologi Islam bersifat soteriologis dan transenden: pemurnian jiwa (tazkiyat an-nafs) untuk mencapai ketenangan batin dan kedekatan dengan Allah, yang pada akhirnya mengarah pada keselamatan di akhirat[1564]. Kesejahteraan (fālāh) dalam konteks ini adalah keadaan terintegrasi antara sukses duniawi dan ukhrawi, dicapai bukan hanya melalui pengurangan gejala, tetapi melalui pengembangan ketaqwaan (taqwā), kesabaran (ṣabr), syukur (shukr), dan penyerahan diri pada Kehendak Ilahi[1565]. Sementara

pendekatan terapeutik modern mungkin menargetkan depresi melalui restrukturisasi kognitif dan obat, pendekatan Islam mengintegrasikan metode tersebut dalam kerangka yang lebih luas yang juga menangani kehampaan spiritual (qalbun mayyit), kekurangan makna, dan keterputusan dari Ilahi, dengan menganjurkan shalat (ṣalāh), dzikir, dan istighfār sebagai bagian integral dari penyembuhan[1566].

Jurang antara psikologi Islam dan psikologi modern bersifat paradigmatik. Perbedaannya adalah antara ontologi yang reduksionis-materialistis dan yang holistik-spiritis; antara epistemologi yang semata empiris dan yang menyelaraskan akal dan wahyu; serta antara teleologi adaptasi duniawi dan keselamatan abadi. Tantangan dan peluang bagi sarjana kontemporer bukanlah menyatukan kerangka yang tidak sebanding ini menjadi satu kesatuan, tetapi mendorong dialog saling menghormati, di mana wawasan mendalam tradisi Islam dapat menawarkan koreksi kritis, komplementer, dan esensial terhadap keterbatasan ilmu sekuler tentang jiwa[1567].

Manusia sebagai makhluk psikospiritual

Dalam wacana filsafat manusia dan psikologi kontemporer, konsep manusia sering kali direduksi menjadi sekumpulan proses neurokimia, dorongan psikoseksual, atau mekanisme kognitif-behavioral semata. Perspektif Islam menawarkan sebuah ontologi yang lebih holistik dan mendalam, memposisikan manusia sebagai entitas psikospiritual yang esensinya terletak pada interaksi dinamis

dan hirarkis antara jasmani (jasad), jiwa (nafs), akal (‘aql), dan elemen ilahiah yang transcendental, yaitu ruh (rūḥ)[1568]. Konsep ini bukan sekadar penjumlahan bagian-bagian, melainkan sebuah integrasi sinergis di mana ruh berfungsi sebagai prinsip pemberi kehidupan dan kecenderungan primordial (fiṭrah) menuju sang Pencipta, sementara nafs menjadi medan pertarungan epistemologis dan etis antara kecenderungan positif (nafs al-muṭma’innah) dan negatif (nafs al-ammārah bi al-sū’)[1569].

Struktur psikospiritual manusia, Bersifat dinamis dan teleologis. Jiwa (nafs) bukanlah entitas yang statis, melainkan sebuah proyek menjadi (becoming) yang terus-menerus berkembang melalui proses penyucian (tazkiyat al-nafs)[1570]. Proses ini merupakan inti dari perjalanan spiritual manusia menuju kesempurnaan moral (iḥsān), suatu keadaan di mana individu beribadah seolah-olah melihat Tuhan, atau setidaknya menyadari bahwa dirinya senantiasa dilihat oleh-Nya[1571]. Dalam kerangka ini, gejolak emosi, konflik mental, dan pergumulan eksistensial tidak dilihat sebagai patologi semata, tetapi sebagai gejala dari kondisi nafs yang belum terkelola dan memerlukan penyelarasan dengan petunjuk ilahi. Psikologi Islam, Tidak dapat dipisahkan dari teologi dan amaliah spiritual, karena keduanya bersama-sama membentuk kerangka untuk memahami patologi dan kesehatan mental[1572].

Pentingnya dimensi spiritual ini kemudian menjadi landasan axiologis dalam membangun sebuah kerangka psikologi yang integral. Kesejahteraan psikologis (psychological well-being) dalam perspektif ini tidak cukup hanya dicapai melalui terapi yang berfokus

pada pikiran dan perilaku, tetapi harus mencakup upaya untuk menutrisi ruh melalui ibadah, dzikir, dan kontemplasi, serta mendisiplinkan nafs melalui pengendalian hawa nafsu[1573]. Harmoni dicapai ketika terdapat keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan duniawi yang bersifat sementara dan orientasi pencapaian tujuan spiritual yang abadi, yaitu meraih ridha Allah SWT[1574]. Manusia sebagai makhluk psikospiritual pada hakikatnya adalah seorang musafir (al-insān musāfir) yang sedang dalam perjalanan kembali (al-rujū' ilā Allāh) kepada sumber asal kejadiannya, dan seluruh dinamika kejiwaannya hanya menemukan makna yang seutuhnya dalam konteks perjalanan teleologis ini[1575].

Antropologi Spiritual sebagai Dasar Psikologi Islam

Integrasi dimensi jasmani dan ruhani

Paradigma psikologi modern, dengan akar positivisnya yang kuat, secara historis cenderung memisahkan dan bahkan meminggirkan dimensi spiritual dari pemahaman menyeluruh tentang psiké manusia[1576]. Pendekatan reduksionis ini sering kali mereduksi manusia menjadi sekumpulan proses neurokimia, dorongan bawah sadar, atau serangkaian perilaku yang dapat diamati semata. Sebaliknya, Psikologi Islam yang berlandaskan pada pandangan dunia (worldview) tauhid, menolak dikotomi ini dan beranjak dari sebuah fondasi antropologis yang holistik: bahwa manusia adalah entitas integral yang terdiri dari unsur jasmani (jism), jiwa (nafs), akal ('aql), hati (qalb), dan ruh (rūh)[1577]. Integrasi mendalam dan simbiosis dari semua unsur inilah yang membentuk hakikat

kemanusiaan (fitrah) dan menjadi landasan teoretis yang khas bagi Psikologi Islam.

Antropologi spiritual dalam Islam memandang tubuh jasmani bukan sebagai penjara bagi jiwa sebagaimana dalam tradisi pemikiran Cartesian atau beberapa aliran filsafat Yunani, melainkan sebagai amanah (amanah) dan kendaraan (markabah) yang mulia bagi ruh untuk melaksanakan misi kekhalifahan (istikhlāf) di muka bumi[1578]. Tubuh adalah instrumen yang melaluinya kehendak ilahiah diaktualisasikan dalam bentuk tindakan. Dalam kerangka ini, kesehatan fisik tidak diabaikan, melainkan dipandang sebagai prasyarat yang memungkinkan individu untuk beribadah dan berbuat kebajikan dengan lebih optimal. Esensi kemanusiaan tidak terletak pada materi biologis semata, tetapi pada ruh ilahi yang ditiupkan ke dalamnya, sebagaimana firman-Nya: "... kemudian Ku-sempurnakan kejadiannya dan Ku-tiupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya..." (Q.S. Ṣād[38] 72)[1579]. Unsur ruh inilah yang menjadi sumber kesadaran transendental, kecenderungan kepada kebaikan, dan kerinduan metafisik untuk kembali kepada Sang Pencipta.

Di antara kedua kutub jasmani dan ruhani berada nafs (jiwa) yang berfungsi sebagai medan pertarungan (ma'rakah) dan sekaligus pusat koordinasi. Nafs dalam terminologi Al-Qur'an memiliki spektrum dinamika, mulai dari nafs ammārah bi al-sū' (jiwa yang menyuruh pada kejahatan), nafs lawwāmah (jiwa yang menyesali diri), hingga nafs mutma'innah (jiwa yang tenang)[1580]. Proses psikologis manusia, dalam perspektif ini, adalah perjalanan evolusi spiritual nafs menuju keadaan tenang dan ridha, yang dicapai

melalui disiplin penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs)[1581]. Proses ini melibatkan jantung spiritual manusia, yaitu qalb (hati), yang bukan sekadar organ pemompa darah, melainkan locus of faith, intuisi, dan kebijaksanaan. Qalb yang sehat (salīm) dan bersih mampu membedakan kebenaran dari kebatilan, sementara qalb yang sakit, buta, dan berkarat (ranyan) menjadi sumber kegelisahan psikologis dan spiritual[1582].

Kesejahteraan psikologis (psychological well-being) dalam Psikologi Islam tidak dapat direduksi hanya pada ketiadaan distress atau tercapainya kepuasan duniawi semata. Kesejahteraan sejati, atau yang sering disebut sebagai ṣaḥḥah (kesehatan yang utuh) dan falāḥ (keberuntungan dunia-akhirat), adalah produk dari terciptanya keharmonisan dan keseimbangan (tawāzun) yang dinamis antara semua unsur antropologis tersebut[1583]. Sebuah jiwa yang gelisah (ḍayq al-ṣadr) tidak akan sembuh hanya melalui intervensi kognitif-behavioral semata, tetapi memerlukan pendekatan yang juga menutrisi dan menenangkan qalb serta memenuhi panggilan rūh melalui zikir, kontemplasi, dan pendekatan diri kepada Tuhan. Integrasi dimensi jasmani dan ruhani dalam antropologi spiritual Islam bukan hanya sebuah konsep teoretis, melainkan sebuah imperatif praksis. Ia menawarkan kerangka yang komprehensif dan mendalam untuk memahami manusia tidak hanya sebagaimana adanya (as he is), tetapi lebih penting lagi, sebagaimana seharusnya dia menjadi (as he ought to be) seorang hamba (abd) dan khalifah Allah yang merefleksikan sifat-sifat Ilahiah dalam kehidupan individunya dan sosialnya[1584].

Struktur batin manusia dalam Al-Qur'an

Dalam wacana pemikiran Islam yang mendalam, Al-Qur'an bukan hanya kitab suci yang mengandung ajaran ritual dan hukum, tetapi juga merupakan grand narrative tentang perjalanan manusia secara ontologis, psikologis, dan spiritual. Di tengah krisis identitas modern dan fragmentasi kesadaran manusia kontemporer, Al-Qur'an menawarkan kerangka pemahaman holistik tentang struktur batin manusia yang sekaligus menjadi fondasi bagi transformasi spiritual dan moral. Secara teologis dan filosofis, struktur batin manusia dalam Al-Qur'an tidak direduksi hanya sebagai fenomena neurologis atau psikologis, tetapi lebih dari itu sebagai entitas multidimensi yang terdiri dari ruh, nafs, qalb, dan aql, yang saling berinteraksi dalam dinamika eksistensial menuju realisasi kemanusiaan yang sejati[1585]. Keempat komponen ini bukanlah entitas yang terpisah secara mekanis, melainkan sistem yang holistik di mana masing-masing memiliki fungsi unik, namun saling menopang dalam proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai tujuan utama kehidupan manusia menurut Al-Qur'an[1586].

Ruh, dalam kosmologi Al-Qur'an, merupakan elemen paling transenden dalam struktur batin manusia, yang secara langsung berasal dari "tiupan" Ilahi. Sebagaimana disebutkan dalam Surah al-Isra' ayat 85: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepadamu pengetahuan melainkan sedikit.'" (QS. al-Isra': 85). Ayat ini menegaskan dimensi transenden ruh yang tidak dapat sepenuhnya dijangkau oleh akal manusia sebagai entitas yang

bersifat divine infusion, sebuah anugerah langsung dari Tuhan yang memberikan nilai sakral pada eksistensi manusia[1587]. Dalam tafsir klasik, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa ruh adalah "cermin" dari wujud Tuhan (mirror of the divine names), yang memberikan kehidupan, kesadaran, dan potensi spiritual kepada manusia[1588]. Ruh tidak hanya berfungsi sebagai prinsip vitalitas, tetapi juga sebagai axis mundi poros yang menghubungkan dimensi duniawi manusia dengan alam metafisik, yang menjadi dasar bagi kemungkinan ma'rifat (pengetahuan transendental)[1589].

Dalam realitas eksistensial, ruh tidak bekerja secara langsung tanpa media ia berinteraksi dengan tubuh dan alam material melalui nafs. Nafs dalam terminologi Al-Qur'an adalah pusat kehendak, emosi, dan kecenderungan, yang secara dinamis dapat bergerak antara dua kutub moral: nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung kepada kejahatan), nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali), dan nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang) sebagaimana disebutkan dalam QS. Yusuf: 53, QS. al-Qiyamah: 2, dan QS. al-Fajr: 27[1590]. Dinamika ini menunjukkan bahwa nafs adalah medan pertempuran antara hasrat duniawi dan dorongan spiritual sebuah dialektika eksistensial yang mengisyaratkan kebebasan moral manusia. Seperti ditegaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, "Hakekat manusia terletak pada perjuangannya melawan nafs, bukan pada kepasifan terhadap hawa nafsunya"[1591]. Transformasi nafs dari tahap ammarah menuju mutma'innah, Bukan hanya proses psikologis, tetapi spiritual alchemy yang dipandu oleh kesadaran

ilahiah, ibadah, dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu)[1592].

Di tengah interaksi antara ruh dan nafs, qalb (hati) berperan sebagai pusat integrasi kesadaran spiritual dan moral. Dalam Al-Qur'an, qalb bukan organ fisik, melainkan entitas metaforis yang mewakili pusat pengenalan, pengertian, dan respons terhadap kebenaran ilahiah. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa kekufuran dan keimanan bukan sekadar pernyataan verbal, tetapi masalah kondisi qalb: "Sesungguhnya bukanlah penglihatan yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada." (QS. al-Hajj: 46)[1593]. Fenomena ini menunjukkan bahwa qalb, dalam ontologinya, adalah locus dari tafakkur, tadabbur, dan yaqin. Ibn al-Qayyim, dalam Madarij al-Salikin, menyebut qalb sebagai "rajah al-nafs" (raja jiwa), yang menentukan arah hidup manusia berdasarkan seberapa bersih dan terbukanya terhadap cahaya wahyu[1594]. Penyucian qalb melalui dhikr, taubah, dan tawakkul menjadi kunci dalam membangun "organ spiritual" yang mampu melihat kenyataan transenden melampaui penangkapan indrawi.

Tidak kalah pentingnya, aql (akal) hadir sebagai instrumen rasional yang membedakan manusia dari makhluk lain. Al-Qur'an menempatkan aql sebagai syarat utama bagi penerimaan wahyu dan pertanggungjawaban moral: "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan matanya yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada." (QS. al-Hajj: 46).

Konteks ini menunjukkan bahwa aql dan qalb tidak saling bertentangan, tetapi saling melengkapi: akal menguraikan, hati menghayati. Sebagaimana ditegaskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, “Akal yang sejati adalah akal yang berfungsi dalam cahaya hati yang bersih ia bukan sekadar alat logika, tetapi organ pengetahuan spiritual”. Dalam epistemologi Islam, aql digunakan untuk mentadabburi alam, menafsirkan teks, dan mengambil keputusan moral namun tanpa tazkiyah, akal bisa menjadi alat justifikasi hawa nafsu, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. al-Jathiyah: 23: “Kami telah menjadikan untuk mereka pendengaran, penglihatan, dan hati, tetapi tidak berguna bagi mereka pendengaran, penglihatan, dan hatinya itu, karena mereka mengingkari ayat-ayat Allah.” Ayat ini menunjukkan degradasi fungsi aql ketika tidak dikendalikan oleh qalb yang sehat.

Proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) menjadi sintesis dari semua elemen ini. Secara etimologis, tazkiyah berarti membersihkan, menyucikan, dan mengembangkan. Dalam QS. al-Syams: 7–10, Allah berfirman: “Maka berhasillah barang siapa yang menyucikan jiwa itu, dan merugilah barang siapa yang mengotorinya.” Ayat ini menegaskan bahwa nasib spiritual manusia ditentukan oleh bagaimana ia mengelola struktur batinnya. Penyucian ini bukan proses instan, tetapi perjalanan panjang yang disebut dalam tradisi sufi sebagai suluk jalan spiritual yang terdiri dari muhasabah (evaluasi diri), riyadah (latihan spiritual), muraqabah (pengawasan diri), dan fana’ (penghancuran ego). Dalam kerangka ini, nafs yang semula dominan oleh hawa nafsu

harus ditundukkan melalui disiplin ilmu, ibadah, dan etika, hingga mencapai titik kestabilan spiritual yang disebut ihsan beribadah seakan-akan melihat Tuhan.

Dalam kajian kontemporer, struktur batin manusia menurut Al-Qur'an menawarkan paradigma alternatif terhadap psikologi modern yang seringkali mereifikasikan jiwa sebagai objek teknis. Karya Oliver Leaman, meskipun berasal dari perspektif filsafat Islam, menegaskan bahwa "mengabaikan dimensi qalb dan ruh berarti menghilangkan esensi kemanusiaan dalam memahami perilaku manusia". Demikian pula, dalam studi neurosains spiritual, Eugene d'Aquili dan Andrew Newberg menunjukkan bahwa pengalaman spiritual terkait dengan aktivasi area otak yang sejalan dengan fungsi qalb yakni kesadaran transenden dan integrasi makna. Ini menunjukkan bahwa meskipun metode berbeda, obyek penelitiannya konvergen: manusia adalah makhluk multidimensi yang tidak bisa dijelaskan hanya dengan neurobiologi atau psikologi kognitif semata.

Pemahaman tentang struktur batin manusia dalam Al-Qur'an tidak hanya relevan secara teologis, tetapi juga berkontribusi pada epistemologi holistik yang diperlukan dalam menghadapi krisis spiritual abad ke-21. Ia menawarkan model manusia yang tidak terfragmentasi, tetapi utuh yang akalnya tidak kering dari spiritualitas, hatinya tidak buta dari kebenaran, jiwanya tidak terbelenggu nafsu, dan rohnya tidak terputus dari Tuhan. Dalam kerangka doktoral seperti ini, kajian tentang tazkiyat al-nafs bukan

hanya studi tekstual, tetapi proyek transformasional: menjadikan ilmu sebagai jalan penyucian, dan penyucian sebagai jalan ilmu.

.

Fungsi spiritual dalam kehidupan psikologis

Dalam wacana psikologi kontemporer, terdapat pergeseran paradigmatik yang signifikan dari model biomedis yang reduksionis menuju perspektif holistik yang mengintegrasikan dimensi spiritual sebagai komponen esensial dari kesejahteraan psikologis[1595]. Psikologi Islam, sebagai sebuah disiplin yang lahir dari sintesis wahyu (naqlī) dan observasi empiris-rasional (‘aqlī), menempatkan fungsi spiritual bukan sebagai epifenomena atau variabel periferal, melainkan sebagai fondasi ontologis yang mendasari dan membingkai seluruh konstruk kehidupan kejiwaan manusia[1596]. Perspektif ini berakar pada konsepsi antropologi Islam yang memandang manusia sebagai entitas integratif yang terdiri dari jasad (tubuh biologis), nafs (jiwa atau psike), ‘aql (intelek), dan rūh (spirit atau unsur ketuhanan)[1597]. Dalam kerangka ini, rūh dipandang sebagai sumber primer dari kesadaran tertinggi, moralitas, dan pencarian makna (ma‘nā) yang menggerakkan seluruh kapasitas psikologis individu[1598].

Fungsi spiritual dalam konteks ini beroperasi melalui mekanisme psiko-teologis yang kompleks. Pertama, spiritualitas berfungsi sebagai regulator emosi (emotion regulation) yang sangat efektif. Praktik-praktik spiritual seperti żikir (pengulangan nama-nama Allah), shalat dengan khusyūk (konsentrasi penuh), dan tilāwah Al-Qur'an telah ditunjukkan dalam berbagai penelitian neurosains

kontemporer untuk mengaktifkan daerah prefrontal cortex dan menurunkan aktivitas amigdala, sehingga menghasilkan keadaan psikofisiologis yang terkait dengan ketenangan, penurunan kecemasan, dan ketahanan terhadap stres[1599]. Mekanisme ini menemukan legitimasi teologisnya dalam firman Allah, "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang" (QS Ar-Ra'd[1600]: 28). Ketenangan (sakīnah) ini bukan sekadar perasaan subjektif, melainkan suatu keadaan psikologis yang stabil dan teratur (istiqrār nafsī) yang memungkinkan individu untuk berfungsi secara optimal meskipun dihadapkan pada turbulensi kehidupan[1601].

Kedua, spiritualitas memainkan peran sentral dalam konstruksi makna (meaning-making) dan kerangka kognitif (cognitive framework) individu. Menurut teori logoterapi Viktor Frankl, pencarian makna adalah motivasi utama dalam hidup manusia[1602]. Psikologi Islam mengembangkan ini lebih jauh dengan menawarkan sebuah kerangka teosentris di mana makna ultimate segala peristiwa baik yang menyenangkan maupun yang traumatis dipahami dalam konteks ujian (ibtilā') dari Yang Maha Bijaksana, serta sebagai bagian dari jalan pengabdian ('ubūdiyyah) kepada-Nya[1603]. Kerangka kognitif ini mentransformasi persepsi terhadap penderitaan dari sebuah ketidakbermaknaan yang absurd menjadi sebuah medan untuk mencapai kesabaran (ṣabr), syukur (shukr), dan penyempurnaan iman[1604]. Spiritualitas berfungsi sebagai sistem pertahanan psikologis (psychological immune system) yang melindungi integritas ego dari keputusasaan dan anomi.

Ketiga, pada tingkat eksistensial yang lebih dalam, fungsi spiritual memanifestasi sebagai sumber kekuatan dan ketahanan diri (resilience) yang transenden. Hubungan vertikal dengan Allah (ḥablun min Allāh) melalui ibadah dan ketakwaan memberikan suatu pondasi identitas yang kokoh dan tidak tergoyahkan oleh fluktuasi kondisi eksternal[1605]. Seorang mukmin yang menyadari kehadiran Allah yang Maha Melihat dan Maha Mengetahui (Al-Baṣīr, As-Samī‘) menginternalisasi sebuah locus of control yang unik, di mana ia tidak merasa sepenuhnya menjadi korban dari keadaan, tetapi sebagai hamba yang memiliki agency untuk berikhtiar disertai dengan kepasrahan kepada kehendak Ilahi (tawakkal)[1606]. Konsep tawakkal inilah yang membedakan ketahanan spiritual dalam Islam dengan konsep resilience sekular; ia bukan sekadar grit atau ketabahan, tetapi sebuah ketenangan aktif yang bersumber dari keyakinan akan keadilan dan kebijaksanaan takdir[1607].

Dalam perspektif psikologi Islam, spiritualitas tidak dapat direduksi menjadi sekadar sebuah praktik komunal atau ritualistik yang terpisah dari kesehatan mental. Ia adalah jiwa yang menghidupkan dan mengintegrasikan seluruh aspek nafsani kognitif, afektif, dan konatif menuju keadaan seimbang yang disebut dengan shihhah nafsiyyah (kesehatan jiwa)[1608]. Keterputusan dari dimensi spiritual ini, atau ḍa‘f al-īmān (kelemahan iman), dalam terminologi Islam, dianggap sebagai akar dari berbagai patologi kejiwaan modern seperti kecemasan eksistensial, depresi, dan perasaan hampa[1609]. Upaya penyembuhan dan pengembangan psikologis mustahil mencapai keutuhannya tanpa terlebih dahulu

merevitalisasi dan memfungsikan kembali dimensi rūḥāniyyah sebagai poros sentral dari kehidupan kejiwaan manusia[1610].

Metodologi Kajian Struktur Jiwa

Pendekatan tekstual (Al-Qur'an dan hadis)

Pendekatan tekstual dalam kajian struktur jiwa manusia (nafs) dalam kerangka psikologi Islam merupakan landasan epistemologis yang esensial dan tak tergantikan. Pendekatan ini bersumber dari wahyu ilahi (Al-Qur'an) dan keteladanan profetis (Sunnah Nabi Muhammad SAW), yang bersama-sama membentuk suatu kerangka ontologis dan teleologis yang komprehensif mengenai hakikat, dinamika, dan tujuan akhir dari jiwa manusia[1611]. Berbeda dengan pendekatan filosofis spekulatif atau eksperimental-empiris yang mendominasi psikologi Barat, pendekatan tekstual Islam menawarkan suatu pandangan dunia yang terintegrasi (tawḥīdī), di mana jiwa tidak dipahami sebagai entitas yang terisolasi, melainkan dalam relasinya yang dinamis dengan Sang Pencipta, alam semesta, dan tujuan penciptaannya sendiri[1612].

Secara metodologis, pendekatan ini bersifat eksegetis-hermeneutis, dengan berfokus pada penafsiran sistematis terhadap terminologi kunci dalam Al-Qur'an dan Hadis yang menguraikan arsitektur batin manusia. Istilah-istilah sentral seperti rūḥ (roh), nafs (jiwa/diri), qalb (hati), aql (intelek), dan fu'ād (kalbu) tidak dipandang sebagai konsep yang statis dan saling terpisah, melainkan sebagai suatu sistem yang hierarkis, interdependen, dan dinamis[1613]. Al-Qur'an, misalnya, membedakan keadaan nafs dalam

berbagai tahapannya al-nafs al-ammārah bi al-sū’ (jiwa yang menyuruh kepada kejahatan), al-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali diri), dan al-nafs al-muṭma’innah (jiwa yang tenang) yang tidak hanya mendeskripsikan kondisi psikologis tetapi juga menandai suatu perjalanan spiritual menuju kedamaian dan kedekatan dengan Allah[1614]. Pemahaman terhadap tahapan ini mengharuskan suatu pembacaan yang holistik, yang mempertimbangkan konteks turunnya wahyu (asbāb al-nuzūl), serta tafsir-tafsir otoritatif yang telah dibangun oleh para ulama sepanjang sejarah.

Sunnah Nabi Muhammad SAW berfungsi sebagai penjelas operasional (explanatory manual) yang mentransformasikan prinsip-prinsip Qur’ani menjadi suatu psikologi terapan. Melalui sabda, tindakan, dan persetujuannya (ḥadīth qawlī, fiʿlī, taqrīrī), Nabi memberikan panduan konkret untuk diagnosis dan intervensi terhadap kondisi jiwa[1615]. Praktik-praktik seperti muḥāsabah (introspeksi diri), muraqabah (merasakan pengawasan ilahi), dzikr (mengingat Allah), dan riyāḍah al-nafs (pelatihan jiwa) yang dicontohkan dalam Hadis, merupakan metodologi penyembuhan dan pengembangan diri yang telah teruji. Pendekatan ini dengan demikian tidak sekadar deskriptif, tetapi profoundly preskriptif dan transformatif; ia tidak hanya menjawab pertanyaan "apa" struktur jiwa itu, tetapi lebih mendalam lagi, "bagaimana" memurnikan dan mengaktualisasikan potensinya yang paling luhur[1616].

Inti dari pendekatan tekstual adalah penekanannya pada proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), yang dianggap sebagai prasyarat

fundamental untuk mencapai kesejahteraan psikologis sejati (falāḥ). Kesejahteraan dalam perspektif ini bukanlah sekadar absennya patologi, melainkan suatu keadaan positif yang dicirikan oleh ketenangan, kejernihan moral-intelektual, dan keterhubungan yang harmonis dengan Tuhan[1617]. Proses ini dicapai melalui sebuah disiplin yang mencakup dimensi spiritual (seperti ibadah dan doa), moral (seperti kejujuran dan kesabaran), dan kognitif (seperti refleksi dan pencarian ilmu). Pendekatan tekstual menawarkan sebuah paradigma yang kaya dan mendalam untuk memahami pikiran dan perilaku manusia, yang berakar pada sumber-sumber wahyu yang diyakini keabsahan dan kebenarannya mutlak, sehingga memberikan fondasi yang kokoh bagi konstruksi sebuah psikologi yang autentik dan integral[1618].

Pendekatan filosofis dalam tradisi filsafat Islam

Pendekatan filosofis Islam terhadap kajian struktur jiwa tidak sekadar merupakan sebuah disiplin spekulatif, melainkan sebuah proyek epistemologis yang mendalam yang bertujuan untuk menjembatani kesenjangan transendental antara ‘aql (akal) dan naql (wahyu). Pendekatan ini lahir dari dialektika yang kompleks antara warisan intelektual Hellenistik, terutama pemikiran Aristoteles dan Neoplatonisme, dengan wahyu Qur’ani, menciptakan sebuah paradigma unik yang melihat pencarian kebenaran rasional dan pencerahan spiritual sebagai dua jalan yang konvergen menuju Haqiqah (Kebenaran Ultim)[1619]. Dalam konteks ini, jiwa manusia (al-nafs) tidak dipahami semata-mata sebagai entitas psikologis atau biologis, tetapi sebagai sebuah substansi

immaterial yang berperan sebagai mikrokosmos (al-‘alam al-saghir) yang merefleksikan tatanan makrokosmos, sekaligus sebagai medan pertempuran abadi antara kecenderungan kebinatangan (bahimiyyah) dan malaikat (malakiyyah)[1620].

Dalam mengembangkan teori struktur jiwa, para failasuf Muslim seperti Ibn Sina (Avicenna) membangun kerangka kerja yang sangat sistematis dan rasional. Dalam magnum opus-nya, al-Isharat wa al-Tanbihat dan al-Najat, Ibn Sina membedakan nafs menjadi tiga fakultas atau kuasa dominan: al-nafs al-nabatiyyah (jiwa vegetatif), yang bertanggung jawab atas nutrisi, pertumbuhan, dan reproduksi; al-nafs al-hayawaniyyah (jiwa animal), yang menggerakkan persepsi indrawi dan gerak lokomosi; dan puncaknya adalah al-nafs al-natiqah (jiwa rasional), yang menjadi esensi kemanusiaan dan memiliki potensi untuk berhubungan dengan dunia intelligible (‘alam al-‘aql)[1621]. Jiwa rasional inilah yang, melalui proses abstraksi (tajrid), dapat menerima emanasi (al-fayd) ilmu dari Akal Aktif (al-‘Aql al-Fa’’al), sehingga mencapai tingkat kesempurnaan intelektualnya[1622]. Proyek Ibn Sina ini, meskipun brilian secara metafisik, menuai kritik tajam dari al-Ghazali, yang dalam Tahafut al-Falasifah-nya mempersoalkan kemandirian jiwa dari tubuh dan keabadiannya sebagai pendekatan yang berpotensi mengabaikan otoritas wahyu[1623].

Respons al-Ghazali merepresentasikan pendekatan filosofis yang lebih kontemplatif dan sufistik. Setelah melalui krisis epistemiknya yang terkenal, yang ia uraikan dalam al-Munqidh min al-Dhalal, al-Ghazali sampai pada kesimpulan bahwa jalan pasti menuju pengetahuan sejati tentang jiwa dan Tuhan adalah melalui

penyucian batin (tazkiyat al-nafs)[1624]. Bagi al-Ghazali, pengetahuan tentang struktur jiwa tidak diperoleh melalui deduksi logika semata, tetapi melalui pengalaman langsung (dhawq) dan iluminasi (mukashafah) yang hanya dapat dicapai setelah jiwa dibersihkan dari sifat-sifat tercela (al-akhlaq al-madzmumah)[1625]. Dalam karyanya Ihya' 'Ulum al-Din, ia memetakan perjalanan jiwa melalui berbagai 'stasiun' (maqamat) dan 'keadaan' (ahwal) menuju kedekatan dengan Allah. Pendekatannya ini mensintesiskan kerangka filosofis dengan psikologi spiritual, di mana pemahaman tentang nafs, qalb, ruh, dan 'aql tidak lagi bersifat deskriptif melainkan transformatif[1626]. Pendekatan al-Ghazali menekankan bahwa epistemologi jiwa adalah inseparabel dari ontologi dan aksiologinya; untuk mengetahui jiwa, seseorang harus terlebih dahulu menjadi sesuatu.

Secara metafisik, fondasi pendekatan ini bersumber dari doktrin emanasi (al-fayd) dan hierarki wujud (al-tashkik fi al-wujud) yang dikembangkan dalam tradisi Illuminationis (Ishraqi) seperti yang dirumuskan oleh Suhrawardi al-Maqtul dan kemudian disistematisasi oleh Mulla Sadra[1627]. Dalam kerangka ini, jiwa dipandang sebagai sebuah entitas yang dinamis dan "bergerak secara substansial" (al-harakah al-jawhariyyah), yang mengalami transenden dalam perjalanannya kembali (ma'ad) kepada Sumbernya[1628]. Interaksi antara jiwa (nafs), tubuh (jasad), dan ruh (ruh) bukanlah interaksi mekanis antara dua substansi yang terpisah, sebagaimana dalam dualisme Cartesian, melainkan sebuah manifestasi gradien dari Cahaya Wujud (Nur al-Wujud). Ruh berfungsi sebagai prinsip kehidupan dan penjembatan antara yang

immaterial dan material, sementara tubuh adalah kendaraan dan alat bagi jiwa untuk mengalami, belajar, dan beribadah di alam dunia[1629]. Keharmonisan batin dan spiritual hanya dapat tercipta ketika ketiga elemen ini selaras, dengan jiwa rasional yang telah tercerahkan memimpin jiwa-jiwa yang lebih rendah, semuanya dipandu oleh cahaya ilahiah yang bersinar pada ruh[1630].

Pendekatan filosofis Islam terhadap struktur jiwa pada hakikatnya adalah holistik dan teleologis. Ia tidak memisahkan analisis rasional dari tujuan eskatologisnya. Pencapaian kebahagiaan sejati (al-sa'adah), baik di dunia maupun akhirat, dianggap sebagai konsekuensi alami dari pemahaman yang benar dan penyelarasan jiwa dengan tatanan kosmik dan Kehendak Ilahi[1631]. Pendekatan ini menjadikan wahyu, khususnya ayat-ayat al-Qur'an seperti dalam Surah Al-Shams ("Demi jiwa serta penyempurnaannya"), sebagai landasan verifikasi akhir, sementara akal dan pengalaman batin digunakan sebagai alat interpretasi yang sah dan diperlukan[1632]. Sintesis unik inilah yang menjadikan tradisi filsafat Islam memberikan kontribusi yang abadi dan mendalam bagi wacana global tentang jiwa, kesadaran, dan tujuan akhir keberadaan manusia.

Pendekatan tasawuf dan pengalaman spiritual

Pendekatan tasawuf, atau tradisi mistisisme Islam, menawarkan suatu paradigma epistemologis yang unik dalam memahami struktur dan dinamika jiwa manusia (nafs). Berbeda dengan pendekatan psikologi Barat kontemporer yang seringkali bergerak

secara deskriptif-analitis dan terfragmentasi, tasawuf bersifat partisipatoris-transformatif dan holistik[1633]. Fokus utamanya tidak hanya terletak pada pemetaan pikiran dan perilaku, melainkan pada pencapaian pengalaman spiritual langsung (dzauq) dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai jalan untuk mengenal hakikat diri dan Penciptanya. Paradigma ini berangkat dari keyakinan bahwa jiwa bukan sekadar objek kajian yang netral, tetapi sebuah medan pertarungan abadi antara kecenderungan-kecenderungan baser (al-nafs al-ammārah bi al-sū') dan potensi ilahiahnya yang tertinggi (al-nafs al-muṭma'innah)[1634].

Landasan ontologis dari pendekatan ini adalah konsep bahwa manusia membawa jejak ketuhanan (fitrah) dalam dirinya, sekaligus juga dibebani oleh kendala material dan hawa nafsu. Pemahaman sejati tentang jiwa tidak dapat diperoleh semata-mata melalui observasi eksternal atau introspeksi intelektual belaka, tetapi memerlukan sebuah disiplin rigor yang bertujuan untuk membersihkan "cermin hati" (qalb) dari segala karat (ran) yang menghalangi pantulan cahaya Ilahi[1635]. Proses inilah yang menjadi inti dari perjalanan spiritual (sulūk) seorang sufi, yang melibatkan serangkaian praktik intensif seperti dzikr (pengulangan ritual nama-nama Tuhan), muraqabah (meditasi kesadaran akan kehadiran Ilahi), muhasabah (evaluasi diri), dan kontemplasi mendalam (tafakkur)[1636]. Melalui praktik-praktik ini, individu secara aktif mengalami dan mengamati transformasi kondisi jiwanya sendiri, bergerak dari keadaan yang dikuasai nafsu menuju keadaan yang tenang dan diterima oleh Tuhan, sebagaimana dirujuk dalam Al-

Qur'an: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan ridha dan diridhai"[1637].

Pengalaman spiritual (ahwāl) dan stasiun-stasiun spiritual (maqāmāt) yang dicapai dalam perjalanan ini bukanlah tujuan akhir yang bersifat eskapis, melainkan sarana diagnosa dan terapi batin yang sangat efektif. Setiap penyakit hati seperti kesombongan (kibr), dengki (hasad), atau cinta dunia (hubb al-dunyā) dihadapi, dikenali, dan dimurnikan melalui cahaya kesadaran spiritual. Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, secara brilian memetakan anatomi penyakit-penyakit hati ini dan meresepkan praktik spiritual spesifik sebagai penawarnya, sehingga membentuk sebuah psikoterapi spiritual yang komprehensif jauh sebelum kemunculan psikologi modern[1638]. Dalam konteks kontemporer, gagasan ini menemukan resonansinya dalam psikologi transpersonal, yang mengakui bahwa pengalaman puncak (peak experiences) dan keadaan kesadaran yang lebih tinggi (altered states of consciousness) dapat menjadi katalis bagi pertumbuhan personal, integrasi kepribadian, dan penyembuhan psikologis yang mendalam[1639].

Pendekatan tasawuf pada hakikatnya adalah sebuah psikologi integral yang bertujuan mencapai kesehatan psikologis (ṣiḥḥah nafsiyyah) yang sejati, yang tidak dapat dipisahkan dari kesehatan spiritual. Kesehatan ini dimanifestasikan sebagai ketenangan batin (sakīnah), kebijaksanaan (ḥikmah), dan kapasitas untuk merefleksikan sifat-sifat Ilahi (takhalluq bi akhlāq Allāh) dalam kehidupan sehari-hari[1640]. Transformasi batin ini diyakini sebagai

jalan utama menuju kebahagiaan sejati (sa'ādah), yang bersifat intrinsik dan tidak bergantung pada fluktuasi kondisi eksternal. Eksplorasi terhadap khazanah tasawuf tidak hanya relevan sebagai kajian sejarah pemikiran, tetapi juga menawarkan sumbangan yang sangat berharga bagi wacana psikologi kontemporer, khususnya dalam upaya merumuskan kembali konsep kesejahteraan manusia yang holistik, berimbang, dan bermakna[1641].

Konsep Nafs dalam Psikologi Islam

Dalam arsitektur epistemologis Psikologi Islam, konsep nafs (jiwa) menempati posisi sentral sebagai entitas dinamis yang menjadi locus bagi perilaku, kognisi, emosi, dan spiritualitas manusia. Berbeda dengan reduksionisme materialistik dalam psikologi Barat konvensional yang seringkali membatasi jiwa pada sekadar produk neurokimia otak, konsep nafs dalam Islam mengintegrasikan dimensi immaterial-transendental dengan aspek psikofisik manusia, sehingga membentuk kerangka holistik untuk memahami kondisi manusia[1642]. Konsep ini tidak statis; ia adalah sebuah medan pertarungan (jihād al-nafs) dan sekaligus wahana untuk perjalanan menuju penyempurnaan diri (tahdhīb al-akhlāq) melalui proses penyucian yang intensional (tazkiyat al-nafs)[1643]. Wacana tentang nafs dengan demikian sangat terkait erat dengan proyek ontologis untuk mencapai keadaan jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah), yang merepresentasikan puncak kesejahteraan psikospiritual dalam Islam[1644]. Esai ini akan menguraikan konsep nafs dengan mengeksplorasi makna dasar, struktur tripartitnya,

dinamika psikologisnya, serta kontribusi monumental dari seorang pemikir besar, Imam Al-Ghazali.

Secara etimologis, term nafs dalam bahasa Arab mengandung multivalensi makna yang kaya, mencakup jiwa, diri, esensi, dan bahkan darah. Dalam wacana keilmuan Islam, definisinya lebih terspesialisasi. Ia merujuk pada substansi halus (latīfah) yang menjadi prinsip kehidupan, persepsi, dan volisi dalam diri manusia[1645]. Al-Qur'an berbicara tentang nafs dalam berbagai konteks, seringkali menggambarkannya sebagai entitas yang memiliki kecenderungan (ammārah), yang mampu menyesali diri (lawwāmah), dan yang mencapai ketenangan (mutma'innah)[1646]. Hirarki keadaan nafs inilah yang kemudian membentuk kerangka kerja konseptual bagi para psikolog dan filsuf Muslim untuk memetakan topografi jiwa manusia. Psikologi Islam, Memandang manusia bukan sebagai makhluk yang dikendalikan semata oleh insting atau determinisme lingkungan, tetapi sebagai agen moral yang aktif terlibat dalam proses menjadi, yang keputusannya membentuk kondisi jiwanya sendiri[1647].

Struktur nafs paling sering digambarkan dalam bentuk tripartit yang bersifat hierarkis dan fungsional, yang mencerminkan interaksi dinamis antara elemen-elemen pembentuknya. Tiga komponen utama ini adalah nafs (dalam arti jiwa yang cenderung pada hawa), qalb (jantung spiritual-intelektual), dan 'aql (intelek atau rasio)[1648]. Nafs, dalam kapasitasnya sebagai sumber dorongan primordial (shahwiyyah dan ghadabiyyah), berperan seperti kuda yang penuh energi yang perlu dikendalikan. Qalb berfungsi sebagai tempat

pertimbangan moral, iman, dan kebijaksanaan, bertindak sebagai sais yang mengarahkan kuda tersebut. Sementara ‘aql memberikan kapasitas analitis dan diskursif untuk membedakan yang benar dari yang salah. Kesejahteraan psikologis (ḥayāh ṭayyibah) dalam model ini dicapai ketika qalb dan ‘aql berada dalam posisi kepemimpinan yang kuat atas nafs, sehingga energi dasar dari nafs dapat disalurkan secara konstruktif dan sesuai dengan tujuan penciptaan manusia[1649]. Ketidakseimbangan, di mana nafs mendominasi, akan menyebabkan patologi jiwa seperti keserakahan, kemarahan, dan kecemasan.

Dinamika psikologis nafs adalah narasi tentang konflik dan transformasi. Proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) merupakan inti dari dinamika ini, yang melibatkan disiplin diri yang berkelanjutan (riyāḍah), introspeksi (muḥāsabah), dan pengingatan akan Tuhan (dhikr)[1650]. Tujuannya adalah untuk mentransmutasi nafs al-ammārah bi al-sū’ (jiwa yang selalu menyuruh pada kejahatan) menjadi nafs al-mutma’innah (jiwa yang tenang) melalui tahapan-tahapan intermediate seperti nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali diri)[1651]. Proses ini bukan penekanan atau penyangkalan terhadap dorongan-dorongan alamiah, melainkan pengaturan dan sublimasinya ke arah tujuan-tujuan yang luhur. Dalam konteks terapi Islam, teknik-teknik seperti terapi kognitif dengan memantau pikiran otomatis (khaṭarāt) atau terapi perilaku melalui pembiasaan ibadah yang konsisten merupakan operasionalisasi dari konsep-konsep ini untuk menciptakan perubahan psikologis yang positif dan berkelanjutan[1652].

Tidak ada diskusi tentang nafs dalam Psikologi Islam yang lengkap tanpa merujuk pada karya agung Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111 M). Dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali menyajikan eksplorasi yang paling komprehensif dan sistematis tentang jiwa manusia, yang menyatukan ilmu fikih, teologi, dan filsafat dengan pengalaman mistis[1653]. Ia memetakan penyakit-penyakit hati (amrāḍ al-qulūb) seperti iri hati (ḥasad), riya', dan cinta dunia (ḥubb al-dunyā) dan meresepkan obatnya ('ilāj), yang pada dasarnya adalah praktik-praktik spiritual[1654]. Bagi Al-Ghazali, pengetahuan tentang nafs ('ilm al-mukāshafah) adalah prasyarat untuk pengetahuan tentang Tuhan. Pencapaian puncak kesejahteraan, yaitu kebahagiaan sejati (sa'ādah), hanya mungkin dicapai melalui penyempurnaan jiwa, yang memungkinkannya untuk mengenal Penciptanya dan mencerminkan sifat-sifat Ilahi (takhalluq bi akhlāq Allāh)[1655]. Kontribusinya menjembatani celah antara psikologi deskriptif dan preskriptif, menawarkan tidak hanya diagnosis terhadap kondisi manusia tetapi juga jalan yang terang untuk penyembuhannya.

Konsep nafs dalam Psikologi Islam menawarkan paradigma yang kaya dan multidimensi untuk memahami jiwa manusia. Ia melampaui dikotomi materi-rohani dengan menawarkan peta jiwa yang detail beserta metodologi untuk navigasinya. Struktur tripartit dan dinamika transformatifnya memberikan kerangka kerja yang ampuh untuk memahami baik patologi maupun potensi manusia. Warisan pemikiran Al-Ghazali dan lainnya terus menginspirasi pendekatan integratif dalam psikologi kontemporer, di mana

pencarian makna dan tujuan spiritual diakui sebagai komponen integral dari kesehatan mental. Kajian tentang nafs bukan hanya merupakan artefak sejarah, melainkan sebuah lensa yang relevan dan vital untuk mengeksplorasi kedalaman pengalaman manusia menuju integritas dan ketenangan yang sejati.

Definisi dan Terminologi Nafs

Makna linguistik dan terminologis nafs

Konsep nafs menempati posisi sentral dalam wacana psikologi dan filsafat Islam, mewakili inti dari pengalaman subjektif dan agensi moral manusia. Secara linguistik, kata nafs (نَفْس) dalam bahasa Arab berakar dari kata kerja nafasa, yang membawa makna inti bernapas, jiwa, esensi, diri, atau bahkan darah[1656]. Akar etimologis ini menggambarkan nafs sebagai prinsip vital yang menjadi penanda kehidupan dan individualitas, sebuah esensi yang membuat suatu entitas menjadi "diri" yang spesifik dan bernapas. Dalam konteks pra-Islam, terminologi ini telah digunakan untuk merujuk pada diri atau jiwa seseorang, sebuah makna yang kemudian diadopsi, dikembangkan, dan diperdalam secara signifikan oleh wacana keislaman[1657].

Secara terminologis, definisi nafs dalam kerangka Islam bersifat multi-dimensional dan berlapis, mencerminkan kompleksitas subjek yang dirujuknya. Dalam disiplin ilmu akhlak dan tasawuf, nafs sering kali dipahami sebagai prinsip psiko-spiritual dalam diri manusia yang menjadi sumber bagi dorongan, keinginan, kecenderungan, dan nafsu (hawā)[1658]. Ia adalah entitas dinamis yang memiliki kapasitas

untuk turun ke derajat terendah kebinatangan atau naik ke derajat malaikat, bergantung pada upaya penyuciannya (tazkiyat al-nafs)[1659]. Al-Qur'an sendiri memberikan gambaran yang nuansa tentang nafs, menggunakannya dalam berbagai konteps yang menunjukkan perjalanan dan kondisinya, seperti an-nafs al-ammārah bi-s-sū' (jiwa yang menyuruh kepada kejahatan) dalam Surah Yusuf (12:53), an-nafs al-lawwāmah (jiwa yang mencela) dalam Surah Al-Qiyamah (75:2), dan puncaknya, an-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang) dalam Surah Al-Fajr (89:27-28)[1660]. Hirarki Qur'ani ini tidak sekadar deskriptif, melainkan membingkai perjalanan spiritual manusia sebagai sebuah ontogeni moral dari kondisi primordial yang cenderung pada dosa menuju keadaan ketenangan dan kedamaian ilahiah melalui disiplin dan perjuangan terus-menerus.

Para teolog dan filsuf Muslim klasik telah memperkaya pemahaman ini. Imam Al-Ghazālī, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendeskripsikan nafs sebagai substansi halus (laṭīfah) yang merupakan hakikat sejati manusia. Ia adalah "pelaku" yang mengenal, memahami, dan bertindak, sekaligus "medan perang" tempat pertarungan abadi antara akal ('aql) dan hawa nafsu terjadi[1661]. Sementara itu, dalam tradisi filsafat, Ibn Sīnā (Avicenna) mendekati nafs dari perspektif yang lebih metafisis dan psikologis. Dalam Kitāb al-Najāt, ia membedakan nafs nabati (vegetative), hewani (animal), dan insani (human/rational), dengan nafs nāṭiqah (jiwa rasional) sebagai pembeda esensial manusia, yang memungkinkannya untuk melakukan pemikiran abstrak dan

mengenal yang mutlak[1662]. Pendekatan ini menyoroti nafs sebagai prinsip penjiwaan (animation) dan kesadaran yang bertingkat.

Terminologi nafs dalam Islam tidak dapat disederhanakan menjadi sekadar "jiwa" dalam pengertian dualistik Yunani yang bertentangan dengan tubuh, ataupun sekadar "diri" dalam pengertian psikologi modern. Ia adalah sebuah konstruk holistik yang mencakup aspek psikologis, moral, dan spiritual. Ia adalah agen yang bertanggung jawab (mukallaf), subjek dari perintah dan larangan Ilahi, dan sekaligus objek yang harus dididik, dikendalikan, dan disucikan. Pemahaman terhadap definisi dan terminologi nafs ini merupakan landasan indispensable untuk menjelajahi lebih lanjut tipologinya, dinamikanya, serta proyek etiko-spiritual untuk merealisasikan potensi tertingginya dalam mendekatkan diri kepada Sang Pencipta.

Penggunaan istilah nafs dalam Al-Qur’an

Dalam kajian teologis dan psikologis Islam, konsep nafs menempati posisi sentral sebagai inti dari perbincangan mengenai manusia, kesadarannya, serta tanggung jawab moralnya. Pemahaman terhadap terminologi ini tidak dapat direduksi menjadi terjemahan tunggal seperti "jiwa" atau "diri" dalam bahasa-bahasa modern, melainkan harus dipandang sebagai sebuah konstruk multidimensional yang diungkapkan oleh Al-Qur'an melalui berbagai derivasi dan konteksnya[1663]. Al-Qur'an secara sengaja menggunakan istilah nafs dalam spektrum makna yang luas, mulai dari esensi kehidupan yang netral, kekuatan pendorong yang

berpotensi liar, hingga entitas yang dimuliakan yang mampu mencapai kedekatan dengan Penciptanya. Pendekatan filologis dan semantik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an mengungkapkan bahwa nafs adalah entitas dinamis, bukan statis; sebuah medan pertarungan kosmik dimana takdir manusia ditentukan melalui pergulatan dan pemilihan[1664].

Kategori paling elemental dari nafs yang dihadirkan oleh Al-Qur'an adalah an-nafs al-ammārah bi-s-sū' (النفس الأمارة بالسوء) jiwa yang secara aktif memerintahkan pada keburukan. Konsep ini diintrodusksi dalam Surah Yūsuf:53, dimana Nabi Yusuf menyatakan, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafs yang diberi rahmat oleh Tuhanku." Ayat ini tidak menggambarkan nafs sebagai entitas yang secara intrinsik jahat, melainkan memiliki kecenderungan bawaan (gharīzah) yang kuat dan cenderung terhadap keinginan-keinginan rendah dan impulsif jika dibiarkan tanpa kendali[1665]. Nafs al-ammārah merepresentasikan kondisi manusia yang belum tersentuh oleh pendisiplinan spiritual atau hukum ilahi, yang bertindak berdasarkan dorongan primer dan hawa nafsu. Ini adalah keadaan fitrah manusia yang masih mentah dan memerlukan pencerahan melalui petunjuk ilahi.

Sebagai respon dan perkembangan dari nafs al-ammārah, Al-Qur'an memperkenalkan tahap kesadaran diri yang lebih tinggi: an-nafs al-lawwāmah (النفس اللوامة). Istilah ini muncul secara eksplisit dalam Surah al-Qiyāmah[75]:2, "Dan Aku bersumpah dengan nafs al-lawwāmah (jiwa yang mencela)." Tahap ini menandai bangkitnya

suara hati nurani (conscience) yang kritis dan reflektif[1666]. Setelah melakukan penyimpangan, nafs ini diliputi penyesalan dan mencela dirinya sendiri atas kekeliruan yang telah diperbuat. Para pemikir seperti Al-Ghazālī memandang nafs al-lawwāmah sebagai anugerah Ilahi yang berfungsi sebagai mekanisme koreksi internal; ia adalah kekuatan moral yang mendorong individu untuk introspeksi, bertobat, dan memperbaiki diri[1667]. Tahap ini merupakan titik kritis dalam perjalanan spiritual, menandai transisi dari kepasifan terhadap dorongan keburukan menuju keaktifan dalam memperjuangkan kebaikan.

Puncak dari perjalanan penyempurnaan nafs adalah realisasi an-nafs al-muṭma'innah (النفس المطمئنة). Konsep ini diungkapkan dengan indah dalam Surah al-Fajr[89]:27-30, "Wahai nafs al-muṭma'innah! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku." Nafs al-muṭma'innah melambangkan jiwa yang telah mencapai ketenangan, kepuasan, dan stabilitas yang sempurna melalui pengingatan dan kedekatannya yang terus-menerus dengan Allah (ḍikrullāh)[1668]. Ini bukanlah keadaan pasif, melainkan sebuah pencapaian aktif yang dicapai melalui disiplin spiritual (riyāḍah), pelepasan keterikatan duniawi (zuhd), dan penyerahan diri total (taslīm). Dalam pandangan sufistik, jiwa yang tenang ini telah berhasil membersihkan dirinya dari sifat-sifat yang tercela (takhallī) dan menghiasi dirinya dengan sifat-sifat yang terpuji (taḥallī), sehingga ia menjadi cermin yang memantulkan Nama-nama dan Sifat-sifat

Ilahi[1669]. Pada tahap ini, tidak ada lagi konflik internal; kehendak individu telah selaras secara sempurna dengan Kehendak Ilahi.

Penggunaan istilah nafs dalam Al-Qur'an tidak sekadar deskriptif, tetapi profoundly pedagogis dan transformatif. Al-Qur'an memetakan sebuah psikologi perkembangan spiritual yang realistis, mengakui keberadaan dorongan-dorongan bawah sadar yang kuat (al-ammārah), sekaligus memberikan mekanisme untuk transendensinya melalui penyesalan yang membangun (al-lawwāmah), menuju pada pencapaian harmoni dan kedamaian tertinggi (al-muṭma'innah)[1670]. Kerangka ini menegaskan bahwa manusia bukanlah korban pasif dari takdir jiwanya, melainkan agen aktif yang diberi amanah dan kapasitas untuk 'menyucikannya' (tazkiyat an-nafs), sebuah proses yang menjadi tujuan utama dari pengutusan Rasulullah SAW[1671].

Nafs sebagai dimensi psikologis manusia

Dalam arsitektur kejiwaan manusia menurut kerangka psiko-spiritual Islam, konsep nafs menempati posisi sentral dan paradoksal. Ia merupakan substratum psikologis yang menjadi lokus dari segala dorongan, hasrat, dan tenaga motivasional yang mendasari perilaku manusia[1672]. Berbeda dengan reduksi materialistik barat yang sering memetakan jiwa semata pada proses neurokimia, perspektif Islam memandang nafs sebagai entitas dinamis (tahawwul), sebuah esensi yang berevolusi melalui interaksinya dengan akal ('aql), hati (qalb), dan kehendak ilahi[1673]. Sebagai dimensi psikologis, nafs tidak hanya bersifat emotif dan

konatif tetapi juga kognitif; ia memproses informasi duniawi, membentuk keinginan, dan menjadi penggerak utama yang memengaruhi bagaimana seseorang menyelaraskan diri atau bertentangan dengan realitas di sekitarnya[1674]. Dinamika internal ini sering memunculkan ketegangan dialektis, di mana dorongan immediatistik nafs (seperti lapar, amarah, atau hasrat) dapat berbenturan dengan pertimbangan rasional 'aql atau bisikan moral-transendental qalb dalam menentukan suatu tindakan[1675].

Esensi nafs itu sendiri bersifat netral secara ontologis, bukan entitas jahat yang harus dimusnahkan. Al-Qur'an secara cermat menggambarkan tahap-tahap evolusinya dari nafs ammārah bi al-sū’ (jiwa yang menyuruh kepada keburukan), nafs lawwāmah (jiwa yang menyesali diri), hingga nafs mutma’innah (jiwa yang tenang) yang menunjukkan kapasitasnya untuk transformasi dan penyempurnaan[1676]. Pemahaman ini menggeser paradigma dari pandangan yang stigmatik menuju satu yang melihat nafs sebagai potensi (quwwah) yang dapat diarahkan. Ia bagaikan kuda liar yang penaga tenaga; jika tidak dikendalikan dengan kendali syariat dan akal, ia akan menghancurkan penunggangnya, tetapi jika dijinakkan dan dilatih, ia menjadi kendaraan perkasa menuju pencapaian spiritual dan duniawi[1677]. Dalam terminologi psikologi kontemporer, nafs dapat disejajarkan dengan konsep id Freudian yang berisi dorongan primitif, tetapi dengan perbedaan fundamental: dalam Islam, dorongan ini tidak hanya dapat disublimasikan (tahdhib) tetapi juga disucikan (tazkiyah) untuk mencapai integrasi psikologis yang lebih tinggi[1678].

Proyek penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) bukanlah upaya penolakan terhadap diri, melainkan sebuah proses pedagogis dan psikologis yang mendalam untuk mendidik, melatih, dan mengarahkan energi nafs tersebut. Melalui disiplin spiritual seperti refleksi (muhasabah), pengendalian diri (mujāhadah), dan pengingatan terus-menerus akan Yang Transenden (dzikr), nafs secara bertahap diinduksi ke dalam keadaan yang lebih teratur dan selaras dengan tujuan penciptaannya[1679]. Proses ini merupakan jantung dari perjalanan manusia mendekatkan diri (taqarrub) kepada Allah, di mana dimensi psikologis manusia tidak lagi menjadi penghalang, melainkan mitra yang telah tercerahkan bagi jiwa yang lebih luas dalam merespons panggilan ilahi. Mempelajari nafs sebagai dimensi psikologis adalah langkah pertama yang penting dalam membangun sebuah epistemologi psikologi Islam yang holistik, yang memadukan pemahaman tentang dorongan-dorongan manusia dengan kerangka teleologisnya yang tertinggi[1680].

Struktur dan Tingkatan Nafs

Nafs al-ammārah (jiwa yang cenderung pada keburukan)

Dalam kajian tasawwuf klasik, struktur psiko-spiritual manusia tidak sekadar dipahami sebagai entitas biologis atau psikologis semata, melainkan sebagai realitas multidimensional yang menghimpun dimensi lahir (jasadi), batin (nafsu dan akal), hingga dimensi ruhaniah yang menghubungkan manusia dengan realitas transenden. Pemetaan struktur ini termanifestasi secara sistematis dalam konsep nafs jiwa atau self yang dalam tradisi Islam dianalisis

secara hierarkis berdasarkan tingkat kematangan moral, kesadaran, dan keterikatan terhadap realitas duniawi maupun ukhrawi. Di antara ketiga tingkatan nafs yang lazim dikemukakan al-ammārah, al-lawwāmah, dan al-mutma'innah nafs al-ammārah menempati posisi paling dasar, sekaligus sebagai titik awal transformasi spiritual manusia[1681]. Keberadaan nafs al-ammārah bukanlah degradasi eksistensial yang mutlak, melainkan kondisi ontologis manusia pasca kejatuhan Adam (kisah sujud kepada Iblis dan larangan mendekati pohon terlarang) yang menandai awal dari pertarungan eksistensial antara kehendak Tuhan dan kecenderungan diri terhadap hal yang dilarang[1682]. Dalam konteks ini, nafs al-ammārah tidak semata-mata negatif; ia adalah potensi primer yang harus diolah, diawasi, dan dikendalikan melalui proses tazkiyat al-nafs, sebagaimana difirmankan dalam Surah al-Syams ayat 9–10: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya"[1683].

Nafs al-ammārah secara terminologis merujuk pada jiwa yang senantiasa menggoda dirinya sendiri untuk melakukan keburukan (bi al-su'), sebagaimana disebutkan secara eksplisit dalam Surah Yusuf ayat 53: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafs (jiwa) itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali yang diberi rahmat oleh Tuhanku"[1684]. Ungkapan Nabi Yusuf ini bukan hanya pengakuan teologis terhadap kelemahan manusia, tetapi juga diagnosis spiritual yang mendalam terhadap struktur batin manusia. Dalam perspektif Ibn Qayyim al-Jawziyyah, nafs al-ammārah adalah jiwa yang dipengaruhi oleh kecenderungan

instingtif (al-quwwah al-hayawaniyyah), yakni hasrat biologis dan psikologis yang tidak diimbangi oleh kontrol akal atau bimbingan ruh[1685]. Ia beroperasi dalam kerangka hijab (penghalang) antara manusia dengan Tuhan, karena orientasinya bersifat egosentris dan materialistik. Jiwa ini cenderung memenuhi dorongan nafsu (shahwat), amarah (ghadab), kesombongan (kibr), dan tamak (hirs), seperti yang dijelaskan oleh al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din: "Nafs yang ammarah itu seperti binatang buas yang hanya tunduk pada dorongan instingnya sendiri"[1686].

Pendekatan yang reduktif terhadap nafs al-ammārah sebagai entitas yang mesti dihancurkan atau ditekan secara paksa dapat menimbulkan distorsi spiritual. Dalam kajian kontemporer, terutama yang mengintegrasikan tasawwuf dengan psikologi transpersonal, nafs al-ammārah justru dipahami sebagai raw material dari transformasi kesadaran. Karenanya, tugas manusia bukanlah menghancurkan nafs, melainkan mentransformasinya melalui proses yang panjang, sadar, dan sadarilah mereka yang mampu mengendalikannya akan mencapai ketinggian spiritual[1687]. Dalam konteks ini, tazkiyat al-nafs bukan hanya ritual ibadah formal, melainkan proses pedagogi spiritual yang mencakup muraqabah (pengawasan diri), muhasabah (evaluasi diri), riyadah (latihan rohani), dan tadabbur (perenungan terhadap ayat-ayat kebesaran Tuhan)[1688].

Pendekatan semacam ini menemukan resonansinya dalam teori perkembangan kesadaran menurut Wilber, yang menawarkan model holistik tentang evolusi self dari ego-centric menuju ethno-

centric, lalu world-centric, dan akhirnya kosmo-centric atau theo-centric yang mirip dengan perjalanan nafs dari al-ammārah menuju al-mutma'innah[1689]. Dalam kerangka ini, nafs al-ammārah dapat diidentifikasi dengan tahap pre-konvensional dalam moral development Kohlberg, di mana tindakan ditentukan oleh keinginan pribadi dan penguatan instan, tanpa pertimbangan etis atau sosial yang lebih luas[1690]. Sementara psikologi Barat cenderung netral secara moral, tasawwuf menekankan dimensi teleologis: bahwa transformasi nafs bukan hanya perubahan psikologis, tetapi juga perjalanan menuju ma'rifatullah (pengenalan terhadap Tuhan) yang merupakan tujuan tertinggi kehidupan manusia[1691].

Pemahaman tentang nafs al-ammārah harus diletakkan dalam konteks dinamika evolusioner spiritual manusia. Ia bukan sekadar 'musuh dalam diri', tetapi juga cermin dari potensi kebebasan dan tanggung jawab. Ia membutuhkan disiplin, namun juga kasih sayang karena seperti yang diajarkan oleh Jalaluddin Rumi, "Jangan memukul nafsumu terlalu keras, karena ia adalah budak yang lemah, dididiklah ia dengan lembut dan bijaksana"[1692]. Dalam proses pendidikan spiritual semacam ini, peran komunitas (jama'ah), guru spiritual (murshid), dan ritual ibadah menjadi mediasi sosial dan transenden yang membantu individu keluar dari belenggu nafs al-ammārah menuju keseimbangan dan ketenangan batin[1693].

Secara akademik, integrasi antara pemahaman klasik tasawwuf dan kerangka psikologi kontemporer memberikan kontribusi signifikan dalam memahami perkembangan moral dan spiritual manusia. Ia menantang reduksionisme Barat yang sering kali

mengabaikan dimensi transenden, sambil menolak fundamentalisme spiritual yang mengabaikan realitas psikologis manusia. Dalam konteks ini, nafs al-ammārah bukan sekadar konsep normatif, tetapi entitas fenomenologis yang dapat diamati, direfleksikan, dan ditransformasikan melalui praksis yang sadar dan sistematis[1694].

Nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali kesalahan)

Nafs al-lawwāmah merepresentasikan sebuah momen krisis dan kejernihan yang kritis dalam ontologi spiritual manusia, menempati ruang liminal antara determinisme hewani nafs al-ammārah dan ketenangan ilahiah nafs al-muṭma'innah. Istilah ini, yang secara literal bermakna "jiwa yang mencela diri sendiri", bukan sekadar menunjukkan sebuah fase pasif dalam perjalanan rohani, melainkan mengungkapkan suatu mekanisme psiko-spiritual yang aktif dan dinamis. Konsep ini menemukan landasan teologisnya dalam Kitab Suci Al-Qur'an, tepatnya dalam Surah Al-Qiyāmah, ayat 2, "wa lā uqsimu bi al-nafsi al-lawwāmah" (dan Aku bersumpah demi jiwa yang selalu mencela[dirinya sendiri]). Sumpah Ilahi ini bukanlah sesuatu yang sepele; ia mengangkat status nafs al-lawwāmah sebagai entitas yang begitu agung dan signifikan dalam kosmologi penciptaan sehingga menjadi objek sumpah Sang Pencipta, menandakan fungsi fundamentalnya dalam mendorong manusia menuju kesempurnaan eksistensialnya[1695].

Secara esensial, nafs al-lawwāmah merupakan manifestasi dari kesadaran moral (al-waʿī al-akhlāqī) yang telah teraktivasi. Jiwa pada

tingkat ini tidak lagi tunduk secara membabi buta pada impuls-impuls bawahannya; sebaliknya, ia telah mengembangkan sebuah 'pengawas internal' (muftis dalam terminologi Ghazalian atau superego dalam lexicon Freudian) yang secara terus-menerus mengadili, mengkritik, dan mengevaluasi tindakan, niat, dan bahkan pikiran sang individu[1696]. Proses ini melahirkan suatu dialektika batin yang intens sebuah pergulatan (mujāhadah) antara kecenderungan primordial menuju kenikmatan segera (hawa nafsu) dan aspirasi transenden menuju kebaikan dan kebenaran. Dalam konteks neurosains kognitif kontemporer, kondisi ini dapat diparalelkan dengan konflik yang muncul dari sistem otak limbik (pusat emosi dan reward) yang berhadapan dengan korteks prefrontal (pusat perencanaan, penilaian moral, dan pengendalian diri)[1697]. Kegelisahan, penyesalan (nadam), dan rasa malu (ḥayā') yang menjadi ciri khas tingkatan jiwa ini bukanlah gejala patologis, melainkan indikator kesehatan spiritual. Mereka berfungsi sebagai sistem alarm metafisik yang mengingatkan jiwa akan penyimpangannya dari keadaan fitrahnya yang suci.

Penyesalan yang dialami nafs al-lawwāmah bukanlah suatu akhir, melainkan permulaan yang sangat penting dari proses panjang pemurnian diri (tazkiyat al-nafs). Ia adalah energi katalis yang menggerakkan transformasi. Sebagaimana diuraikan secara mendalam oleh Imam Al-Ghazali dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, penyesalan (tawbah) merupakan maqām (stasiun) pertama yang harus dilalui oleh setiap salik (penempuh jalan spiritual)[1698]. Tanpa penyesalan yang tulus dan mendalam, mustahil

bagi jiwa untuk melepaskan diri dari belenggu kebiasaan lamanya dan memulai proses rehabilitasi. Penyesalan ini harus bersifat komprehensif, mencakup penyesalan atas dosa yang dilakukan, tekad yang kuat (‘azm) untuk tidak mengulanginya, dan restitusi (iʿādah al-ḥaqq) terhadap kesalahan yang dilakukan kepada sesama manusia jika ada[1699].

Penting untuk dicatat bahwa fluktuasi dalam keadaan nafs al-lawwāmah adalah hal yang inherent. Jiwa dalam tahap ini dapat digambarkan seperti seorang pemula yang belajar berjalan; ia akan sering terjatuh, tetapi setiap kali jatuh, ia mendapatkan pemahaman yang lebih dalam tentang keseimbangan. Kecenderungan untuk "terkadang terjatuh dalam kesalahan" mencerminkan sifatnya yang masih dalam proses menjadi (becoming), belum mencapai keadaan stabil (being) dari nafs al-muṭma’innah. Kejatuhan ini, selama diikuti oleh penyesalan yang sejati dan upaya untuk bangkit kembali, justru merupakan bagian integral dari pedagogi ilahi. Sebuah hadits qudsi memberikan penegasan akan hal ini: "Senantiasa seorang hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Dan apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat..."[1700]. Proses "mendekat" yang berkelanjutan ini seringkali dimulai dari getaran penyesalan nafs al-lawwāmah.

Nafs al-lawwāmah adalah sebuah anugerah sekaligus sebuah tantangan. Ia adalah anugerah karena merupakan tanda bahwa cahaya iman dan akal masih bersinar, mampu membedakan antara

yang haq dan yang batil, serta memiliki kekuatan untuk melakukan otokritik. Ia adalah tantangan karena memaksakan keadaan ketidaknyamanan dan ketegangan batin yang konstan, mendorong individu untuk terus-menerus bergerak maju menuju kondisi yang lebih tinggi. Dalam kerangka pendidikan spiritual Islam, pemahaman terhadap dinamika nafs al-lawwāmah adalah penting karena ia memberikan peta navigasi bagi para pendidik dan individu sendiri untuk mengenali tanda-tanda kemajuan spiritual, meskipun yang terlihat adalah kegelisahan dan air mata penyesalan. Ia adalah benih dari perubahan sebuah janji yang diikrarkan oleh jiwa kepada dirinya sendiri dan kepada Penciptanya untuk menjadi lebih baik, yang disaksikan dan diteguhkan oleh sumpah Ilahi itu sendiri.

Nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang)

Konseptualisasi nafs al-muṭma'innah (النفس المطمئنة) mewakili puncak perkembangan spiritual dan psikologis manusia dalam kerangka etiko-spiritual Islam. Ia melampaui sekadar pengekangan hasrat rendah, melainkan menandakan reorientasi ontologis yang mendalam dan keadaan keseimbangan eksistensial yang dicapai melalui praktek spiritual yang konsisten dan rahmat Ilahi. Tahap jiwa ini bukanlah tujuan statis, melainkan keadaan dinamis dan berkembang, ditandai oleh ketenangan yang tak tergoyahkan (sakīnah) yang meresap ke seluruh keberadaan individu, sebagai konsekuensi langsung dari rekonsiliasi jiwa dengan fitrahnya dan kembalinya jiwa kepada Penciptanya[1701].

Proklamasi Qur'ani: *"Yā ayyatuha al-nafs al-muṭma'innah, irjiʿī ilā rabbiki rāḍiyatan marḍiyyah"* ("Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu, dalam keadaan ridha dan diridhai") (QS. Al-Fajr, 89:27-28), bukan sekadar panggilan eskatologis, tetapi kunci epistemologis yang mendefinisikan tujuan akhir jiwa dan sebab akhirnya (al-ghāyah al-qaṣwā) sebagai kembalinya jiwa ke keadaan saling ridha dengan Allah[1702].

Perjalanan menuju stasiun ini pada dasarnya adalah perjalanan epistemologis, yang melibatkan pemurnian radikal terhadap fakultas kognitif dan volisional. Hal ini menuntut proses muḥāsabah (introspeksi), dzikir (ingat Allah), dan zuhd (bersikap tidak terikat dunia) secara konsisten, yang secara kolektif bekerja untuk membongkar dominasi jiwa rendah yang penuh nafsu (nafs al-ammārah)[1703]. Sebagaimana dijelaskan Al-Ghazālī dalam karya besarnya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, hati (qalb) menjadi "terasah" melalui disiplin ini, sehingga mampu memahami realitas spiritual dengan benar dan mencapai yaqīn (keyakinan pasti), yang menjadi landasan ketenangan[1704].

Transformasi internal ini muncul sebagai kepribadian stabil, yang tidak lagi tunduk pada osilasi ekstrem antara rasa takut dan harapan, keinginan dan penolakan, yang menjadi ciri tahap jiwa rendah. Individu beroperasi dari pusat gravitasi yang terletak pada penyerahan sadar dan sukarela kepada Kehendak Ilahi, menemukan kedamaian bukan dari ketiadaan gejolak eksternal, tetapi dari hubungan yang teguh dengan sumber makna transenden[1705].

Akibatnya, nafs al-muṭma'innah menunjukkan koherensi psikologis dan ketahanan yang unik. Ketenangannya bukanlah pasif, tetapi merupakan keadaan aktif dan berdaya. Disonansi kognitif diselesaikan melalui lensa tauḥīd (keesaan Ilahi), di mana semua peristiwa dipandang berasal dari satu sumber yang Maha Bijaksana dan Maha Penyayang[1706]. Pandangan monoteistik ini "mengimunisasi" jiwa dari kecemasan eksistensial dan fragmentasi. Penelitian neuropsikologi modern, khususnya di bidang mindfulness dan meditasi, mulai secara empiris memvalidasi korelasi keadaan ini, mencatat penurunan reaktivitas amigdala (pusat rasa takut di otak) dan peningkatan aktivitas korteks prefrontal (berkaitan dengan kontrol eksekutif dan regulasi) pada praktisi jangka panjang, temuan yang menariknya sejalan dengan deskripsi tradisional tentang jiwa yang tenang[1707]. Keadaan iṭmi'nān dapat dipahami baik sebagai pencapaian spiritual maupun puncak fungsi psikologis yang terintegrasi.

Secara teleologis, kembalinya nafs al-muṭma'innah kepada Tuhannya dalam keadaan "ridha dan diridhai" menandai puncak perjanjian manusia (mīthāq). Jiwa menjadi rāḍiyah (ridha) karena telah merealisasikan potensi alaminya untuk ketaqwaan (taqwā) dan mampu melihat hikmah Ilahi dalam segala ketetapan. Ia menjadi marḍiyyah (diridhai) karena melalui penyerahan dan keselarasan dengan Kehendak Ilahi, ia menjadi objek keridhaan Allah[1708]. Kepuasan timbal balik ini merupakan bentuk pemenuhan manusia tertinggi, keadaan di mana kehendak individu selaras

sempurna dengan tatanan kosmis. Ini adalah antitesis keterasingan dan jawaban definitif atas pencarian manusia akan tujuan.

Dalam kata-kata filsuf dan sufi terkenal, Ibn ʿArabī, ini adalah stasiun al-insān al-kāmil (manusia sempurna), yang berfungsi sebagai cermin sempurna yang memantulkan atribut Ilahi ke alam semesta, sehingga mencapai keadaan damai abadi yang dimulai di dunia dan mencapai pemenuhannya di akhirat[1709].

Dinamika Psikologis Nafs

Konflik antara dorongan instingtif dan kesadaran moral

Dalam eksplorasi mendalam terhadap struktur psikologis manusia dalam wacana Islam, konsep nafs menempati posisi sentral sebagai entitas psiko-spiritual yang dinamis, kompleks, dan multilayer. Nafs, yang secara harfiah dapat diartikan sebagai jiwa atau diri, bukanlah entitas statis, melainkan medan internal yang senantiasa dilanda ketegangan antara dorongan biologis-instingtif (shahwat) dan tuntutan moral-metafisis (taqwa). Dinamika ini menciptakan suatu konflik psikologis mendasar konflik antara dorongan nafs al-ammarah yang cenderung menyeret manusia ke arah pemenuhan keinginan sesaat, dan kesadaran moral yang dipandu oleh ‘aql (akal) dan qalb (hati) sebagai penjaga nilai spiritual dan etika Ilahi. Konflik ini tidak hanya merupakan persoalan psikologis individual, tetapi juga menjadi landasan bagi transformasi spiritual yang dikenal dalam tradisi tasawuf sebagai proses tazkiyat al-nafs penyucian jiwa menuju kedekatan dengan Allah[1710].

Dalam kerangka epistemologi Islam, konflik tersebut dilihat bukan sebagai kelemahan eksistensial, melainkan sebagai ujian berkelanjutan terhadap integritas moral manusia. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan berpotensi untuk mengikuti nafsu atau menaati perintah Tuhan, sebagaimana disebutkan dalam Surah al-Shams (91:7–10): "Dan jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketaqwaannya. Sungguh beruntung orang yang mensucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menunjukkan bahwa nafs memiliki kapasitas untuk dikembangkan, dan nasib spiritual manusia ditentukan oleh sejauh mana ia berhasil mengendalikan dorongan nafsunya melalui sadar moral yang diilhamkan oleh Allah[1711]. Dalam perspektif modern, fenomena ini dapat dipahami melalui lensa psikoanalisis transendental: nafs al-ammarah menyerupai id dalam teori Freud, yang beroperasi berdasarkan prinsip kenikmatan (pleasure principle), sedangkan qalb dan 'aql merepresentasikan superego dan ego yang berfungsi menyeimbangkan keinginan dengan realitas dan nilai[1712].

Berbeda dengan paradigma psikologi sekuler, wacana Islam menolak dikotomi mekanistik antara nafsu dan moral, dan justru menawarkan model integratif yang menempatkan spiritualitas sebagai sumber harmonisasi. Ibn Sina (Avicenna) dalam karyanya al-Shifa' menguraikan bahwa jiwa manusia memiliki tiga lapisan: vegetatif, hewani, dan rasional. Lapisan hewani yang berkaitan dengan emosi dan dorongan memang inheren pada manusia, tetapi

fungsi ‘aql al-fa‘al (akal aktif) memungkinkan sublimasi insting menjadi tindakan yang bernilai maknawi dan terarah Ilahi[1713]. Demikian pula, al-Ghazali, dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din, menekankan bahwa penyucian jiwa (tazkiyah) bukanlah pemberangusan nafsu, melainkan pengendalian, pendidikan, dan transmutasi energi nafsu ke arah tujuan yang lebih mulia seperti cinta kepada Allah menggantikan cinta duniawi[1714]. Pendekatan ini menunjukkan bahwa konflik bukan berakhir dengan penindasan nafsu, tetapi melalui dialektika transformatif yang menempatkan manusia sebagai agen moral yang sadar dan bertanggung jawab.

Konflik antara dorongan instingtif dan kesadaran moral dapat dilihat sebagai manifestasi dari fitrah, yaitu kecenderungan dasar manusia yang fitrahnya condong kepada kebaikan, tetapi dapat dikotori oleh kebiasaan buruk dan godaan lingkungan. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dalam Madarij al-Salikin menyatakan bahwa nafs dalam diri manusia bergerak dalam tiga tahap: nafs al-ammarah bi al-su’ (jiwa yang cenderung pada kejahatan), nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali dosa), dan nafs al-mutma’innah (jiwa yang tenang karena dekat kepada Allah)[1715]. Perjalanan dari tahap pertama ke tahap ketiga menuntut kesadaran reflektif, latihan spiritual (seperti muraqabah, muhasabah, dan zikir), serta disiplin moral yang konstan. Proses ini menyerupai konsep self-actualization dalam psikologi humanistik Maslow, tetapi dengan dimensi transenden yang lebih dalam di mana aktualisasi diri bukan mencapai potensi individu semata, tetapi mencapai maqam al-riddah (kedekatan kepada Tuhan)[1716].

Dalam praktik kehidupan kontemporer, dinamika ini hadir dalam bentuk dilema etis, godaan konsumtif, atau tekanan sosial untuk mengejar kepuasan instan. Solusi Islam tidak terletak pada pengasingan total dari dunia, melainkan pada tawazun keseimbangan antara pengakuan atas kodrat manusia dan pengendalian oleh nilai Ilahi. Rasulullah SAW bersabda: "Tidak ada yang lebih berat dalam timbangan seorang mukmin pada hari kiamat daripada akhlak yang baik." (HR. Tirmidzi, disahihkan oleh al-Albani)[1717]. Hadis ini menunjukkan bahwa kesadaran moral, yang diwujudkan dalam akhlak, adalah hasil dari perjuangan terus-menerus melawan dorongan nafsu. Dalam konteks psikologi agama modern, pernyataan ini selaras dengan teori moral identity yang menyatakan bahwa perilaku etis muncul ketika nilai moral menjadi bagian dari konsep diri seseorang[1718].

Konflik antara dorongan instingtif dan kesadaran moral bukan hanya sebuah tantangan psikologis, tetapi juga medan spiritual tempat manusia membuktikan kemanusiaan sejatinya. Proses tazkiyat al-nafs bukanlah upaya membunuh nafsu, melainkan mendidiknya agar tunduk pada kehendak yang lebih tinggi kehendak moral dan transenden yang mengarahkan manusia menuju insan kamil, manusia paripurna, yang mampu hidup dalam harmoni antara tubuh, akal, hati, dan ruh. Dalam era modern yang sarat dengan distraksi, komersialisasi hasrat, dan krisis makna, pemahaman mendalam tentang dinamika nafs ini menjadi lebih relevan dari sebelumnya sebagai kerangka untuk merevitalisasi subjektivitas manusia dalam terang nilai-nilai Ilahi dan kesadaran moral universal[1719].

Peran nafs dalam pembentukan perilaku manusia

Dalam wacana ilmu kemanusiaan kontemporer, eksplorasi terhadap aspek non-material dari perilaku manusia semakin mendapat tempat penting, terutama ketika sains dan spiritualitas mulai berdialog secara konstruktif. Di antara konsep-konsep inti yang menjadi jembatan antara dua domain ini adalah nafs istilah Arab yang secara harfiah berarti "jiwa", "diri", atau "ego", namun dalam tradisi Islam memiliki dimensi ontologis, psikologis, dan moral yang sangat mendalam. Nafs tidak sekadar dikonseptualisasikan sebagai entitas biologis atau psikis, melainkan sebagai pusat kesadaran, dorongan, dan pertanggungjawaban moral yang menjadi determinan utama dalam pembentukan perilaku manusia. Dalam kerangka pemikiran ini, nafs bukan hanya agen internal yang menggerakkan tindakan, melainkan juga medan pertarungan antara dorongan rendah (al-nafs al-ammarah) dan aspirasi spiritual tinggi (al-nafs al-mutma'innah) yang membentuk arah eksistensial manusia[1720].

Pembentukan perilaku manusia, menurut paradigma sufistik dan etika Islam, tidak dapat dipahami secara utuh tanpa mengakui hierarki perkembangan nafs. Al-Ghazali, dalam karyanya yang monumental Ihya Ulum al-Din, mengidentifikasi tiga tahap utama nafs: al-nafs al-ammarah bi al-su’ (jiwa yang cenderung kepada kejahatan), al-nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali), dan al-nafs al-mutma’innah (jiwa yang tenang)[1721]. Setiap tahap mencerminkan dinamika transformatif antara dominasi hawa nafsu dan penguasaan diri oleh akal dan ruh. Ketika nafs berada pada tahap

ammarah, individu rentan terhadap impulsivitas, keserakahan, dan agresi perilaku yang merusak harmoni diri dan sosial. Melalui proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), manusia dapat memproyeksikan dirinya ke dalam pola perilaku yang responsif, etis, dan berlandaskan nilai ilahiah. Dinamika ini menunjukkan bahwa nafs bukan entitas statis, melainkan subjek perubahan aktif yang membuka ruang bagi intervensi moral dan spiritual[1722].

Secara psikologis, konsep nafs menyajikan model alternatif terhadap pemahaman Barat tentang ego dan id yang diperkenalkan Freud. Jika Freud memandang konflik psikis sebagai pergulatan antara id (hasrat biologis), ego (realitas), dan superego (nilai sosial), maka tradisi Islam memperluas dimensi ini dengan memasukkan unsur ilahiah ruh sebagai pusat orientasi transenden[1723]. Perbedaan mendasar terletak pada sumber legitimasi moral: bagi Freud, moralitas bersumber dari internalisasi norma sosial, sementara dalam paradigma Islam, moralitas bersumber dari wahyu dan penyaksian eksistensial terhadap kehadiran ilahi. Pengendalian nafs tidak hanya proses psikologis atau sosial, tetapi transformasi spiritual yang mengandaikan ketaatan, refleksi, dan dzikr (ingatan terhadap Allah). Dalam konteks ini, etika tidak lahir dari kompromi antarinsting, tetapi dari kesatuan antara kehendak manusia dan kehendak Tuhan[1724].

Proses tazkiyat al-nafs menjadi kunci utama dalam membentuk perilaku yang berintegritas. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa keberhasilan hidup di dunia dan akhirat bergantung pada penyucian jiwa: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan

jiwanya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9-10)[1725]. Ayat ini memberikan dasar teologis yang kuat bagi argumen bahwa perilaku manusia bukan semata-mata hasil dari determinisme biologis atau lingkungan, melainkan produk dari usaha sadar dalam mengarahkan nafs menuju kebaikan. Dalam hadis shahih riwayat Muslim, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Tidak sempurna iman seseorang hingga nafsnya mengikuti apa yang aku bawa"[1726]. Hadis ini menegaskan bahwa kepemimpinan nafs harus digantikan oleh kepemimpinan wahyu sebuah paradoks yang menuntut penyerahan diri sekaligus pemberdayaan kritis terhadap nafs itu sendiri.

Dalam konteks neurosains kontemporer, konsep penyucian nafs memperoleh validasi parsial melalui studi tentang neuroplastisitas dan regulasi emosi. Penelitian menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti dzikir, shalat, dan meditasi dapat mengubah struktur dan fungsi otak, khususnya pada area prefrontal cortex yang terlibat dalam pengendalian impuls dan pengambilan keputusan moral[1727]. Hal ini menunjukkan bahwa tazkiyah, meskipun bermuatan spiritual, memiliki efek fisik dan psikologis yang terukur. Dalam perspektif ini, nafs dapat dipandang sebagai sistem neuro-kognitif yang mampu direkonfigurasi melalui latihan batin secara intensif proses yang paralel dengan konsep self-regulation dalam psikologi kognitif[1728]. Yang membedakan pendekatan Islam adalah bahwa tujuan akhir dari regulasi ini bukan sekadar keseimbangan psikologis, melainkan ma'rifatullah (pengenalan terhadap Tuhan) dan ridha ilahi (keridhaan Ilahi)[1729].

Pembentukan perilaku manusia dalam kerangka Islam tidak dapat dilepaskan dari dimensi teo-ontologis. Nafs bukan sekadar objek pengamatan psikologis, tetapi agen yang harus "dididik", "dipelihara", dan "dikembalikan" kepada fitrah-nya yaitu kesatuan dengan Tuhan. Dalam tradisi tasawuf, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa nafs adalah cermin yang memantulkan sifat-sifat Ilahi; ketika ia keruh oleh dosa dan nafsu, pantulannya kabur; ketika disucikan, ia menjadi medium transparan bagi cahaya haqiqah (realitas ilahiah)[1730]. Realitas ini mengimplikasikan tanggung jawab epistemologis dan eksistensial: manusia bukan hanya harus memahami perilakunya, tetapi juga harus mengubahnya dalam arah yang lebih dekat kepada kebenaran mutlak.

Dalam sintesis akhir, dapat disimpulkan bahwa nafs merupakan poros sentral dalam pembentukan perilaku manusia. Ia adalah medan pertarungan antara kecenderungan hewani dan potensi ilahiah yang ada dalam diri manusia. Keseimbangan perilaku tidak tercapai melalui negosiasi sosial semata, tetapi melalui proses transformatif yang disebut tazkiyat al-nafs. Melalui integrasi antara wahyu, akal, dan pengalaman batin, manusia dapat mengarahkan nafsnya dari tahap destruktif menuju tahap kedamaian spiritual suatu kondisi di mana perilaku tidak lagi didorong oleh kepentingan ego, melainkan oleh kehendak transenden. Dalam konteks pendidikan, kesehatan mental, dan kepemimpinan moral, pemahaman mendalam tentang nafs menawarkan kerangka yang holistik, yang tidak hanya menjawab pertanyaan "bagaimana

manusia bertindak?", tetapi lebih mendasar: "mengapa manusia harus bertindak demikian?"[1731].

Proses pengendalian nafs dalam kehidupan spiritual

Dalam wacana tasawuf dan etika Islam, proses pengendalian nafs (jiwa atau ego) menempati posisi sentral sebagai poros utama transformasi spiritual manusia. Nafs bukan sekadar bentuk psikologis yang netral, melainkan entitas yang dinamis, mengalir dalam berbagai tingkatan dari nafs al-ammarah yang cenderung kepada hawa nafsu, hingga nafs al-mutma'innah yang bersemayam dalam ketenangan dan kepasrahan kepada Allah SWT[1732]. Pengendalian nafs, Bukanlah upaya represif terhadap hasrat manusia, melainkan proses katharsis spiritual yang metodis dan sistematis, yang memungkinkan individu melepaskan dominasi ego untuk mencapai integrasi diri dengan nilai-nilai ilahiah. Dalam kerangka ini, ibadah, zikir, puasa, dan sedekah bukan hanya ritual formal, tetapi representasi konkret dari praktik disiplin spiritual yang bertujuan mentransformasi struktur batin manusia[1733].

Proses pengendalian nafs dimulai dengan kesadaran eksistensial tentang posisi manusia sebagai khalifah di muka bumi suatu amanah yang membawa implikasi ontologis dan moral. Dalam konteks Al-Qur'an, ayat-ayat seperti "Demi jiwa serta penyempurnaannya, dan jiwanya diilhamkan kepadanya jalan kefasikan dan ketakwaannya" (QS. Asy-Syams: 7–8) menggarisbawahi bahwa nafs memiliki potensi dua arah: degradasi moral atau kenaikan spiritual[1734]. Pengendalian nafs adalah bentuk self-governance yang tidak bersifat otoriter,

melainkan dialogis antara kesadaran rasional (‘aql), hati (qalb), dan wahyu (naql). Menurut al-Ghazali dalam Ihya’ ‘Ulum al-Din, jiwa yang tidak terdidik akan berubah menjadi musuh terbesar manusia, sedangkan jiwa yang terdidik melalui latihan spiritual menjadi kawan sejati dalam perjalanan menuju Allah[1735].

Ibadah harian seperti salat, misalnya, bukan sekadar gerakan fisik yang ritualistis, melainkan bentuk disiplin waktu, ruang, dan niat yang memaksa nafs untuk berhenti dari dominasi dunia material dan memasuki ruang transendental. Ketika seorang Muslim berdiri di hadapan Allah dalam salat, ia sedang mengaktualisasikan taqwa kesadaran akan kehadiran ilahi (ma’iyyatullah) yang menjadi mekanisme pengendalian diri yang paling efektif[1736]. Dalam perspektif fenomenologis, salat menciptakan ritme spiritual yang terus-menerus merekonstruksi identitas batin, memotong arus kebiasaan negatif dan membuka ruang bagi munculnya komitmen moral baru[1737].

Zikir, di sisi lain, merupakan instrumen refleksi ontologis yang menghubungkan kesadaran manusia dengan realitas tertinggi. Zikir tidak hanya memperkuat ingatan (dhikr berakar dari dzakara, mengingat), tetapi juga mengubah kualitas kesadaran. Menurut teori kesadaran dalam tasawuf Ibn ‘Arabi, zikir yang dilakukan secara qalbi (dari hati) dapat membuka ajal al-khafi (tabir halus antara manusia dan Tuhan), sehingga terjadi proses tajalli (manifestasi ilahi) yang secara langsung mengubah struktur nafs[1738]. Dalam konteks neuropsikologi modern, praktik zikir repetitif telah terbukti menurunkan aktivitas amygdala (pusat emosi negatif) dan

meningkatkan konektivitas korteks prefrontal area otak yang terkait dengan pengambilan keputusan moral yang secara ilmiah mendukung klaim spiritual tentang ketenangan batin (QS. Ar-Ra'd: 28)[1739].

Puasa, dalam perspektif etika Islam, adalah teknik detoksifikasi spiritual yang mengasah kesabaran (shabr) dan pengendalian diri. Dengan menahan diri dari makan, minum, dan hasrat seksual dari fajar hingga senja, individu dihadapkan pada realitas hawa nafsunya secara langsung. Puasa bukan sekadar abstinen fisik, seperti ditegaskan Nabi Muhammad SAW: "Barangsiapa yang tidak meninggalkan perkataan dusta dan perbuatan dusta, maka Allah tidak butuh terhadap puasanya" (HR. al-Bukhari)[1740]. Ini menunjukkan bahwa esensi puasa adalah transformasi perilaku melalui disiplin sadar, bukan sekadar siksa tubuh. Studi kontemporer oleh Rassool (2020) menemukan bahwa puasa Ramadan secara signifikan meningkatkan self-regulation dan reduksi impulsivitas pada peserta Muslim, yang mendukung argumen bahwa puasa adalah bentuk pelatihan neurobehavioral terhadap nafs[1741].

Sedekah, dalam ranah ini, berfungsi sebagai mekanisme dekonstruksi ego. Dalam tradisi sufi, memberi tanpa pamrih adalah bentuk pelepasan diri dari keterikatan terhadap harta salah satu bentuk dominasi nafs yang paling halus. Al-Qur'an menyatakan, "Kamu sekali-kali tidak akan sampai kepada kebajikan (al-birr), sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai" (QS. Ali Imran: 92)[1742]. Di sini, sedekah ditempatkan sebagai ujian attachment terhadap dunia, dan dengan memberi, manusia melatih

hatinya untuk tidak bergantung pada materi. Neurosains moral menunjukkan bahwa perilaku altruistik seperti sedekah merangsang pelepasan oksitosin dan dopamin zat kimia otak yang terkait dengan rasa koneksi sosial dan kebahagiaan yang mengindikasikan bahwa sedekah juga memiliki dasar biologis dalam memperbaiki kesehatan jiwa[1743].

Secara holistik, proses pengendalian nafs bukanlah proyek individualistik, melainkan bagian dari proyek sosial spiritual. Sebagaimana dikatakan oleh Nasr, spiritualitas Islam tidak mengisolasi individu dari masyarakat, tetapi memposisikannya sebagai agen transformasi melalui perbaikan diri[1744]. Pengendalian nafs, karena itu, pada akhirnya bukan hanya tentang keselamatan pribadi di akhirat, tetapi tentang kehadiran manusia yang berintegritas, adil, dan penuh kasih di dunia. Dalam masyarakat kontemporer yang dilanda krisis makna, alienasi, dan hedonisme struktural, pengendalian nafs melalui praktik ibadah islami menawarkan paradigma alternatif: sebuah jalan menuju keseimbangan antara dimensi material dan spiritual, pribadi dan sosial, rasional dan transenden.

Analisis Nafs dalam Perspektif Al-Ghazali

Nafs sebagai pusat dorongan manusia

Dalam arsitektur psikospiritual Islam, pemikiran Imam Al-Ghazali tentang konsep nafs menempati posisi yang sentral dan paradoksal, sekaligus menjadi landasan bagi proyek besarnya dalam memetakan geografi batin manusia. Bagi Al-Ghazali, nafs (an-nafs al-insāniyyah)

bukan sekadar jiwa dalam pengertian biologis atau psikologis modern yang netral, melainkan suatu entitas dinamis yang menjadi episentrum dari seluruh gejolak, konflik, dan potensi manusia[1745]. Ia adalah substansi halus (lathīfah) yang menjadi esensi diri manusia, sumber dari pengenalan (maʿrifah), dan sekaligus medan perang (maʿrakah) abadi antara kecenderungan sublunar (ardhiyyah) dan celestial (samāwiyyah)[1746]. Dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali mendeskripsikan nafs sebagai sebuah kekuatan yang mengandung dorongan-dorongan primordial (quwwah) yang harus dikenali, diatur, dan akhirnya ditundukkan kepada otoritas ilahi melalui disiplin spiritual yang ketat[1747].

Secara ontologis, Al-Ghazali, yang banyak dipengaruhi oleh sintesis filsafat dan sufisme, memetakan nafs ke dalam tiga keadaan atau kecenderungan utama yang hierarkis, meskipun seringkali bertumpang-tindih dalam pengalaman manusiawi: an-nafs al-ammārah bi as-sū' (jiwa yang selalu menyuruh kepada kejahatan), an-nafs al-lawwāmah (jiwa yang mencela), dan an-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang)[1748]. An-nafs al-ammārah merupakan manifestasi dari pusat dorongan manusia dalam keadaan paling primalnya; ia adalah lokus dari hawa nafsu (shahwah), kemarahan (ghaḍab), dan segala keinginan duniawi yang cenderung mengajak pemiliknya pada kesenangan indrawi yang immediat dan destruktif[1749]. Dorongan ini, menurut Al-Ghazali, bukan untuk dimusnahkan secara total, karena ia juga merupakan insting untuk mempertahankan hidup dan melanjutkan keturunan, melainkan untuk diatur dan disalurkan melalui kerangka syariat[1750].

Dalam konteks ini, nafs berfungsi sebagai motor penggerak sekaligus ujian terbesar manusia, sebagaimana direfleksikan dalam firman Allah: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafs yang diberi rahmat oleh Tuhanku." (QS Yūsuf[1751]: 53)[1752].

Keunikan dan kedalaman analisis Al-Ghazali terletak pada pengakuannya bahwa nafs bukanlah entitas yang statis atau jahat secara inherent. Melalui introspeksi (muḥāsabah) dan perjuangan spiritual (mujāhadah), nafs al-ammārah dapat terdorong untuk berevolusi menjadi nafs al-lawwāmah sebuah keadaan di mana kesadaran moral dan akal (‘aql) mulai bangkit untuk mencela setiap kesalahan dan kelalaian[1753]. Jiwa yang mencela inilah yang menjadi bukti adanya fitrah dan cahaya ilahi (nūr ilāhī) dalam diri manusia, yang berfungsi sebagai mekanisme koreksi internal[1754]. Proses ini memerlukan bimbingan wahyu, yang berperan sebagai peta navigasi eksternal, dan ilmu (‘ilm), yang berfungsi sebagai penerang jalan[1755]. Bimbingan inilah yang kemudian mengkristalisasi dalam bentuk disiplin ritual seperti shalat, puasa, dan zikir, yang dirancang oleh Al-Ghazali bukan sebagai ends in themselves, melainkan sebagai alat pedagogis untuk menjinakkan dan mendidik dorongan-dorongan nafs yang liar[1756].

Tujuan akhir dari proyek penjinakan nafs ini adalah pencapaian keadaan an-nafs al-muṭma’innah, di mana semua dorongan dan keinginan telah terselaraskan secara sempurna dengan kehendak Ilahi[1757]. Pada tataran ini, nafs tidak lagi menjadi pusat dorongan yang memberontak, melainkan menjadi cermin yang jernih yang

memantulkan sifat-sifat ketuhanan (tajallī). Ia menemukan kedamaian sejati (sakīnah) hanya dalam penyerahan diri (islām) dan pengingatan (dhikr) kepada Tuhan, sebagaimana dijanjikan dalam firman-Nya: "Wahai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya." (QS Al-Fajr[89] 27-28)[1758]. Analisis Al-Ghazali terhadap nafs sebagai pusat dorongan manusia pada akhirnya adalah sebuah narasi optimistis tentang potensi transendensi manusia. Nafs bukanlah musuh yang harus dihancurkan, melainkan kuda liar yang perkasa yang harus ditunggangi dengan mahir oleh sang pengendali, akal dan wahyu, untuk sampai ke tujuan tertinggi: mengenal Allah (maʿrifatullāh) dan mencapai kebahagiaan abadi di dunia dan akhirat[1759].

Relasi nafs dengan qalb dan akal

Dalam arsitektur epistemologi tasawuf Al-Ghazali, relasi triadik antara nafs, qalb, dan `aql (akal) tidak hanya menjadi fondasi bagi pemahaman psikologi manusia, melainkan juga merupakan peta jalan menuju transformasi spiritual yang tertinggi. Al-Ghazali tidak memandang ketiga entitas ini sebagai entitas yang terpisah dan berdiri sendiri, melainkan sebagai aspek-aspek yang saling bertautan dan berinteraksi secara dinamis dalam sebuah hierarki fungsional yang bertujuan untuk mencapai takhalluq bi akhlaq Allah (berperilaku dengan akhlak Tuhan)[1760]. Nafs, dalam konstruksinya yang paling primer, merupakan prinsip kehidupan yang menggerakkan tubuh, sumber dari dorongan-dorongan (shahawat), amarah (ghadab), dan seluruh kecenderungan hewani yang melekat pada eksistensi manusia sebagai makhluk jasmani[1761]. Ia adalah

medan pertarungan antara cahaya ilahi dan kegelapan material, yang dalam keadaan tak terdidik (nafs ammarah bi al-su') cenderung menarik manusia ke dalam jurang kealpaan dan hawa nafsu[1762].

`Aql (akal) hadir sebagai penerang dan penjaga gerbang yang diberikan oleh Allah. Ia berfungsi sebagai instrument analitis yang membedakan yang benar (haqq) dari yang batil (bathil), yang bermanfaat dari yang berbahaya, serta merumuskan sarana untuk mencapai suatu tujuan[1763]. Dalam relasinya dengan nafs, akal bertindak sebagai pengendali (al-hakim), regulator, dan penuntun yang mengarahkan energi psikofisik nafs menuju tujuan-tujuan yang luhur, bukan sekedar memuaskan keinginan instingtual yang bersifat sementara. Tanpa bimbingan akal, nafs bagaikan kuda liar yang liar dan merusak, tetapi tanpa kekuatan motivasi dari nafs, akal hanyalah sebuah mesin tanpa bahan bakar, memiliki cetak biru tetapi tidak memiliki tenaga untuk mewujudkannya[1764].

Sementara itu, qalb (hati) menempati posisi sentral dan paling strategis dalam sistem ini. Qalb bukan sekadar organ fisik, melainkan suatu substansi spiritual halus (lathifah rabbaniyyah ruhaniyyah) yang merupakan tempat pengetahuan ilahiah (ma'rifah), iman, dan penerimaan cahaya-cahaya ketuhanan[1765]. Qalb adalah subjek yang diperintahkan dan yang dilarang, yang akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat kelak. Ia berfungsi sebagai cermin yang memantulkan Hakikat Ketuhanan, dan kualitas pantulan ini bergantung pada sejauh mana ia telah dibersihkan dari kotoran-kotoran duniawi. Di sinilah letak hubungan simbiosis yang mendalam: akal yang rasional membutuhkan qalb untuk mendapatkan kebenaran transenden yang tidak dapat dijangkau

oleh logika semata, sementara qalb memerlukan akal untuk membedakan antara iluminasi spiritual yang otentik dan tipuan setan (khud'a) atau imaginasi[1766]. Qalb yang tercerahkan akan memberikan "rasa" atau intuisi spiritual (dzawq) yang kemudian dapat diverifikasi dan dipahami strukturnya oleh akal.

Keseimbangan (i'tidal) dan harmoni antar ketiganya menjadi prasyarat mutlak untuk mencapai kesempurnaan insani (insan kamil). Proses pendidikan spiritual (tarbiyat al-nafs atau riyadhah) pada hakikatnya adalah upaya untuk menundukkan nafs di bawah komando akal yang telah diterangi oleh qalb. Akal yang teriluminasi oleh cahaya qalb akan mampu mendidik nafs untuk beralih dari status ammarah (yang memerintahkan keburukan) menjadi lawwamah (yang menyesali keburukan) dan akhirnya mencapai puncaknya sebagai nafs muthma'innah (jiwa yang tenang)[1767] jiwa yang telah mencapai ketenangan abadi dengan kembali kepada Tuhannya. Relasi ini bukanlah hubungan yang statis, melainkan sebuah proses dialektis yang terus-menerus, di mana penguasaan akal atas nafs dan penerangan qalb atas akal merupakan jalan tunggal menuju realisasi potensi tertinggi manusia, memadukan kebijaksanaan filsafat, ketajaman rasio, dan kedalaman spiritual dalam satu kesatuan yang utuh dan tak terpisahkan.

Strategi penyucian nafs (tazkiyat al-nafs)

Proses penyucian jiwa atau yang dalam kosakata tasawuf dikenal sebagai tazkiyat al-nafs merupakan poros utama dalam perjalanan spiritual Islam. Konsep ini bukan semata-diamata ritualistik atau

formalistik, melainkan sebuah transformasi ontologis dan epistemologis yang menuntut keterlibatan total eksistensi manusia akal, hati, dan tubuh dalam rangka mengarahkan nafs dari kondisi ammārah (jiwa yang cenderung kepada keburukan), menuju lawwāmah (jiwa yang menyesali dosa), hingga mencapai puncaknya: mutma'innah (jiwa yang tenang dan ridha terhadap kehendak Ilahi)[1768]. Al-Ghazālī, dalam karyanya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menempatkan tazkiyat al-nafs sebagai inti dari ibadah yang sesungguhnya, di mana ketaatan lahiriah tanpa penyucian batin dianggap hampa makna; sebagaimana ia menegaskan bahwa "Allah tidak menerima amal tanpa kesucian niat dan kebersihan hati"[1769]. Dalam konteks ini, tazkiyah bukan sekadar pembersihan dosa, melainkan rekonstruksi identitas spiritual manusia yang terus-menerus dan progresif.

Pada level filosofis, Al-Ghazālī memandang jiwa (nafs) sebagai entitas yang memiliki kapasitas ganda: ia bisa menjadi tempat turunnya cahaya ilahi (nūr al-rabbāniyyah) maupun sarang bagi hawa nafsu dan godaan setan (waswās al-shayṭān)[1770]. Proses tazkiyah harus dimulai dari disiplin diri (riyāḍat al-nafs), latihan spiritual (mujāhadah), dan introspeksi eksistensial (muḥāsabah al-nafs). Tiga pilar ini, menurutnya, membentuk fondasi bagi pembentukan karakter moral yang luhur (tahdhīb al-akhlāq), yang senantiasa selaras dengan nilai-nilai tauhid dan keadilan[1771]. Dalam pandangan Al-Ghazālī, nafs yang tercemar oleh sifat-sifat seperti takabbur (keangkuhan), hasad (dengki), dan hubb al-dunya (cinta dunia berlebihan), bagaikan cermin yang berkarat ia mampu

menerima cahaya ilmu dan ma'rifat, tetapi karena terhalang oleh kotoran moral, cahaya tersebut tidak dapat tercermin dengan jernih[1772]. Transformasi jiwa ini, Memerlukan cara penyucian yang sistematis: dimulai dari pengenalan diri (ma'rifat al-nafs), diikuti oleh pembersihan bertahap melalui amal saleh, dzikrullah, dan muqātabah (pengawasan diri spiritual)[1773].

Secara struktural, Al-Ghazālī mengelompokkan tazkiyat al-nafs ke dalam empat tahapan utama yang saling terkait: (1) istikhlāṣ (pemurnian niat), (2) muhāsabah (evaluasi diri), (3) riyāḍah (latihan spiritual), dan (4) muraqabah (pengawasan diri terus-menerus atas kehadiran Allah)[1774]. Tahapan ini bukan linier dalam arti sempit, melainkan sirkuler dan dialektis setiap kemajuan dalam satu tahap harus dijaga dan dipantau melalui tahap lainnya. Misalnya, muraqabah, yang sering dijelaskan sebagai "hidup dalam kesadaran bahwa Allah senantiasa mengawasi", bukan sekadar disiplin kognitif, tetapi sebuah state of being yang menuntut internalisasi kehadiran ilahi dalam setiap gerak dan diam[1775]. Dalam tradisi sufi, kondisi ini disebut ḥudhūr al-qalb (kehadiran hati), yang menjadi prasyarat bagi penerimaan anugerah spiritual (fayḍ). Fenomena ini tidak dapat dicapai melalui logika semata, tetapi melalui latihan psikospiritual yang konsisten dan dibimbing oleh mursyid yang berpengalaman.

Wacana kontemporer, khususnya dalam bidang psikologi religius dan neuroscience spiritual, mulai mendekati konsep tazkiyat al-nafs dengan pendekatan empiris. Penelitian oleh Newberg dan d'Aquili tentang aktivitas otak selama meditasi dan dzikir menunjukkan bahwa praktik spiritual yang rutin, seperti yang dianjurkan dalam

Islam, dapat mengubah struktur neural (neuroplasticity), mengurangi aktivitas di lobus parietal (yang terkait dengan persepsi diri terpisah dari dunia), serta meningkatkan kesejahteraan psikologis[1776]. Temuan ini, meskipun menggunakan metodologi Barat, secara tidak langsung mengonfirmasi klaim sufi klasik bahwa pembersihan jiwa melalui dzikr dan mujahadah mampu mengantarkan manusia pada kondisi kosentrasi spiritual dan kedamaian batin yang luar biasa. Dalam perspektif ini, tazkiyat al-nafs tidak hanya relevan secara teologis, tetapi juga valid secara sains kognitif.

Lebih jauh lagi, integrasi antara tradisi tazkiyah dan teori kepribadian modern menunjukkan bahwa konsep nafs Al-Ghazālī memiliki dimensi psikodinamis yang kaya. Kita dapat membandingkannya, meskipun dengan kewaspadaan hermeneutik, dengan struktur kepribadian Freudian id, ego, dan superego di mana nafs ammārah dapat dipahami sebagai manifestasi dari kecenderungan biologis dan instingtif (analog dengan id), sementara nafs mutma'innah merepresentasikan integrasi harmonis antara dorongan, realitas, dan nilai transendental[1777]. Perbedaan mendasar terletak pada ontologi: dalam pandangan Islam, akhir dari transformasi jiwa bukan penyesuaian sosial atau kepuasan psikologis, melainkan ma'rifatullāh keteguhan dalam pengenalan akan Kehadiran Sang Realitas Tertinggi[1778].

Dari dimensi teologis, Al-Qur'an secara eksplisit menekankan pentingnya tazkiyah sebagai tujuan utama diutusnya para rasul. Firman-Nya, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan

jiwanya, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9–10), menempatkan tazkiyat al-nafs sebagai ukuran keberhasilan eksistensial seorang hamba. Rasulullah juga bersabda, "Tidaklah seorang hamba beramal sesuatu yang lebih dicintai oleh Allah daripada memerangi hawa nafsunya demi (menaati)-Ku". Hadis ini menunjukkan bahwa perang melawan hawa nafsu (jihād al-akbar) tidak berada di medan luar, tetapi di medan batin medan yang paling menentukan bagi kualitas amal dan derajat kedekatan dengan Allah.

Dalam konteks pendidikan dan pembinaan umat modern, strategi tazkiyat al-nafs perlu dikembangkan bukan hanya sebagai program sufistik tersendiri, tetapi sebagai kerangka pedagogis holistik dalam pendidikan Islam. Kurikulum yang hanya mengedepankan hafalan dan pengetahuan tekstual, tanpa disertai pelatihan moral dan spiritual, berpotensi melahirkan generasi yang berilmu tetapi tidak berakhlak. Institusi pendidikan perlu mengintegrasikan praktik muḥāsabah, muraqabah, dan dzikrullah ke dalam aktivitas harian, sebagaimana dicontohkan oleh pesantren-pesantren tradisional yang menekankan tarbiyah ruhiyyah (pembinaan rohani) bersamaan dengan pengajaran ilmu. Model ini, sebagaimana ditunjukkan oleh penelitian Assegaf dalam konteks pendidikan karakter berbasis nilai-nilai sufistik, mampu menurunkan perilaku agresif dan meningkatkan empati sosial di kalangan pelajar.

Tazkiyat al-nafs bukan hanya dimensi mistik yang bersifat privat, tetapi sebuah proyek sosial-kultural yang mendalam. Dalam dunia yang dikuasai oleh hedonisme, materialisme, dan fragmentasi

identitas, penyucian jiwa menurut Al-Ghazālī menawarkan kontra-paradigma: bahwa kebahagiaan sejati tidak ditemukan dalam akumulasi materi, tetapi dalam kedalaman kesadaran dan kedekatan dengan Yang Mutlak. Proses ini memang panjang dan penuh cobaan seperti yang dikatakan Rūmī, "Jiwa harus dibakar berulang kali sebelum ia bersih dari karat" namun bagi mereka yang sabar dan konsisten, Allah menjanjikan kedamaian abadi: "Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai, maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku" (QS. Al-Fajr: 27–30).

Konsep Qalb dalam Psikologi Islam

Dalam wacana psikologi Islam, qalb (قلب) menempati posisi sentral yang tak terbantahkan sebagai organ epistemik dan ontologis utama manusia. Berbeda dengan reduksionisme materialistik barat yang seringkali menyamakan ‘mind’ dengan aktivitas neurologis otak semata, konsep qalb dalam epistemologi Islam mengacu pada sebuah fakultas metafisik-transendental yang menjadi pusat integrasi kesadaran, emosi, kognisi, moralitas, dan spiritualitas[1779]. Qalb bukan sekadar organ fisik (jantung) yang berfungsi memompa darah, melainkan suatu entitas spiritual (lathifah rabbaniyyah ruhaniyyah) yang halus, bersumber dari alam ketuhanan, yang menjadi medium utama untuk mengenal (ma’rifah) dan berkomunikasi dengan Allah SWT[1780]. Konsep ini mendapatkan landasan otoritatifnya dari Al-Qur’an dan Hadis, yang kemudian dikembangkan secara komprehensif dalam tradisi pemikiran Islam

klasik, khususnya dalam disiplin ilmu tasawuf dan akhlak, sebagai inti dari proyek penyucian jiwa (tazkiyatun nafs).

Secara linguistik, kata 'qalb' dalam bahasa Arab berasal dari akar kata q-l-b yang berarti membalik, berubah, atau berbolak-balik. Etimologi ini secara implisit telah mengisyaratkan sifat dinamis dan fluktuatif dari hati manusia, yang dapat dengan cepat berpindah dari satu keadaan ke keadaan lainnya dari iman kepada kufur, dari ketenangan kepada kegelisahan, dari ketaatan kepada kemaksiatan[1781]. Al-Qur'an dengan sangat puitis dan mendalam menggambarkan realitas psikologis ini: "Dialah yang menjadikan kematian dan kehidupan untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang paling baik amalnya" (Qs. Al-Mulk: 2), dimana 'amal yang paling baik' hanya dapat bersumber dari qalb yang selamat (qalbun salim). Sebuah hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan, "Ketahuilah, di dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah qalb (hati)."[1782]. Narasi-narasi keagamaan ini tidak hanya menegaskan fungsi sentral qalb, tetapi juga memberikan kerangka normatif bahwa kesejahteraan psikologis (psychological well-being) dan kesehatan mental secara utuh sangat bergantung pada kondisi dan kesehatan qalb.

Mengembangkan pemikiran para pendahulunya, Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111 M) dalam magnum opus-nya, Ihya' 'Ulum al-Din, memberikan analisis yang paling sistematis dan berpengaruh tentang anatomi dan dinamika qalb. Bagi Al-Ghazali, qalb memiliki dua aspek: pertama, qalb dalam pengertian fisik yaitu jantung, yang

merupakan segumpal daging berbentuk buah shanawbar (pine cone) di dada sebelah kiri; dan kedua, qalb dalam pengertian ruhani, yang merupakan esensi terdalam (lathifah) manusia yang menjadi tempat pengetahuan, pengenalan, dan cahaya ilahi[1783]. Qalb ruhanilah yang menjadi subjek dari perintah, larangan, celaan, dan pujian dalam syariat. Fungsi utama qalb, menurut Al-Ghazali, adalah sebagai cermin yang memantulkan pengetahuan tentang Realitas Mutlak (Al-Haqq). Cermin ini dapat menjadi buram dan berkarat akibat noda-noda dosa, hawa nafsu (hawa), dan keterikatan berlebihan pada dunia material (dunya). Seluruh praktik keagamaan seperti shalat, puasa, zikir, dan muhasabah pada hakikatnya adalah metode untuk memoles cermin qalb agar kembali jernih dan mampu memantulkan cahaya kebenaran ilahi[1784].

Dinamika qalb bersifat dialektis, selalu berada dalam tarik-ulur antara dua kutub yang berlawanan. Dalam terminologi Al-Ghazali, qalb senantiasa menjadi medan pertempuran antara empat kekuatan internal: kekuatan malaikat (malakuti), kekuatan kebuasan (sabu'iyah), kekuatan kebinatangan (bahimiyah), dan kekuatan setan (shaythaniyah)[1785]. Keseimbangan (i'tidal) dari keempat kekuatan inilah yang melahirkan kesehatan spiritual dan psikologis. Ketika qalb dikuasai oleh kekuatan malakuti melalui ilham dan zikir, ia akan mengalami ketenangan (sakinah), kebahagiaan sejati (surur), dan kedekatan dengan Allah (qurb). Sebaliknya, ketika dikuasai oleh kekuatan sabu'iyah (seperti kemarahan yang tak terkendali) atau bahimiyah (seperti syahwat dan keserakahan), ia akan diliputi oleh kegelapan, kegelisahan (qalaq), dan kecemasan (hamm), yang

dalam perspektif psikologi kontemporer dapat termanifestasi sebagai berbagai gangguan kecemasan dan depresi[1786]. Konsep qalb menawarkan sebuah model psiko-spiritual yang holistik, di mana gangguan mental tidak hanya dilihat sebagai ketidakseimbangan neurokimiawi semata, tetapi juga sebagai gejala dari ketidakseimbangan spiritual dan moral dalam hati.

Konsekuensi dari pemahaman ini bagi psikologi Islam adalah lahirnya suatu pendekatan intervensi yang terintegrasi. Psikoterapi tidak hanya berurusan dengan mengubah pola pikir (cognitive restructuring) atau perilaku (behavioral modification), tetapi harus menjangkau dimensi qalb melalui teknik-tekknik seperti terapi zikir (dhikr therapy) untuk menenangkan hati, muhasabah (self-examination) untuk membersihkannya dari sifat-sifat tercela, dan tafakkur (contemplation) untuk menguatkan hubungan dengan Sang Pencipta[1787]. Qalb, Bukan hanya menjadi objek studi dalam psikologi Islam, melainkan fondasi bagi sebuah paradigma keilmuan yang berusaha memulihkan kesatuan esensial antara ilmu pengetahuan, agama, dan pengalaman manusia yang utuh, sehingga mengantarkan individu pada keadaan falah (kemenangan dan kebahagiaan dunia-akhirat)[1788].

Definisi Qalb dalam Al-Qur'an dan Hadis

Makna qalb secara linguistik dan spiritual

Secara linguistik, akar kata qalb (قلب) dalam bahasa Arab berasal dari kata kerja qalaba (قَلَبَ) yang berarti "membalik," "mengubah," "memutar," atau "mentransformasikan."[1789] Etimologi ini

mengungkapkan esensi dinamis dari konsep qalb, yang bukan merupakan entitas yang statis, melainkan sebuah pusat kesadaran yang secara konstan berfluktuasi, bergejolak, dan berpotensi untuk berubah (taqallub).[1790] Penamaan ini secara gamblang merujuk pada sifatnya yang mudah berbolak-balik, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis, "Sesungguhnya hati anak Adam (qalb) lebih cepat baliknya daripada isi periuk yang sedang mendidih."[1791] Secara harfiah, qalb dapat dimaknai sebagai "inti" atau "pusat" dari sesuatu, yang sifatnya berubah-ubah, sebagaimana jantung (heart) yang berdetak dan menjadi pusat fisiologis tubuh. Reduksi makna qalb semata-mata pada organ fisik jantung adalah simplifikasi yang keliru dalam kerangka epistemologi Islam.[1792]

Dalam konteks spiritual dan psikologis Islam, qalb mengalami sublimasi makna yang mendalam, mentransendensi batas-batas anatomi untuk menjadi locus (tempat) dari kesadaran metafisis, moral, dan intelektual.[1793] Ia adalah organ persepsi non-empiris (basīrah) yang menjadi wadah bagi iman (īmān), kekafiran (kufr), keraguan, pengetahuan intuitif (maʿrifah), serta sumber dari segala niat (niyyah) dan tindakan moral. Al-Qur'an tidak pernah menyebut qalb dalam konteks organ biologis semata, melainkan selalu dalam kaitannya dengan fungsi kognitif dan spiritual, seperti pemahaman, perenungan, dan kekerasan atau kelembutan.[1794] Sebagai contoh, dalam Surah Al-Hajj ayat 46, Allah berfirman, "...Maka sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati (qulūb) yang di dalam dada," yang secara tegas menempatkan qalb sebagai pusat

persepsi dan pemahaman yang sejati, melampaui persepsi indrawi.[1795]

Konsep kesehatan dan penyakit qalb (ṣaḥīḥ vs. marīḍ atau mayyit) kemudian menjadi sentral dalam diskursus akhlak dan tasawuf.[1796] Sebuah qalb yang sehat (qalbun salīm) adalah yang selamat dari segala syirik, keraguan, dan penyakit moral seperti hasad, riya', dan dengki; sebuah qalb yang hanya tunduk dan pasrah secara total kepada Allah, yang kelak akan menjadi satu-satunya "modal" yang diterima di akhirat (QS. Asy-Syu'ara': 89).[1797] Sebaliknya, penyakit qalb (maraḍ al-qalb) membutakan mata batin, menghalangi individu dari kebenaran, dan memanifestasikan diri dalam perilaku yang menyimpang.[1798] Proses pembersihan (tasfiyah) dan pemeliharaan kesehatan qalb inilah yang menjadi tujuan utama dari seluruh disiplin ilmu keislaman, mulai dari fiqih yang mengatur perilaku lahir, hingga tasawuf yang menyelami dimensi batin.[1799] Qalb dalam pandangan holistik Islam adalah organ spiritual yang kompleks dan dinamis, berfungsi sebagai nexus antara yang fisik dan metafisik, antara manusia dan Sang Pencipta, serta menjadi tanah subur tempat semua tindakan lahir dan batin bermuara.[1800]

Qalb sebagai pusat kesadaran manusia

Dalam arsitektur psiko-spiritual manusia menurut tradisi Islam, qalb bukan hanya organ anatomi yang memompa darah, melainkan nukleus eksistensial yang menjadi sentrum dari persepsi, pemahaman, dan transformasi kesadaran. Dalam kerangka Al-Qur'an, istilah qalb muncul sebanyak 132 kali dalam berbagai

bentuk morfologis dan kontekstual menunjukkan kompleksitas fungsi dan kedalamannya secara metafisis[1801]. Qalb digambarkan tidak sekadar sebagai tempat perasaan atau emosi, tetapi sebagai lokus ontologis bagi kehadiran iman (iman), pengetahuan (ma'rifah), keteguhan spiritual (tawakkul), dan ketajaman intelektual (fahm)[1802]. Dalam pandangan ini, kesadaran manusia tidak tersentralisasi pada otak (dalam konsepsi kognitif Barat) melainkan pada qalb sebagai entitas transmateri yang mengintegrasikan data sensorik, rasionalitas, dan dimensi transenden sehingga menjadi site of divine encounter.

Teks Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan posisi epistemologis qalb melalui sejumlah ayat yang menempatkannya sebagai subjek utama dalam proses pengenalan terhadap realitas ilahiah. Dalam Surah Al-Mu'minun (23:78), disebutkan: "Dan Dialah yang telah menciptakan bagi kalian pendengaran, penglihatan, dan qalb; hampir tidaklah kalian bersyukur." Ayat ini mengindikasikan bahwa qalb bersama pendengaran dan penglihatan adalah anugerah sensoris ilahi, tetapi dengan hierarki yang lebih tinggi karena ia menjadi penafsir dari data yang diterima oleh panca indera[1803]. Dalam Surah Asy-Syu'ara (26:219), kata af'idah (bentuk jamak dari qalb) digunakan untuk menggambarkan kemampuan menerima mukjizat: "Apakah mereka tidak melihat bahwa sesungguhnya Kami telah menciptakan hujan, lalu Kami keluarkan darinya tumbuh-tumbuhan, maka mengapa mereka tidak mengambil pelajaran dengan qalb mereka?" menunjukkan bahwa observasi empiris tanpa refleksi qalbi tidak menghasilkan mu'jizat pemahaman.

Peran qalb dalam menerima wahyu dan hidayah menjadi penanda utama kesehatan spiritual. Dalam Surah Al-Hajj (22:46), Allah berfirman: “Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, sehingga mereka mempunyai qalb yang dengan itu mereka dapat memahami, atau telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan mata yang buta, tetapi yang buta ialah qalb yang di dalam dada.” Ayat ini mengandung kritik epistemologis mendalam terhadap reduksionisme sensorik: bahkan dengan penglihatan yang sempurna, manusia bisa buta terhadap kebenaran jika qalbnya terkunci (aqfal al-qulub) atau mengeras (qaswatan fil qalb)[1804]. Konsep qalb salim (hati yang sehat) dalam Surah Asy-Syu’ara (26:89), qalbun munib (hati yang kembali), dan qalbun sajid (hati yang sujud) memberi gambaran tentang dinamika transformasi spiritual yang tergantung pada kepekaan qalb terhadap kehadiran Ilahi[1805].

Dari perspektif neurofenomenologi kontemporer, pemahaman tentang qalb dapat didekati melalui integrasi antara data neurosains dan fenomenologi kesadaran. Fakta bahwa sistem saraf pusat tidak bekerja secara terisolasi dari sistem limbik, jantung, dan sistem endokrin membuka peluang untuk mengkonseptualisasikan qalb sebagai resonator kesadaran emosional dan etis. Penelitian dalam bidang heart-brain coherence oleh Institute of HeartMath menunjukkan bahwa ritme jantung secara signifikan memengaruhi aktivitas gelombang otak, khususnya dalam konteks pengambilan keputusan, empati, dan kejernihan kognitif[1806]. Temuan ini beresonansi dengan pandangan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dalam

Madarij al-Salikin, yang menggambarkan qalb sebagai “raja” yang mengatur seluruh kerajaan jiwa (mulk al-nafs), dan bahwa kerusakan qalb menular ke seluruh organ psiko-spiritual manusia[1807].

Pemahaman ini juga sejalan dengan teori embodied cognition yang dikembangkan oleh Varela, Thompson, dan Rosch, yang menekankan bahwa kesadaran bukan sekadar produk otak, tetapi muncul dari interaksi dinamis tubuh, dunia, dan konteks[1808]. Dalam kerangka ini, qalb dapat dipahami sebagai embodiment of moral intelligence suatu bentuk kesadaran yang terwujud melalui praktik spiritual seperti dzikir, shalat, dan tafakkur. Praktik-praktik ini tidak hanya bersifat ritual, tetapi merupakan bentuk neuroplastic training yang memperkuat konektivitas antara regulasi emosional, keseimbangan autonomik, dan integrasi pengalaman transenden[1809].

Hadis Nabi Muhammad SAW semakin memperdalam pemahaman ini: “Ingatlah, sesungguhnya dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging; apabila ia baik, maka baiklah seluruh tubuhnya; dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuhnya. Ketahuilah, ia adalah qalb.” (HR. Bukhari dan Muslim)[1810]. Hadis ini mengisyaratkan qalb sebagai kepemimpinan eksistensial, bukan hanya secara moral, tetapi sebagai sentrum pengatur sistem integratif manusia secara holistik. Dalam tradisi tasawuf, hal ini diekspresikan melalui konsep sirr (rahasia) dan ruh (roh) yang berhunian dalam qalb menjadi tempat turunnya ilham dan tajalli ilahi (manifestasi ketuhanan)[1811]. Al-Ghazali, dalam Ihya’ ‘Ulum al-

Din, menekankan bahwa kebersihan qalb (tazkiyat al-nafs) adalah prasyarat utama untuk sampai pada ma'rifatullah (pengenalan terhadap Tuhan), karena hanya qalb yang murni yang mampu menangkap cahaya kebenaran[1812].

Qalb dalam pandangan epistemologis Islam bukan hanya organ afektif, tetapi epicentrum keberadaan manusia yang menghubungkan dunia fisik, mental, dan transenden. Ia adalah tempat konvergensi antara wahyu dan rasionalitas, antara pengalaman empiris dan realitas metafisis. Dalam konteks ilmu pengetahuan modern, integrasi antara teologi Islam dan neurosains kontemporer tidak hanya mungkin, tetapi perlu, untuk mengembangkan paradigma transdisipliner yang menghargai dimensi spiritual sebagai aspek esensial dari kesadaran manusia. Qalb, dalam hal ini, menjadi paradigm of sacred consciousness sebuah kesadaran yang tidak hanya mengetahui, tetapi juga merasakan, menghayati, dan bersatu dengan sumber segala makna: Allah SWT.

Qalb dalam dimensi spiritualitas Islam

Dalam arsitektur spiritualitas Islam, qalb (hati) bukanlah sekadar organ fisiologis atau metafora emosional belaka, melainkan merupakan organ persepsi metafisik yang berfungsi sebagai locus divinus tempat pertemuan yang paling intim antara manusia dan Yang Ilahi. Qalb merupakan pusat gravitasi kesadaran manusia yang menampung dan memproses bukan hanya perasaan, tetapi lebih khusus lagi, sebagai instrumen untuk memperoleh pengetahuan

hakiki (maʻrifah) dan merasakan kehadiran (ḥuḍūr) Allah[1813]. Dimensi spiritual qalb ini, Menempatkannya pada posisi sentral dalam keseluruhan proyek pengabdian (ʻubūdiyyah) seorang muslim, di mana pembersihan dan pemeliharaannya menjadi prasyarat fundamental bagi perjalanan spiritual (sulūk) menuju Tuhan.

Secara ontologis, qalb dalam tradisi pemikiran Islam diasumsikan memiliki kemampuan kognitif yang unik. Ia adalah mata batin (baṣīrah) yang mampu menembus realitas di balik fenomena fisik (ẓāhir) untuk menyentuh hakikat (bāṭin) segala sesuatu[1814]. Pengetahuan yang diperoleh melalui qalb yang terang dan bersih bersifat langsung, intuitif, dan meyakinkan (ʿilm al-yaqīn), berbeda dengan pengetahuan diskursif-rasional yang diperoleh akal (ʻaql). Inilah yang diisyaratkan dalam Al-Qur'an, "Maka tidakkah mereka berjalan di bumi, sehingga mereka mempunyai hati (qalb) yang dengan itu mereka dapat memahami…?" (QS. Al-Hajj: 46). Ayat ini dengan tegas menautkan pemahaman yang mendalam (yafqahūn) dengan keberadaan dan kondisi suatu qalb. Ibadah-ibadah ritual seperti shalat, puasa, dan zikir, bukan hanya sekadar tindakan fisik atau pengulangan mantra, melainkan merupakan disiplin diri yang dirancang untuk mengasah dan mempertajam instrumen persepsi spiritual ini. Melalui ibadah yang khusyuk, qalb dilatih untuk mengarahkan kesadarannya sepenuhnya kepada Allah, sehingga ia menjadi "terhadapan" dengan-Nya (munâjâh), dan dalam keadaan inilah ia mampu "merasakan" kehadiran Ilahi sebagai sumber kedamaian tertinggi[1815].

Konsekuensi logis dari fungsi qalb sebagai organ persepsi ini adalah imperatif etis untuk senantiasa menjaganya dari segala bentuk "penyakit" (amrāḍ al-qulūb). Penyakit-penyakit hati seperti riya' (pamer), hasad (dengki), 'ujub (bangga diri), dan ghurūr (tertipu) dipandang tidak hanya sebagai cacat moral, tetapi lebih dalam lagi, sebagai katarak atau karat yang menghalangi qalb dari menerima pancaran cahaya (nūr) Ilahi[1816]. Imam Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendekonstruksi secara rinci mekanisme penyakit-penyakit ini dan bagaimana mereka mengotori qalb, menjadikannya "buta" terhadap kebenaran sekalipun mata kepala melihatnya[1817]. Sebuah qalb yang tercemar akan memproyeksikan distorsinya sendiri terhadap realitas, menyebabkan individu melihat kebenaran sebagai kesesatan dan kesesatan sebagai kebenaran. Inilah makna profund dari hadis Nabi Muhammad SAW, "Ketahuilah, di dalam jasad ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah itu adalah qalb"[1818]. Kesehatan spiritual, moral, dan bahkan fisik seluruh individu bergantung pada kondisi pusat komando kesadarannya ini.

Oleh sebab itu, dimensi spiritual qalb pada akhirnya adalah dimensi relasional dan transformatif. Qalb yang bersih (qalbun salīm) merupakan cermin yang jernih yang memantulkan sifat-sifat Ilahi (tajallī)[1819]. Ia mencerminkan hubungan yang sehat, otentik, dan terus berkembang antara hamba dan Penciptanya. Proses pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) adalah proses panjang untuk mengosongkan diri dari sifat-sifat yang rendah (takhallī) dan

mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji (taḥallī), sehingga pada puncaknya, seorang hamba dapat mencapai maqam ihsān, yaitu menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya[1820]. Pencapaian spiritual tertinggi ini mustahil diraih tanpa qalb yang telah dimurnikan, yang telah bertransformasi dari sekadar "hati" menjadi wadah bagi kesadaran ketuhanan. Qalb dalam spiritualitas Islam bukanlah entitas yang statis, melainkan sebuah medan dinamis di mana drama kosmik pertemuan antara yang fana dan yang Kekal terjadi. Ia adalah kiblat internal seorang muslim, penunjuk arah sejati yang, ketika diselaraskan dengan Kebenaran Mutlak, akan membimbingnya menuju kedamaian (sakīnah) dan penyerahan diri (islām) yang sempurna.

Fungsi Psikologis Qalb

Qalb sebagai pusat iman dan keyakinan

Dalam arsitektur psikospiritual Islam, qalb (jantung spiritual) menempati posisi sentral yang tidak sekadar metaforis, melainkan ontologis, berfungsi sebagai locus utama dari iman (īmān) dan keyakinan (yaqīn).[1821] Berbeda dengan persepsi Barat modern yang seringkali memetakan keyakinan dan kognisi secara eksklusif ke domain otak, epistemologi Islam mengusung konsep yang lebih holistik dan terintegrasi. Qalb, dalam konteks ini, beroperasi sebagai organ persepsi transendental yang dengannya seorang hamba mengenal (ma'rifah) dan mengalami kehadiran Tuhannya.[1822] Fungsi ini diisyaratkan secara kuat dalam Al-Qur'an, "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, sehingga mereka mempunyai qalb yang

dengan itu mereka dapat memahami...” (Q.S. Al-Hajj: 46). Ayat ini secara tegas menempatkan qalb sebagai organ pemahaman, yang melampaui kapasitas intelektual belaka untuk menjangkau kebenaran metafisis.

Kualitas dan keadaan qalb secara langsung menentukan kualifikasi dan intensitas iman seseorang. Iman, dalam kerangka ini, bukanlah sekadar asersi intelektual atau keyakinan kognitif yang statis, melainkan suatu keadaan dinamis yang bersemayam di dalam qalb, memancar dalam bentuk keyakinan dalam hati, pengakuan melalui lisan, dan manifestasi melalui tindakan anggota badan.[1823] Sebuah qalb yang sehat (qalbun salīm), yang dipersembahkan kepada Allah pada hari akhir (Q.S. Asy-Syu’ara’: 89), adalah qalb yang telah dimurnikan dari penyakit-penyakit spiritual seperti riya’, ujub, hasad, dan ghurur. Qalb seperti ini berfungsi optimal sebagai cermin yang memantulkan cahaya Ilahi (nūr), sehingga keyakinannya menjadi kokoh, tidak tergoyahkan oleh keraguan subjektif maupun tantangan objektif dari dunia luar.[1824] Kejernihan inilah yang memungkinkan pemegangnya untuk melihat hakikat di balik fenomena (haqīqah), sehingga amal-amal lahiriyah yang dilaksanakan bukanlah rutinitas mekanis, melainkan ekspresi otentik dari pengabdian yang dalam.

Sebaliknya, qalb yang sakit (qalbun marīd), yang tertutupi oleh kelalaian (ghaflah) dan karat dosa (ran), kehilangan kemampuannya untuk memancarkan iman dan keyakinan yang hakiki.[1825] Kondisi ini digambarkan dalam Al-Qur’an, “Dalam qalb mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakitnya itu...” (Q.S. Al-Baqarah: 10).

Penyakit yang dimaksud adalah keraguan, kemunafikan, dan kecenderungan pada kesesatan, yang pada akhirnya memutus hubungan qalb dengan sumber cahaya Ilahinya. Akibatnya, meskipun seseorang mungkin masih menjalankan ritual-ritual agama, tindakannya menjadi hampa dan tidak bermakna karena tercerabut dari makna batiniahnya. Ia seperti sebuah wadah yang retak, tidak mampu menampung dan menyalurkan air keimanan secara sempurna. Keyakinannya menjadi rapuh, mudah goyah oleh syubhat dan syahwat, karena fondasinya telah keropos dari dalam.[1826]

Seluruh proyek pendidikan spiritual dalam Islam (tazkiyatun nafs) pada hakikatnya berpusat pada rehabilitasi, pemeliharaan, dan penyempurnaan fungsi qalb.[1827] Praktik-praktik seperti dzikir, muhasabah, dan tafakkur ditujukan untuk membersihkan 'kaca spion' qalb, sehingga ia dapat kembali berfungsi sebagai pusat navigasi spiritual yang akurat, memandu pemiliknya menuju keyakinan yang absolut dan pengenalan yang benar terhadap Allah. Pemahaman tentang qalb sebagai pusat iman dan keyakinan tidak hanya menjadi fondasi teologis, tetapi juga kerangka praktis untuk membangun integritas psikospiritual individu Muslim.

Qalb sebagai pusat emosi dan intuisi

Dalam kosmologi psiko-spiritual Islam, qalb (jantung spiritual) menempati posisi sentral bukan hanya sebagai organ epistemik, tetapi lebih mendalam lagi sebagai locus dari kehidupan emosional dan intuisi manusia. Fungsi ini melampaui pemahaman Barat

modern yang sering memisahkan secara dikotomis antara kognisi dan emosi, atau antara akal dan perasaan[1828]. Qalb justru merupakan wadah yang menyatukan dan mengintegrasikan keduanya, bertindak sebagai pusat gravitasi yang menentukan warna dan kualitas pengalaman afektif serta bimbingan intuitif individu[1829]. Sebagai pusat emosi, qalb menjadi medan tempat berlangsungnya dinamika kompleks dari spektrum perasaan manusia, mulai dari cinta (mahabbah), kasih sayang (rahmah), dan ketenangan (sakinah), hingga kebencian (hiqd), ketakutan (khawf), dan kecemburuan (hasad)[1830]. Ajaran Islam secara normatif menekankan pentingnya membudayakan emosi-emosi yang selaras dengan fitrah dan menjauhkan diri dari yang merusaknya. Cinta transendental kepada Allah (mahabbah fillāh), misalnya, bukan sekadar emosi pasif melainkan sebuah keadaan aktif qalb yang kemudian memancar menjadi kasih sayang terhadap sesama ciptaan (rahmah li al-'ālamīn), serta rasa takut yang sehat terhadap dosa dan murka Ilahi (khawf min Allāh)[1831].

Qalb tidak bersifat statis; ia adalah entitas yang dinamis dan mudah berbolak-balik (yuqallibuhu), sangat rentan terhadap pengaruh internal dan eksternal yang dapat mengotori atau menyucikannya[1832]. Emosi-emosi negatif seperti dendam kesumat (hiqd), keserakahan (hirs), dan kebencian mendalam ('adāwah) bertindak seperti toksin yang mengeraskan (qaswah) dan menggelapkan (tarīq) qalb, sehingga menghalanginya dari menerima cahaya kebenaran[1833]. Proses pembersihan qalb (tazkiyat al-qalb) dari kotoran-kotoran emosional ini, melalui disiplin spiritual seperti muhāsabah (introspeksi) dan mujāhadah (perjuangan

melawan hawa nafsu), menjadi prasyarat fundamental untuk mencapai stabilitas emosional dan kedekatan dengan Yang Maha Kuasa[1834].

Qalb beroperasi sebagai organ intuisi spiritual (basīrah), suatu fasilitas pengetahuan langsung dan prarasional yang berbeda dari penalaran deduktif-induktif akal (‘aql)[1835]. Intuisi ini merupakan sebuah sensibilitas bawaan yang dengannya manusia dapat merasakan, membedakan, dan cenderung kepada kebaikan (khayr) serta merasakan kegelisahan dan menjauhi keburukan (sharr). Inilah yang sering dirujuk sebagai al-fu’ād mata hati yang memiliki kemampuan visi batin[1836]. Keputusan moral yang sejati, dalam kerangka ini, jarang merupakan produk kalkulasi rasional yang dingin semata, melainkan lebih sering merupakan hasil dari resonansi yang harmonis antara analisis ‘aql dan dorongan naluriah (hādī) dari qalb yang telah disucikan[1837]. Hubungan erat antara qalb dan naluri spiritual ini menunjukkan bahwa moralitas dalam Islam bersumber dari dalam dari qalb yang terpelihara yang kemudian diekspresikan dalam tindakan lahiriah, bukan sekadar kepatuhan pada seperangkat aturan eksternal yang kaku[1838]. Integritas moral seorang individu sangat bergantung pada kesehatan dan kemurnian qalb-nya sebagai pusat pengelolaan emosi dan penerima intuisi ilahiah[1839].

Qalb sebagai sumber moralitas manusia

Dalam diskursus filsafat moral dan psikologi kontemporer, sumber moralitas manusia seringkali direduksi menjadi produk konvensi sosial, utilitas, atau nalar semata[1840]. Perspektif Islam, yang

berakar pada wahyu dan pemikiran tasawuf, menawarkan konsep yang lebih mendalam dan holistik: qalb (jantung spiritual). Qalb tidak sekadar merujuk pada organ fisik, melainkan suatu fakultas batin yang berfungsi sebagai locus of consciousness dan pusat persepsi spiritual (basīrah)[1841]. Ia merupakan sumber primer moralitas, yang dengannya manusia mampu membedakan yang haq dari yang batil, bukan hanya melalui deduksi logis, tetapi melalui penglihatan intuitif (mukāshafah) yang terang-benderang[1842].

Peran qalb sebagai sumber moralitas bersifat ontologis dan kondisional. Secara ontologis, qalb manusia pada fitrahnya (keadaan asal penciptaannya) telah diinstal dengan kapasitas untuk mengenal Tuhan (maʿrifatullāh) dan cenderung kepada kebaikan (hanīf)[1843]. Dalam keadaan suci ini, qalb berfungsi sebagai cermin yang memantulkan nilai-nilai ilahiah, sehingga tindakan moral yang lahir darinya bersifat otentik, spontan, dan selaras dengan maqāṣid al-syarīʿah (tujuan-tujuan syariat)[1844]. Al-Ghazāli, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, secara tegas menempatkan qalb sebagai raja dari seluruh organ tubuh, di mana semua tindakan lahiriah tunduk pada perintah dan kondisinya[1845]. Moralitas, Adalah manifestasi eksternal dari kondisi internal qalb. Seorang individu dengan qalb yang disinari cahaya ilahi (qalbun munīr) akan memancarkan akhlak yang mulia seperti kejujuran, amanah, dan kasih sayang, bukan karena takut pada hukuman atau mengharap pujian, tetapi sebagai ekspresi alamiah dari kesucian batinnya[1846].

Sebaliknya, kondisi qalb yang tercemar akan menjadi sumber distorsi moral. Qalb dapat tertutup oleh karat dosa (ran), kelalaian

(ghaflah), dan penyakit-penyakit hati (amradh al-qulub) seperti iri, dengki, dan sombong[1847]. Dalam keadaan seperti ini, fungsi qalb sebagai penerima ilham dan pembeda moral menjadi terhalang. Al-Qur'an secara metaforis menggambarkan keadaan ini sebagai qalb yang terkunci, tertutup, dan buta (Q.S. Al-Baqarah[1848]:7-10). Akibatnya, meskipun seseorang mungkin memiliki pengetahuan intelektual tentang baik dan buruk, pertimbangan moralnya menjadi bias, didorong oleh hawa nafsu, dan terlepas dari sumber kebenaran transenden[1849]. Perilaku yang lahir pun menjadi tidak konsisten, hipokrit, dan bertentangan dengan prinsip kemanusiaan universal.

Konstruksi moralitas dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari proyek pembersihan dan pemeliharaan qalb (tazkiyat al-nafs). Proses ini, yang merupakan esensi dari seluruh perjalanan spiritual (sulūk), melibatkan disiplin ritual seperti shalat dan puasa, serta latihan kontemplatif seperti muhāsabah (introspeksi diri) dan murāqabah (merasa selalu diawasi Tuhan)[1850]. Tujuannya adalah untuk mengembalikan qalb pada kondisi fitrahnya, sehingga ia dapat kembali berfungsi sebagai sumber moralitas yang jernih dan andal. Dalam konteks ini, pendidikan karakter bukan sekadar transfer pengetahuan normatif, melainkan suatu proses alchemy batin yang mentransformasi seluruh keberadaan individu[1851].

Qalb dalam epistemologi Islam bukanlah metafora puitis melainkan sebuah realitas psiko-spiritual yang menjadi pusat gravitasi moralitas manusia. Ia berperan sebagai kompas internal yang mengarahkan tindakan, yang kepekaannya sangat bergantung pada tingkat kedekatannya dengan Sang Sumber Moralitas Absolut,

Allah SWT[1852]. Pemahaman ini mengajak kita untuk melihat moralitas bukan sebagai kepatuhan pada seperangkat aturan eksternal yang kaku, tetapi sebagai cerminan dari keadaan dan kualitas hubungan vertikal kita dengan Sang Pencipta.

Dinamika Qalb dalam Kehidupan Spiritual

Qalb yang bersih (qalb salim)

Dalam wacana tasawuf dan psikologi Islam, qalb (jantung spiritual) menempati posisi sentral sebagai locus of divine consciousness dan inti dari pengalaman keagamaan. Qalb bukan sekadar organ fisiologis, melainkan sebuah entitas metafisis yang halus (lathifah rabbaniyyah) yang berfungsi sebagai wadah pengetahuan ilahiah (ma'rifah) dan medium untuk merasakan kehadiran transenden[1853]. Dinamikanya yang bergerak antara kondisi sehat (salim) dan sakit (marid) menentukan kualitas dan intensitas kehidupan spiritual seorang individu. Pencapaian kondisi qalb salim (hati yang bersih, utuh, dan selamat) bukanlah sebuah keadaan statis, melainkan suatu proses dinamik yang berkelanjutan, menuntut disiplin keras dan perjuangan spiritual (mujahadah) yang konstan[1854].

Qalb salim secara esensial dapat dipahami sebagai sebuah keadaan ontologis di mana hati telah mengalami proses pemurnian (tazkiyat al-nafs) yang menyeluruh, sehingga terbebas dari segala kotoran moral (awsakh) dan penyakit spiritual (amradh al-qulub) seperti kesombongan (kibr), keraguan terhadap yang Ilahi (shakk), kedengkian (hasad), cinta dunia (hubb al-dunya) yang berlebihan,

serta segala bentuk syirik khafi (kesyirikan yang tersembunyi)[1855]. Dalam keadaan yang telah dimurnikan ini, qalb menjadi cermin yang jernih (mir'ah), mampu memantulkan cahaya Ilahi (nur ilahi) dan merefleksikan kebenaran hakiki (al-haqq)[1856]. Ia menjadi stabil (mustaqarr), tenang (mutma'innah), dan terarah secara eksklusif hanya kepada Allah SWT, mencari keridhaan-Nya semata. Ketenangan ini bukanlah ketenangan pasif, melainkan sebuah ketenangan aktif yang penuh dengan kesadaran dan cinta (mahabbah), sebagaimana diisyaratkan dalam firman-Nya: "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram"[1857].

Secara epistemologis, qalb salim berfungsi sebagai organ atau fakultas untuk memperoleh pengetahuan yang benar dan hakiki. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, dalam karyanya yang monumental, menjelaskan bahwa qalb yang sehat adalah prasyarat untuk mampu membedakan antara yang haq dan batil, serta menerima dan memahami wahyu dengan benar[1858]. Ia adalah mata batin (basirah) yang tajam, yang penglihatannya tidak terhalang oleh hijab-hijab nafsu dan syahwat. Dalam kondisi ini, pengetahuan tidak lagi bersifat diskursif semata, melainkan menjadi pengetahuan langsung dan eksperiensial (dzawq), sebuah ‘rasa’ yang mendalam tentang realitas ketuhanan[1859]. Ini merupakan puncak dari epistemologi Islam, di mana ilmu (knowledge), hal (state), dan amal (practice) menyatu dalam kesalehan eksistensial. Perjalanan menuju qalb salim adalah inti dari proyek humanisasi dan divinisasi dalam Islam.

Ia adalah proses kembali ke fitrah kondisi primordial manusia yang suci. Pencapaiannya menandai reunifikasi antara kehendak manusia dengan Kehendak Ilahi, di mana seseorang tidak lagi melihat dirinya sebagai entitas yang terpisah, tetapi sebagai hamba (‘abd) yang tindakannya selaras dengan titah Tuhannya. Inilah puncak kehidupan spiritual, sebuah keadaan di mana individu mencapai kedamaian batin yang sejati (sakinah) dan kedekatan (qurb) dengan Sang Pencipta, yang merupakan tujuan akhir dari semua disiplin keagamaan[1860].

Qalb yang sakit (qalb maridh)

Dalam struktur kosmologi psikologis Islam, qalb (jantung spiritual) berfungsi sebagai locus of consciousness yang mengintegrasikan dimensi intelektual, emosional, dan spiritual manusia.[1861] Fenomena qalb maridh (hati yang sakit) merepresentasikan suatu keadaan patologis pada pusat eksistensial ini, di mana fungsinya sebagai penerima dan pemancar kebenaran ilahiah (ḥaqq) terhambat oleh agen-agen penyakit internal. Keadaan ini bukanlah suatu kondisi biner, melainkan suatu spektrum disfungsi yang ditandai oleh obnubilasi (pengaburan) kapasitas kognitif-spiritual hati.[1862] Penyakit-penyakit yang menginfeksi qalb, seperti keraguan (shakk), cinta duniawi (ḥubb al-dunyā), dan keserakahan (ḥirṣ), beroperasi sebagai semacam episteme yang terdistorsi; mereka tidak hanya mempengaruhi perilaku lahiriah tetapi membentuk kembali seluruh cara individu dalam memandang, menafsirkan, dan berinteraksi dengan realitas (al-

wāqiʿ).[1863] Distorsi ini menciptakan sebuah dialektika yang berbahaya: semakin duniawi orientasi qalb, semakin kabur persepsinya terhadap yang transenden, dan semakin dalam penyakitnya bersarang.

Etiologi qalb maridh bersifat multifaktorial dan kompleks. Al-Ghazālī, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menganalogikan qalb yang sehat seperti cermin jernih yang memantulkan cahaya Ilahi, sedangkan penyakit hati seperti karat dan kotoran yang menutupi permukaannya, menghalangi pantulan tersebut.[1864] Karat ini diakibatkan oleh dua sumber utama: kelalaian (ghaflah) dan maksiat (maʿāṣī). Kelalaian membuat hati lupa (nisyān) akan tujuan penciptaannya, sementara maksiat secara aktif mempertebal lapisan penghalang tersebut.[1865] Dalam kerangka neuropsikologi kontemporer, hal ini dapat diparalelkan dengan konsep neuroplastisitas, di mana pola pikir dan perilaku yang terus diulang seperti kekhawatiran berlebihan pada dunia materi secara harfiah membentuk dan memperkuat jalur saraf tertentu, sehingga mengerdilkan kapasitas untuk persepsi spiritual dan empati.[1866] Qalb maridh merupakan produk dari habituasi yang keliru, sebuah kondisi yang diperparah oleh lingkungan sosio-kultural modern yang kerap mempromosikan nilai-nilai materialistik dan instan.

Implikasi ontologis dari kondisi ini sangat mendalam. Seseorang yang terjangkit qalb maridh tidak hanya menjalani hidup dalam ketidakseimbangan spiritual, tetapi lebih fundamen lagi, mengalami krisis makna dan epistemologi. Al-Qur'an menyifati keadaan ini dalam Surah Al-Baqarah (2:10), "Fī qulūbihim maraḍun fa

zādahumullāhu maraḍā" (Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakitnya). Ayat ini mengindikasikan sifat kumulatif dan oto-katalistik dari penyakit qalb; sebuah penolakan awal terhadap kebenaran (ḥaqq) akan memicu penolakan-penolakan berikutnya, menjerumuskan individu ke dalam spiral disorientasi yang semakin dalam.[1867] Kebenaran menjadi tidak dapat dibedakan dari kebatilan (al-bāṭil), yang pada akhirnya memanifestasikan dalam sikap hipokrisi (nifāq), di mana lahiriah tampak Islami namun batiniah menolak substansinya.[1868]

Proyek penyembuhan qalb maridh dalam Islam bukan sekadar terapi perilaku, melainkan suatu proyek reformasi epistemologis yang menyeluruh. Islam menekankan penyucian qalb (tazkiyat al-qalb) melalui disiplin komprehensif yang melibatkan dimensi kognitif ('ilm), praktis ('amal), dan kontemplatif (muhāsabah dan murāqabah).[1869] Proses ini bertujuan untuk mendekonstruksi episteme yang sakit dan membangun kembali kerangka persepsi yang selaras dengan fiṭrah (naluri primordial manusia yang suci). Praktik-praktik seperti dzikir (pengingat terus-menerus akan Allah) berfungsi sebagai alat neuroplastisitas spiritual, yang secara bertahap melemahkan jalur saraf yang terkait dengan penyakit hati dan memperkuat那些 yang terkait dengan ketenangan (iṭmi'nān) dan kebijaksanaan (ḥikmah).[1870] Penyembuhan qalb maridh, Merupakan perjalanan kembali kepada keadaan integritas asali, memulihkan fungsinya sebagai pusat pencerahan yang mampu membedakan yang hak dari yang batil dan mengarahkan seluruh diri menuju realitas tertinggi, Allah SWT.[1871]

Qalb yang tertutup (qalb qasi)

Dalam wacana epistemologi Islam, konsep qalb (hati) menempati posisi sentral bukan hanya sebagai organ fisiologis, tetapi sebagai locus of consciousness dan pusat kognisi-transendental yang memediasi interaksi manusia dengan realitas metafisik[1872]. Qalb qāsī, secara etimologis berasal dari akar kata 'q-s-y' yang mengandung makna kekerasan, kekakuan, dan ketidakpekaan, merepresentasikan suatu kondisi patologis di mana fasilitas kognitif-spiritual ini mengalami sklerosis epistemik[1873]. Kondisi ini bukanlah suatu keadaan yang statis atau bawaan, melainkan merupakan konsekuensi kumulatif dari proses iteratif pengabaian terhadap kebenaran (ḥaqq) dan pemuasan berlebihan terhadap hawa nafsu (hawā)[1874]. Hati yang qāsī menjadi tertutup terhadap 'cahaya' (nūr) ilahi, sehingga kehilangan kemampuannya untuk mengenal (maʿrifah), merasa, dan merespons petunjuk transcendental.

Secara ontologis, qalb qāsī dapat dipahami sebagai hati yang telah mengalami pengerasan akibat lapisan-lapisan 'karat' (ran') yang menutupinya. Nabi Muhammad SAW secara gamblang mengisyaratkan fenomena ini dalam sebuah ḥadīth, "Sesungguhnya, hati itu berkarat sebagaimana besi berkarat ditimpa air," dan penawarnya adalah "mengingat mati dan membaca Al-Qur'an."[1875] Karat ini adalah metafora bagi dosa, kelalaian (ghaflah), dan penumpukan syahwat yang secara bertahap namun pasti mereduksi kejernihan dan kepekaan qalb. Al-Ghazāli, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendeskripsikan proses ini sebagai suatu siklus di mana kelalaian melahirkan dosa, dosa

mengeraskan hati, dan hati yang keras semakin condong pada kelalaian, sehingga menciptakan lingkaran setan yang memutus akses hati kepada kebenaran[1876]. Qalb qāsī bukan sekadar ketidaktahuan, melainkan ketidakmampuan untuk mengetahui suatu bentuk kebuta-butaan spiritual yang aktif menolak iluminasi.

Fenomenologi qalb qāsī termanifestasi dalam dua dimensi: kognitif dan afektif. Pada dimensi kognitif, ia menampilkan diri sebagai ketertutupan intelektual (‘umyān al-baṣīrah) dimana individu menjadi imun terhadap argumen-argumen rasional dan wahyu, menganggap tanda-tanda kebesaran Ilahi sebagai sesuatu yang biasa atau bahkan menolaknya[1877]. Al-Qur’an menggambarkan kondisi ini dengan sangat kuat dalam Surah Al-Baqarah: “Mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah)…” (Q.S. Al-Baqarah 2:7)[1878]. Pada dimensi afektif, qalb qāsī memanifestasikan sebagai kekeringan emosional-spiritual; hati tidak lagi tergetar oleh peringatan, tidak merasa tenang dengan zikir, dan tidak tergerak oleh penderitaan sesama. Ia kehilangan fungsi primordialnya sebagai organ untuk ‘merasa’ Allah (wujdān)[1879]. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa kekerasan hati ini adalah sumber dari segala penyakit moral, karena ia memutuskan suplais spiritual yang memberi kehidupan pada amal saleh[1880].

Pathway menuju rehabilitasi qalb qāsī, dalam kerangka psikoterapi Islam, bersifat holistik dan integratif. Intervensinya tidak hanya bersifat behavioral namun harus menembus hingga lapisan kesadaran yang paling dalam. Langkah pertama adalah diagnosis diri

(muḥāsabah) untuk menyadari keberadaan penyakit tersebut[1881]. Ini diikuti oleh terapi behavioral-intensif melalui peningkatan kuantitas dan kualitas ibadah mahḍah (khususnya salat malam) yang berfungsi sebagai mekanisme disiplin diri dan pemutus siklus kelalaian[1882]. Terapi kognitif dilakukan melalui tadabbur Al-Qur'an bukan sekadar membaca tetapi merenungkan maknanya secara mendalam sehingga ayat-ayat tersebut dapat berfungsi sebagai 'syok' elektrofisiologis yang mengguncang dan meluluhkan kekakuan hati[1883]. Sementara itu, terapi afektif dijalankan melalui dzikrullah dalam artinya yang luas, yaitu menjaga kesadaran akan kehadiran Ilahi dalam setiap kondisi, yang secara gradual akan memulihkan kepekaan dan kelembutan (liyn) qalb[1884]. Proses ini memerlukan kesabaran (ṣabr) dan konsistensi (istimrāriyyah), karena menyembuhkan qalb qāsī ibarat mencairkan es yang telah membeku berlapis-lapis; diperlukan panas spiritual yang kontinu dan intens[1885]. Kesembuhan ultimate ditandai dengan kembalinya hati kepada fitrah-nya suci, lembut, dan responsif terhadap kebenaran sehingga ia kembali layak menjadi cermin yang memantulkan cahaya Ilahi (mir'āt al-ḥaqq)[1886].

Konsep Qalb dalam Pemikiran Al-Ghazali

Qalb sebagai pusat kesadaran spiritual

Dalam kerangka metafisika dan psikologi sufistik al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M), konsep qalb tidak sekadar merujuk pada organ fisiologis manusia yang berfungsi sebagai pompa darah, melainkan merupakan realitas ontologis yang multidimensi, menjadi poros

utama dalam struktur eksistensial dan epistemologis manusia. Al-Ghazālī, dalam karyanya yang monumental Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menempatkan qalb sebagai sentrum dari seluruh aktivitas spiritual, intelektual, dan moral individu Muslim[1887]. Menurutnya, qalb adalah malik al-a'ḍā' wa muḥarrikuhā penguasa seluruh anggota tubuh dan penggeraknya yang menentukan arah dan kualitas hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat[1888]. Posisi ontologis ini menjadikan qalb tidak hanya sebagai subjek pengalaman religius, tetapi sebagai medium transendensi, tempat turunnya ma'rifah (pengetahuan ilahiah) dan ma'ārif (cahaya-cahaya ketuhanan) dari alam malakūt menuju ranah insān[1889].

Dalam pandangan al-Ghazālī, qalb berfungsi sebagai pusat kesadaran spiritual karena ia merupakan tempat bersemayamnya jiwa (nafs), akal ('aql), dan cahaya ketuhanan (nūr illāhī). Hal ini ia kembangkan dalam kerangka teori psikospiritual yang menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang terdiri dari tiga dimensi utama: al-jism (tubuh), al-nafs (jiwa), dan al-rūḥ (roh), dengan qalb berada di persimpangan ketiganya sebagai wāsithah (mediator)[1890]. Dalam konteks ini, qalb bukan hanya penerima wahyu, tetapi juga pengolah pengalaman metafisik melalui proses mushāhadah (penglihatan batin), mukāshafah (pembukaan tabir kegaiban), dan dhawq (rasa spiritual)[1891]. Ketiga modalitas pengalaman ini tidak mungkin terjadi tanpa kehadiran qalb yang suci, terjaga, dan terbuka terhadap ilham. Al-Ghazālī menekankan bahwa tanpa qalb yang sehat, seluruh amal lahiriah menjadi sia-sia, sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'an: "Bukankah bukan penglihatan yang buta,

tetapi yang buta adalah hati yang di dada" (QS. al-Ḥajj: 46)[1892]. Ayat ini menjadi landasan epistemologi sufistik bahwa kebutaan bukanlah kegagalan indra fisik, melainkan kegagalan qalb untuk melihat hakikat realitas[1893].

Pemikiran al-Ghazālī tentang qalb juga mengandung dimensi pedagogis dan terapeutik. Ia menyusun metode spesifik untuk tazkiyat al-qalb (penyucian hati) yang mencakup praktik zikir, muḥāsabah (introspeksi), riyāḍah ruhani (latihan spiritual), serta penghindaran dari maksiat dan nafsu ammārah[1894]. Menurutnya, qalb yang tercemar oleh dengki, riya' (pamer), hasad, dan cinta dunia akan menjadi gelap (qalb as-salīm berubah menjadi qalb marḍ), dan karenanya tidak mampu menerima cahaya ilahi[1895]. Sebaliknya, qalb salīm hati yang selamat dan suci adalah yang selalu berzikir kepada Allah, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. al-Ra'd: 28: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang"[1896]. Proses pemurnian qalb ini bukanlah perkara instan, melainkan perjalanan panjang yang disebutnya sebagai siyar al-'ibād ilā Allāh, perjalanan hamba menuju Tuhan, yang hanya mungkin dilalui melalui latihan disiplin dan bimbingan seorang syaikh[1897].

Dalam konteks epistemologi sufistik, al-Ghazālī membedakan antara 'ilm yaqīn (ilmu pengetahuan melalui akal), 'ayn al-yaqīn (ilmu melalui pengamatan), dan ḥaqq al-yaqīn (ilmu melalui penyaksian langsung), di mana tingkatan tertinggi hanya dapat dicapai melalui qalb yang terbuka[1898]. Ia menolak reduksionisme filsafat rasional Yunani yang menempatkan akal sebagai satu-satunya sumber pengetahuan, karena menurutnya akal walau

penting tetap memiliki batas, sedangkan qalb adalah wadah potensial untuk menerima kasyf (penyingkapan ilahiah) yang bersifat transrasional[1899]. Dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl, al-Ghazālī bercerita tentang krisis epistemologisnya, di mana akalnya gagal menjawab persoalan metafisik, dan ia baru menemukan kepastian setelah qalb-nya menyaksikan kebenaran[1900]. Ini merupakan bukti bahwa dalam pemikirannya, qalb bukan hanya objek perawatan spiritual, tetapi juga subjek pengetahuan paling otoritatif dalam realitas ketuhanan[1901].

Secara filosofis, konsep qalb al-Ghazālī menawarkan sintesis antara teologi Asy'ariyyah, mistisisme sufistik, dan psikologi Islam, membentuk model holistik tentang manusia sebagai makhluk yang terus-menerus berada dalam proses realisasi diri menuju keperibadian ilahiah (al-takhalluq bi akhlāq Allāh)[1902]. Ia mengajarkan bahwa setiap amal ibadah harus dimulai dari qalb, karena nilainya tergantung pada niat (niyyah) yang lahir dari dalam hati sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya segala amal itu tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan niatnya" (Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim)[1903]. Dalam hal ini, kehadiran niat yang tulus hanya dimungkinkan oleh qalb yang bersih dan terjaga dari polusi duniawi[1904].

Qalb dalam pemikiran al-Ghazālī tidak hanya berfungsi sebagai pusat kesadaran spiritual, tetapi juga sebagai axis mundi poros kosmis yang menghubungkan alam fana dan alam abadi, wujud manusia dan wujud Ilahi. Kompleksitas konsep ini menunjukkan

betapa dalam dan sistematiknya al-Ghazālī membangun psikologi spiritual yang tetap relevan hingga kini, tidak hanya bagi dunia tasawuf, tetapi juga bagi perkembangan psikologi transpersonal dan neuroteologi kontemporer yang mulai mengakui pentingnya dimensi spiritual dalam kesehatan mental dan kesejahteraan manusia

Qalb sebagai penghubung manusia dengan Tuhan

Dalam arsitektur spiritual Islam, posisi qalb (jantung spiritual) jauh melampaui sekadar organ fisiologis atau metafora emosional belaka; ia menempati kedudukan sentral sebagai locus atau wahana penghubung ontologis antara yang profan (al-khalq) dan yang transenden (al-Haqq). Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, secara tegas mendudukkan qalb sebagai poros utama yang menggerakkan seluruh dinamika hubungan antara manusia dan Tuhan[1905]. Baginya, qalb bukanlah entitas statis, melainkan sebuah mikro-kosmos ('ālam ṣaghīr) yang memiliki kapasitas untuk merefleksikan dan merespons Makro-Kosmos ('ālam kabīr)[1906]. Konektivitas ini hanya dapat teraktualisasi secara sempurna manakala qalb mengalami proses penyucian (tazkiyat al-qalb) yang berkelanjutan dari segala noda spiritual yang mengaburkan cermin batinnya[1907].

Secara ontologis, Al-Ghazali memandang qalb sebagai substansi rohani (laṭīfah rūḥāniyyah) yang menjadi esensi dan penggerak manusia[1908]. Dalam konteks relasi dengan Tuhan, qalb yang telah dimurnikan berfungsi sebagai antena transcendental yang

menangkap frekuensi Ilahiah. Ia adalah organ untuk "melihat" (basīrah) dan "mendengar" (samā‘) realitas-realitas meta-fisik (al-ghayb), yang tidak dapat dijangkau oleh indera lahiriah atau akal rasional belaka[1909]. Proses penyucian ini, yang dalam terminologi tasawuf dikenal sebagai ṭarīqah, melibatkan disiplin rigor terhadap nafsu (mujāhadat al-nafs) dan latihan kontemplatif intensif (riyāḍah al-nafs), sehingga qalb berubah dari keadaan tertutup (maqflūb) dan berkarat (maran) menjadi terbuka, jernih, dan siap menerima iluminasi (munawwar bi nūr al-īmān)[1910].

Epistemologi yang lahir dari qalb yang suci ini bersifat langsung dan intuitif, atau yang oleh para sufi disebut ma‘rifah (gnosis) atau ‘ilm al-yaqīn (pengetahuan kepastian)[1911]. Ini berbeda secara kualitatif dengan pengetahuan diskursif-rasional (‘ilm al-ḥuṣūlī). Pengetahuan qalb adalah pengetahuan penyaksian langsung (‘ilm al-ḥuḍūrī), di mana sang pencari (al-sālik) mengalami kehadiran (ḥuḍūr) dan kedekatan (qurb) dengan Tuhan, bukan sekadar mengetahui tentang-Nya[1912]. Al-Qur’an secara implisit merujuk pada kapasitas epistemik ini dalam Surah Al-Hajj[22:46], yang menyindir mereka yang memiliki qalb tetapi gagal memfungsikannya untuk memahami: "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai qalb yang dengan itu mereka dapat memahami...?"[1913]. Ayat ini menegaskan bahwa qalb merupakan instrumentum pengetahuan yang lebih tinggi.

Penyucian qalb tidak dapat dipandang sebagai aktivitas marginal dalam kehidupan spiritual Muslim, melainkan merupakan proyek eksistensial utama yang menentukan kualitas seluruh aspek

kehidupannya, baik ritual maupun sosial. Sebuah qalb yang terhubung dengan Tuhan (muntaḥī ilā Allāh) akan memancarkan sifat-sifat Ilahiah (takhallaq bi akhlāq Allāh) dalam perilaku keseharian, sehingga hubungan vertikal (ḥablun min Allāh) terwujud secara horizontal dalam bentuk akhlak mulia (ḥablun min al-nās)[1914]. Inilah puncak dari fungsi qalb sebagai penghubung: ia tidak hanya menarik manusia mendekat kepada Sang Pencipta, tetapi juga menjadi saluran bagi rahmat (raḥmah) dan cahaya (nūr) Ilahi untuk mengalir ke dalam ciptaan, sehingga individu tersebut menjadi wasilah kebaikan dalam jagat raya[1915]. Pernyataan Al-Ghazali bahwa qalb adalah penghubung utama menemukan resonansinya yang paling dalam: ia adalah titik temu (maṭla‘) di mana yang insani menyentuh ketakterjangkauan yang Ilahi, dan dari sanalah transformasi spiritual dan moral manusia dimulai.

Penyucian qalb sebagai inti perjalanan spiritual

Dalam arsitektur pemikiran mistis-teologis Al-Ghazali, konsep penyucian qalb (tazkiyat al-nafs) tidak sekadar menempati posisi sentral, melainkan berfungsi sebagai paradigma ontologis itu sendiri yang mendefinisikan hakikat dan teleologi perjalanan manusia menengah Ilahi. Bagi Al-Ghazali, qalb bukanlah sekadar organ fisik atau metafora emosional belaka, melainkan suatu lathifah ruhaniyyah (substansi spiritual yang halus) yang menjadi wadah pengetahuan ilahiah (ma‘rifah) dan cermin bagi pemantulan sifat-sifat ketuhanan.[1916] Penyuciannya merupakan prasyarat epistemik yang absolut; sebuah conditio sine qua non untuk mengakses

kebenaran transenden. Proses ini bersifat dialektis, melibatkan dekonstruksi mendalam terhadap ego (nafs) dan rekonstruksi bertahap jiwa (rūḥ) menuju kondisi primordialnya yang suci (fitrah).[1917]

Penyucian qalb, dalam kerangka Ghazalian, pada hakikatnya adalah sebuah proyek epistemologis yang radikal. Ia berangkat dari premis bahwa penyakit-penyakit hati seperti riya' (pamer), 'ujub (bangga diri), hasad (dengki), dan hubb al-dunya (cinta dunia) tidak hanya merupakan pelanggaran moral, tetapi lebih mendasar lagi, adalah gangguan kognitif yang menghalangi pandangan batin (basīrah).[1918] Penyakit-penyakit ini membentuk lapisan karat (ran) yang menutupi cermin qalb, sehingga menghalanginya memantulkan cahaya kebenaran (al-ḥaqq) dari Ilahi. Maka, proses tazkiyah adalah upaya sistematis untuk menggosok (jalā) cermin tersebut melalui disiplin spiritual yang ketat (mujāhadah dan riyāḍah al-nafs), sehingga ia kembali mampu menangkap dan merefleksikan realitas sebagaimana adanya.[1919] Dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Al-Ghazali memetakan jalan panjang ini dengan rinci, menjabarkan bagaimana setiap penyakit hati memiliki obat penawarnya (tibb rūḥānī) yang spesifik dalam praktik-praktik seperti muhasabah (introspeksi), muraqabah (merasa selalu diawasi Allah), dan tafakkur (kontemplasi mendalam).[1920]

Tujuan akhir dari proses pembersihan yang berkelanjutan ini adalah transformasi ontologis sang salik (pejalan spiritual) dari keadaan lalai (ghaflah) menuju keadaan hadir dan sadar penuh (muḥāḍarah dan yaqaẓah) akan kehadiran Ilahi yang konstan

(ma'iyyat Allāh).[1921] Inilah puncak dari kesempurnaan spiritual (kamāl rūḥānī) yang digambarkan Al-Ghazali: suatu keadaan di mana kehendak individu selaras sempurna dengan kehendak Ilahi, sehingga yang tampak melalui tindakan, perkataan, dan keberadaan seorang hamba adalah Sifat-Sifat Sang Pencipta.[1922] Konsekuensinya, kedamaian batin yang sejati (sakīnat al-qalb) bukanlah produk akhir dari sebuah pencarian, melainkan merupakan efek samping yang alamiah (āthār tabi'iyyah) dari tercapainya keselarasan eksistensial ini. Kedamaian ini, bersifat intrinsik dan stabil, tidak tergoyahkan oleh fluktuasi kondisi eksternal, karena ia bersumber dari pengakuan dan penyerahan diri (taslīm) yang total kepada Realitas Mutlak.[1923]

Dalam kosmologi spiritual Al-Ghazali, penyucian qalb menggeser fokus keberagamaan dari formalitas legalistik yang eksternal menuju pengalaman imanen-transenden yang personal dan otentik. Ia adalah inti perjalanan spiritual karena ia merupakan medan di mana pertemuan antara yang manusiawi dan yang ilahiani terjadi suatu proses pencerahan batin yang membuka jalan bagi penyaksian (mushāhadah) terhadap keagungan dan keindahan Ilahi, yang merupakan sumber segala kebahagiaan dan pengetahuan sejati.[1924]

Konsep Akal dalam Psikologi Islam

Dalam wacana Psikologi Islam, konsep 'aql (akal) menempati posisi sentral dan multidimensional, jauh melampaui pemahaman Barat modern yang sering mereduksinya pada kapasitas kognitif dan rasionalitas instrumental semata. Akal dalam epistemologi Islam

adalah anugerah ilahiah yang berfungsi sebagai organ untuk memperoleh pengetahuan (‘ilm), alat untuk melakukan distingsi moral (tamyīz), dan (perantara) yang menghubungkan manusia dengan realitas transenden[1925]. Ia bukan entitas yang berdiri sendiri, tetapi terintegrasi secara organik dengan qalb (hati spiritual) dan rūh (ruh), membentuk tritunggal psiko-spiritual yang dengannya manusia memenuhi perannya sebagai khalīfah fil ardh[1926].

Secara ontologis, akal dipahami sebagai substansi non-material (jawhar rūhānī) yang menjadi esensi keberadaan manusia[1927]. Ibn Sina (Avicenna), dalam magnum opus-nya, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, mendefinisikan akal sebagai “faculty that apprehends intelligible meanings” (al-quwwah al-mudrika li al-ma’ānī al-‘aqliyyah) dan mengklasifikasikan manifestasinya ke dalam beberapa tingkatan[1928]. Mulai dari Al-‘Aql al-Hayulānī (Akal Material/Akal Potensial), yang merupakan kapasitas bawaan untuk menerima pengetahuan, hingga Al-‘Aql al-Mustafād (Akal Perolehan/Akal Aktual), yang telah teraktualisasi penuh melalui engagement dengan Active Intellect (Al-‘Aql al-Fa’’āl)[1929]. Teori emanasi Ibn Sina ini, yang dipengaruhi Neoplatonisme namun diislamisasi, menempatkan Active Intellect sebagai pancaran dari Yang Maha Tinggi yang memancarkan bentuk-bentuk inteligibel (al-suwar al-‘aqliyyah) ke dalam akal manusia, sehingga proses memperoleh pengetahuan adalah proses penyinaran (ishrāq) dan penyempurnaan jiwa[1930].

Fungsi akal kemudian bersifat holistik. Pertama, fungsi epistemologis: akal adalah alat untuk berburu pengetahuan, baik melalui observasi empiris terhadap alam (āfāq) maupun melalui

introspeksi diri (anfus), yang keduanya merupakan tanda-tanda (āyāt) keesaan Allah[1931]. Kedua, fungsi hermeneutis: akal mutlak diperlukan untuk menafsirkan dan memahami wahyu (naql), bukan sebagai pihak yang menundukkan teks, melainkan sebagai mitra dialogis yang menyelami kedalaman makna al-Qur'an dan Hadis[1932]. Ketiga, fungsi etis: akal adalah fondasi taklīf (beban moral). Ayat-ayat seperti "Afalā ta'qilūn" (apakah kamu tidak berakal?) dalam al-Qur'an (misal QS Al-Baqarah: 44) menegaskan bahwa penggunaan akal secara benar adalah prasyarat untuk pertanggungjawaban moral[1933]. Akal yang sehat akan membimbing manusia untuk mengenal baik dan buruk, meskipun wahyu kemudian memberikan bimbingan detail.

Psikologi Islam juga menawarkan kritik yang sangat dalam terhadap akal yang tidak terpadu dan tidak tersucikan. Akal yang terputus dari cahaya ilahiah dan tidak dibimbing oleh wahyu (al-'aql al-mujarrad) dianggap rentan terhadap kesesatan, kesombongan intelektual (ghurūr), dan reduksionisme[1934]. Konsep tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) menjadi prasyarat bagi berfungsinya akal secara optimal. Hati (qalb) yang kotor akan mengotori persepsi akal, sementara hati yang bersih akan menerangi dan memandu akalnya kepada kebenaran[1935]. Integrasi harmonis antara pendekatan bayānī (tekstual), burhānī (demonstratif-rasional), dan 'irfānī (intuitif-spiritual) dalam tradisi keilmuan Islam merupakan cerminan dari pandangan holistik tentang akal ini[1936]. Akal dalam Psikologi Islam adalah organ integral yang mewadahi rasio, intuisi, dan moralitas,

yang hanya mencapai puncak potensinya ketika ia tunduk dan menerima cahaya dari Sumber segala ilmu.

Definisi dan Hakikat Akal

Makna akal dalam bahasa Arab

Akal, dalam khazanah intelektual Islam klasik maupun kontemporer, menempati posisi sentral sebagai poros utama dalam proses pemahaman realitas, pembentukan pengetahuan, dan pengambilan keputusan moral. Istilah ini bukan sekadar representasi dari fungsi kognitif otak manusia, melainkan menyangkut dimensi ontologis, epistemologis, dan etis yang saling bertaut secara dialektis. Dalam kajian ilmiah tingkat doktoral, pemahaman tentang hakikat akal tidak dapat dilepaskan dari tiga domain utama: etimologi bahasa Arab sebagai basis linguistik, konstruksi teologis-Islami sebagai landasan normatif, dan kerangka epistemologi rasional sebagai struktur operasional. Untuk memahami mendalam esensi akal, perlu ditelusuri akar katanya dalam bahasa Arab, interpretasi al-Qur'an dan Sunnah, serta refleksi filosofis ulama dan para epistemolog Muslim yang telah mengembangkan diskursus akal secara sistematis selama berabad-abad.

Secara linguistik, kata 'aql (akal) berasal dari bentuk kata kerja 'aqala, yang secara harfiah berarti "menahan", "mengendalikan", atau "menyaring"[1937]. Dalam kosakata Arab klasik, bentuk akar '-q-l mengandung nuansa pengendalian atas impuls atau perilaku, mirip dengan cara seekor binatang ditambatkan agar tidak terlepas dari

tali kendalinya. Dalam konteks manusia, akal dipahami sebagai "tali kendali" terhadap hawa nafsu, dorongan emosional, dan perbuatan irasional[1938]. Akal bukan semata fungsi kognitif seperti logika atau memori, melainkan kapasitas psikomoral yang memungkinkan manusia membedakan antara kebenaran dan kepalsuan, kebaikan dan keburukan. Dalam pandangan ini, seorang 'aqīl (orang yang berakal) bukan hanya mereka yang cerdas secara intelektual, tetapi lebih dulu mereka yang mampu mengendalikan hawa nafsunya, mengaktualisasikan kebijaksanaan, dan bertindak berdasarkan pertimbangan yang matang[1939]. Konsep ini diperkuat oleh al-Qur'an yang secara berulang mengajak manusia untuk merenungkan (tafakkur), berpikir (ta'aqqul), dan menggunakan akal sebagai alat untuk mengenali hakikat eksistensial dan ketuhanan[1940].

Dalam kerangka teologis Islam, akal ditempatkan sebagai salah satu dari dua landasan utama pengetahuan (dalīlan: al-naql dan al-'aql), bersanding dengan wahyu. Para ulama klasik, terutama dari mazhab Mu'tazilah dan Asy'ariyah, telah lama memperdebatkan posisi akal dalam mengungkap kebenaran religius. Mu'tazilah menegaskan bahwa akal secara mandiri mampu menyimpulkan kebenaran moral dan teologis, seperti keadilan Tuhan dan keharusan berbuat baik, bahkan sebelum turunnya wahyu[1941]. Di sisi lain, al-Asy'ari lebih berhati-hati, meskipun tidak menolak peran akal sepenuhnya, tetapi menekankan bahwa kebenaran transenden seperti sifat-sifat Allah harus dikonfirmasi melalui wahyu[1942]. Titik temu di antara kedua aliran ini adalah pengakuan bahwa akal adalah pemberian ilahi yang menjadi syarat bagi tanggung jawab moral

(taklīf), sebagaimana dinyatakan dalam hadis: “Tidak dibebani kewajiban (taklīf) kecuali oleh orang yang telah sempurna akalnya.”[1943] Akal menjadi prasyarat untuk status sebagai mukallaf, yaitu makhluk yang bertanggung jawab secara agama.

Dalam dimensi epistemologis, akal dipahami sebagai fasilitas rasional yang memungkinkan manusia melakukan inferensi, deduksi, induksi, dan sintesis terhadap data pengalaman dan wahyu. Filsuf Muslim seperti al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd telah mengembangkan model teori pengetahuan yang menempatkan akal dalam hierarki ontologis dan operasional yang kompleks. Al-Farabi, misalnya, menginterpretasikan akal dalam kerangka teori emanasi dan menyatakan bahwa akal manusia terhubung dengan akal aktif (al-‘aql al-fa‘‘āl) yang merupakan entitas kosmis yang menerangi jiwa manusia untuk memperoleh ilmu[1944]. Teori ini menunjukkan pandangan bahwa akal bukan hanya organ mental, tetapi juga entitas metafisik yang menjadi jembatan antara dunia material dan dunia ilahi. Sementara itu, Ibnu Sina membedakan empat tingkatan akal: akal potensial (al-‘aql bi al-quwwah), akal dalam tindakan (al-‘aql bi al-fi‘l), akal yang diperoleh (al-‘aql al-mustafād), dan akal aktif[1945]. Tahapan-tahapan ini menunjukkan proses aktualisasi akal dari kapasitas laten menuju realisasi pengetahuan yang universal dan permanen.

Dalam konteks kontemporer, kajian akal semakin kompleks dengan munculnya neurosains kognitif, psikologi evolusioner, dan filsafat pikiran. Beberapa ilmuwan Barat, seperti Antonio Damasio dan Daniel Kahneman, menunjukkan bahwa proses berpikir rasional

tidak berdiri terpisah dari emosi dan konteks neurobiologis[1946]. Temuan ini, secara tak langsung, menguatkan pandangan Islam yang sejak awal menolak dikotomi kartesian antara pikiran dan tubuh. Dalam pandangan Islam, akal selalu berada dalam relasi dialektis dengan hati (qalb), yang merupakan pusat spiritual, moral, dan intuisi[1947]. Keduanya akal dan hati harus bekerja secara sinergis; akal menyaring data, sedangkan hati memberikan arah moral dan spiritual. Ketidakseimbangan antara keduanya, seperti terlalu rasional tanpa hati atau terlalu emosional tanpa akal, dapat mengarah pada penyimpangan epistemik dan etis[1948].

Hakikat akal dalam Islam adalah multidimensi: ia merupakan alat kendali moral, instrumen logis untuk memahami kebenaran, dan medium transendensi spiritual. Akal bukanlah entitas autarkis yang menghasilkan kebenaran secara soliter, tetapi juga tidak bisa diabaikan dalam memahami ajaran agama. Ia harus beroperasi dalam kerangka tata nilai yang ditetapkan oleh wahyu, namun tetap diberi ruang untuk menjelajahi rahasia alam, eksistensi, dan Tuhan. Dalam konteks pendidikan tinggi dan penelitian ilmiah, akal menjadi pilar utama yang harus dikembangkan secara integratif tidak hanya dalam konteks logika dan sains, tetapi juga dalam etika, estetika, dan pemahaman metafisis. Menurut Ibnu Khaldun, “Ilmu pengetahuan dimulai dengan pengamatan, dilanjutkan dengan pemikiran rasional, dan berakhir dengan keyakinan yang diliputi makrifat.”[1949] Pernyataan ini menegaskan bahwa akal adalah langkah awal, tetapi bukan akhir dari perjalanan menuju kebenaran.

Pemahaman tentang akal yang holistik tidak hanya menjadi kebutuhan intelektual, tetapi juga kebutuhan eksistensial bagi umat manusia di era modern yang penuh dengan tantangan disinformasi, fragmentasi makna, dan krisis nilai. Memulihkan otoritas akal dalam kerangka Islam yang seimbang antara wahyu dan rasionalitas, antara logika dan hati adalah tugas mendesak bagi para pemikir Muslim kontemporer. Akal yang sejati, sebagaimana diingatkan oleh al-Ghazali, bukan yang hanya menghitung keuntungan duniawi, tetapi yang mampu "menimbang-nimbang akhirat dan memilih yang kekal atas yang fana."[1950] Dalam hal ini, akal bukan sekadar fungsi kognitif, tetapi menjadi cermin dari fitrah manusia yang bermaksud mengenal Tuhan, memahami alam, dan menjalani kehidupan dengan hikmah.

Akal sebagai instrumen pengetahuan

Dalam arsitektur epistemologi Islam, akal (al-ʻaql) menempati posisi yang sentral dan tak tergantikan, bukan semata sebagai organ biologis, melainkan sebagai fakultas ilahiah yang dianugerahkan kepada manusia untuk mengenal, memahami, dan akhirnya mengabdi kepada Penciptanya. Ia beroperasi sebagai instrumen primer yang menjembatani subjek yang mengetahui (al-ʻālim) dengan objek yang diketahui (al-maʻlūm), baik yang bersifat empiris, metafisis, maupun teologis. Fungsi akal dalam tradisi pemikiran Islam bersifat integral dan komplementer terhadap wahyu (al-waḥy), membentuk suatu dialektika yang dinamis antara penalaran deduktif yang bersumber dari teks suci dan induktif yang bersumber

dari observasi alam. Konfigurasi epistemik ini meniscayakan bahwa alam semesta, sebagai ayat-ayat kauniyyah (kosmologis), harus dibaca dan ditafsirkan melalui akal, sementara wahyu, sebagai ayat-ān tanziliyyah (revelasional), memberikan kerangka ontologis dan axiologis agar penalaran tersebut tidak tersesat dalam relativisme[1951]. Akal berfungsi sebagai alat verifikasi internal yang mengonfirmasi kebenaran wahyu dan sekaligus sebagai alat eksplorasi eksternal yang menggali hikmah yang tersebar di penjuru alam.

Konsepsi akal sebagai mercusuar yang menerangi jalan menuju ilmu (‘ilm) telah dieksplorasi secara mendalam oleh para filsuf dan teolog Muslim klasik. Al-Kindi, yang kerap dijuluki Faylasūf al-‘Arab (Filsuf Arab), menegaskan bahwa pengetahuan sejati hanya dapat diperoleh melalui penyelidikan rasional yang ketat, sambil tetap berpegang pada kebenaran wahyu[1952]. Sementara itu, dalam magnum opus-nya, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Imam Al-Ghazali melakukan dekonstruksi yang kritis terhadap kemampuan akal murni, namun justru dalam karya inilah ia mengukuhkan peran akal yang telah tersucikan (al-‘aql al-mustanīr) sebagai prasyarat untuk memahami hakikat ilahiah dan mencapai pengetahuan yang otentik (yaqīn)[1953]. Pemikiran ini menemukan bentuknya yang paling sistematis dalam karya Ibn Rushd (Averroes), Faṣl al-Maqāl, yang dengan gigih membela otoritas akal dan menegaskan bahwa tidak ada kontradiksi yang sesungguhnya antara kebenaran filsafat (yang diperoleh melalui demonstrasi rasional atau burhān) dan kebenaran agama (yang disampaikan melalui simbol-simbol retoris dalam syariat)[1954].

Bagi Ibn Rushd, akal adalah alat untuk melakukan ta'wīl (interpretasi hermeneutis) terhadap teks-teks suci yang zhannī (ambigu), sehingga makna terdalamnya dapat dipahami oleh kaum intelektual.

Lebih dari sekadar alat berpikir yang pasif, akal dalam perspektif Islam adalah sebuah kekuatan dinamis yang aktif menalar, menganalisis, membandingkan, dan menyimpulkan. Proses epistemik ini melibatkan serangkaian operasi intelektual, mulai dari persepsi indrawi (ḥiss), pembentukan konsep (taṣawwur), hingga penalaran logis (istidlāl) yang menghasilkan pengetahuan proposisional (taṣdīq)[1955]. Melalui aktivitasnya ini, akal tidak hanya memecahkan masalah-masalah duniawi yang praktis tetapi juga menjangkau pertanyaan-pertanyaan esensial tentang eksistensi, moralitas, dan tujuan akhir kehidupan. Kapasitas inilah yang membedakan manusia secara ontologis dari makhluk lainnya dan sekaligus memberinya tanggung jawab moral (taklīf) untuk menggunakan anugerah tersebut secara optimal. Al-Qur'an sendiri, dalam ratusan ayatnya, secara eksplisit menyeru manusia untuk menggunakan akalnya (ta'qilūn), memikirkannya (yatafakkarūn), dan merenungkannya (yaddabbarūn), yang menunjukkan bahwa aktivitas intelektual adalah bagian integral dari ibadah[1956].

Otonomi akal dalam Islam bukanlah otonomi yang absolut dan terlepas dari bimbingan transenden. Ia beroperasi dalam suatu paradigma teosentris, di mana wahyu berfungsi sebagai pemandu sekaligus korektor terhadap potensi bias dan keterbatasan penalaran manusia yang bersifat finitude. Wahyu memberikan

postulat-postulat dasar yang tidak bisa dicapai oleh akal sendiri, seperti konsep tentang kehidupan setelah kematian, surga, dan neraka, sehingga melengkapi dan menyempurnakan cakrawala pengetahuan manusia[1957]. Sinergi antara akal dan wahyu inilah yang melahirkan epistemologi yang holistik, di mana sains, filsafat, dan agama tidak berjalan di jalur yang saling bertentangan, tetapi saling menguatkan. Akal yang teriluminasi oleh wahyu (al-ʻaql al-mustanīr bi al-waḥy) menjadi instrumen yang paling ampuh untuk menggali kebenaran, baik yang bersifat empiris melalui metode ilmiah maupun yang bersifat spiritual melalui kontemplasi, sehingga memungkinkan manusia untuk merumuskan pengetahuan yang komprehensif dan mengembangkan hikmah sebagai puncak dari segala pemahaman[1958].

Akal dalam perspektif wahyu dan rasio

Dalam wacana epistemologi Islam, dialog antara akal (al-ʻaql) dan wahyu (al-wahy) telah melahirkan suatu tradisi intelektual yang kaya dan kompleks. Paradigma Islam menawarkan suatu kerangka ontologis yang unik, di mana akal diposisikan bukan sebagai rival bagi wahyu, melainkan sebagai anugerah ilahiah (min ʻatāʼ Allah) yang berfungsi ganda: sebagai alat untuk mempersepsikan dan menalar realitas empirik (kawniyyāt) sekaligus sebagai organ untuk menerima, menginternalisasi, dan mengaktualisasikan realitas transenden (wahyiyyāt)[1959]. Akal dalam perspektif Islam adalah fasilitas kognitif yang telah "di-illuminate" atau diterangi oleh cahaya fitrah, yang memampukannya untuk mengenali kebenaran

wahyu dan mengonfirmasi nilainya, sehingga menciptakan hubungan yang bersifat simbiosis-mutualistik, bukan dikotomis-antagonistik[1960].

Al-Qur'an sendiri, sebagai sumber wahyu primer, secara konsisten memanggil manusia untuk mengerahkan kapasitas intelektual mereka. Seruan-seruan seperti "afalā ta'qilūn" (apakah kalian tidak menggunakan akal?), "afalā tatafakkarūn" (apakah kalian tidak berpikir?), dan "liqawmin yatafakkarūn" (bagi kaum yang berpikir) bukan sekadar retorika, melainkan suatu imperatif epistemik yang meniscayakan aktivitas rasional sebagai bagian integral dari keimanan[1961]. Wahyu pertama, Iqra' (Bacalah!), dalam Surah al-'Alaq (96: 1-5), telah menetapkan fondasi bagi proyek peradaban ilmu pengetahuan, di mana membaca sebagai metafora dari observasi, penalaran, dan pembelajaran tidak dapat dipisahkan dari sumber transendennya, "bi-smi Rabbika" (dengan nama Tuhanmu)[1962]. Ayat ini dengan tegas menolak pemisahan antara scientia (pengetahuan empiris-rasional) dan sapientia (kebijaksanaan ilahiah), dan justru menempatkan keduanya dalam satu kesatuan yang koheren.

Puncak dari keselarasan ini termanifestasi dalam konsep "burhān" (demonstrasi atau bukti yang meyakinkan). Para teolog dan filsuf Muslim klasik, seperti Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Ibnu Rushd, meski berbeda dalam penekanan, sepakat bahwa kebenaran yang dihasilkan oleh akal yang sehat (al-'aql al-salīm) tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran wahyu yang otentik (al-naql al-ṣaḥīḥ)[1963]. Jika terdapat pertentangan yang tampak (ta'āruḍ ẓāhirī), maka hal itu menandakan kebutuhan akan hermeneutika yang lebih

mendalam, baik melalui takwīl (interpretasi metaforis) terhadap teks wahyu maupun melalui koreksi terhadap premis-premis rasional yang mungkin keliru[1964]. Dalam kitabnya, Faṣl al-Maqāl, Ibnu Rushd dengan lugas menyatakan bahwa "filsafat tidak lain adalah teman sekutu (ṣadīqah) dan saudara sesusuan (mu'allimah) bagi syariat" yang bertugas untuk menghasilkan burhān atas kebenaran wahyu[1965].

Pendekatan Islam terhadap hubungan wahyu dan akal bersifat integral-holistik. Wahyu memberikan prinsip-prinsip universal dan bingkai moral-etis (the framework of meaning) yang menjadi kompas bagi segala aktivitas rasional, sementara akal berperan sebagai instrumen dinamis untuk memahami, menafsirkan, dan menerapkan wahyu dalam konteks ruang dan waktu yang selalu berubah. Akal tanpa bimbingan wahyu dapat tersesat dalam labirin relativisme atau reduksionisme materialistik, sedangkan wahyu tanpa pemahaman rasional yang mendalam dapat terperangkap dalam literalisme dan skripturalisme yang jumud[1966]. Sintesis kreatif keduanya melahirkan suatu epistemologi yang seimbang, yang di satu sisi menghargai otonomi rasio dalam wilayahnya (mundus intelligibilis) dan di sisi lain mengakui otoritas wahyu sebagai sumber pengetahuan tertinggi tentang yang transenden (mundus divinus)[1967]. Akal dalam perspektif Islam adalah mitra dialogis bagi wahyu, yang memungkinkan manusia menjalankan mandat kekhalifahannya di muka bumi dengan penuh hikmah dan ilmu.

Fungsi Epistemologis Akal

Akal sebagai alat memahami realitas

Dalam bingkai filsafat ilmu dan epistemologi Islam, akal (yang dalam terminologi Arab sering disebut al-'aql) menempati posisi sentral sebagai instrumen kognitif yang fundamental dalam proses pemahaman terhadap realitas baik realitas fisik maupun metafisik. Fungsi epistemologis akal tidak sekadar terbatas pada kemampuan manusia untuk menganalisis data sensorik atau menyelesaikan silogisme logis, melainkan meluas hingga menjadi sarana untuk menangkap tatanan kosmis, mengungkap keteraturan alam, dan menafsirkan tanda-tanda keesaan Allah (ayat-ayat kauniyyah) yang tersebar di langit dan di bumi. Dalam perspektif psikologi Islam, akal bukan hanya dimensi intelektual semata, tetapi juga berfungsi sebagai nur ilahi cahaya yang ditiupkan Allah ke dalam jiwa manusia guna memungkinkan pengenalan terhadap diri sendiri, alam, dan Sang Pencipta[1968]. Dengan kata lain, akal merupakan organ epistemik yang memungkinkan terjadinya dialog antara eksistensi manusia dan realitas yang melingkupinya, baik yang empiris maupun transenden.

Realitas, dalam pandangan epistemologis Islam, tidak bersifat opak atau acak; melainkan sarat dengan makna, tujuan, dan kesatuan hukum yang mencerminkan kesatuan pencipta (tawhid al-rububiyyah). Akal, ditugaskan untuk "membaca" realitas tersebut sebagai bentuk tafakkur renungan mendalam yang bukan hanya rasional, tetapi juga spiritual. Proses ini diilhami oleh seruan Al-Qur'an yang berulang kali mengajak manusia untuk merenungkan

ciptaan langit dan bumi, perputaran malam dan siang, struktur tubuh manusia, serta keteraturan alam semesta sebagai manifestasi dari hikmah dan kekuasaan Ilahi[1969]. Dalam konteks ini, akal berfungsi sebagai detektor makna alat untuk menangkap korespondensi antara fenomena dunia dan hukum-hukum ilahiah yang mendasarinya. Ibn Sina, dalam karyanya al-Shifa, menegaskan bahwa akal aktif (al-'aql al-fa'al) merupakan kapasitas psikologis yang memungkinkan jiwa manusia untuk mengabstraksi bentuk-bentuk universal dari realitas inderawi, sehingga tercapai pengetahuan yang tidak hanya empiris, tetapi juga rasional dan objektif[1970]. Penekanan Ibn Sina terhadap hierarki akal menunjukkan bahwa proses pengenalan tidak dimulai dari tabula rasa, melainkan dari potensi jiwa yang diaktualkan melalui interaksi dengan dunia dan bimbingan ilahiah.

Dalam dimensi psikologis, akal juga berperan sebagai pengatur dan pengendali dorongan nafsu (nafs) dan hawa badan (syahwat). Al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, memandang akal sebagai wazir al-nafs menteri jiwa yang bertugas menyeimbangkan antara dimensi material dan spiritual dalam eksistensi manusia. Ia menyatakan bahwa ketika akal dikembangkan secara benar, ia mampu menyadarkan manusia akan hakikat dirinya sebagai makhluk yang berkehendak, bertanggung jawab, dan terikat dengan tujuan moral-religius[1971]. Dalam hal ini, akal bukan hanya alat untuk memahami dunia luar, tetapi juga instrumen sentral untuk memahami dimensi dalam jiwa (nafs), hati (qalb), dan ruh (ruh). Akal yang terasah dengan baik mampu membedakan antara yang hak dan yang batil, antara yang sesuai dengan fitrah dan yang menyimpang darinya.

Pengetahuan yang diperoleh melalui akal, terutama ketika dipadukan dengan wahyu, menjadi jembatan menuju ma'rifah pengenalan hakiki terhadap Tuhan, manusia, dan alam semesta.

Pada tataran ilmu pengetahuan modern, fungsi akal sebagai alat penalaran empiris dan rasional telah terbukti dalam pengembangan sains dan teknologi. Dari sudut pandang epistemologi Islam, sains modern sering kali terperangkap dalam paradigma positivisme ilmiah yang membatasi realitas hanya pada yang dapat diamati dan diukur. Hal ini, menurut Seyyed Hossein Nasr, mengakibatkan de-sakralisasi pengetahuan di mana alam dipahami sebagai mesin mati, bukan sebagai tanda-tanda hidup dari kehadiran Ilahi[1972]. Nasr mengajukan kembali pentingnya akal dalam bingkai intellectus atau nous, yang melebihi akal instrumental modern, dan menekankan perlunya integrasi antara akal, hati, dan wahyu dalam proses pencarian kebenaran. Dalam pandangan ini, sains yang sejati tidak hanya menjelaskan bagaimana (how), tetapi juga menjawab mengapa (why) pertanyaan yang hanya dapat dijawab melalui akal yang dipadukan dengan dimensi kontemplatif dan spiritual[1973].

Dalam konteks psikologi Islam kontemporer, akal juga dimaknai sebagai dasar dari kompetensi kognitif, emosional, dan moral. Penelitian Said Nursi, khususnya dalam Risalah al-Nur, menunjukkan bahwa akal memiliki dimensi dialogis: ia berdialog dengan alam, dengan hati, dan dengan teks-teks suci. Nursi berargumen bahwa akal yang tidak dibimbing oleh hati dan iman akan mengalami kebutaan spiritual, sedangkan hati yang tidak disertai oleh akal akan terjatuh dalam fanatisme dan irasionalitas. Integrasi akal dan hati menjadi kunci utama dalam pembentukan kepribadian yang

seimbang (insan kamil) manusia yang sempurna secara intelektual, emosional, dan spiritual[1974]. Pendidikan Islam idealnya harus bertujuan membina akal dalam arti ini: sebagai alat untuk memahami realitas secara holistik, bukan hanya untuk keperluan utilitarian, tetapi sebagai bentuk ibadah dan pengabdian kepada Sang Pencipta.

Fungsi epistemologis akal dalam psikologi Islam tidak bisa dilepaskan dari dimensi teologis, ontologis, dan etis. Akal bukan hanya alat untuk menguasai alam, tetapi lebih mendasar lagi, sebagai instrumen untuk mengenali Tuhan melalui tanda-tanda-Nya. Ia adalah jembatan antara yang terbatas dan tak terbatas, antara materi dan makna, antara kehidupan duniawi dan kehidupan ukhrawi. Dalam pandangan ini, akal yang sejati bukanlah akal yang menolak kegaiban, tetapi akal yang mampu mengakui batas-batasnya dan merindukan petunjuk Ilahi. Sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad : "Tafakkarū fī khalq Allāh, walā tafakkarū fī dhāt Allāh" ("Renungkanlah ciptaan Allah, tetapi janganlah merenungkan zat Allah")[1975]. Ajaran ini menegaskan bahwa akal memiliki kapasitas untuk mengeksplorasi realitas ciptaan, tetapi harus tunduk pada misteri Ilahi yang tidak dapat sepenuhnya ditangkap oleh rasio manusia.

Akal sebagai sarana memahami wahyu

Dalam arsitektur epistemologi Islam, kedudukan akal ('aql) tidaklah bersifat instrumental-sederhana, melainkan menempati posisi sentral yang bersifat dialektis dengan wahyu (wahy). Wahyu, sebagai teks yang tetap (al-nass al-thābit), menuntut sebuah pikiran

yang dinamis (al-‘aql al-mutaharrik) untuk mengungkap lapisan-lapisan makna dan signifikansi praktisnya yang tak terbatas. Fungsi akal melampaui sekadar peran pasif sebagai penerima; ia menjadi sarana hermeneutik yang aktif dan kritis, sebuah prasyarat epistemik untuk mentransformasikan wahyu yang transenden menjadi pedoman yang imanen dalam realitas kehidupan manusia yang terus berubah. Proses ini bukanlah upaya merasionalisasi yang sakral, melainkan sebuah upaya sungguh-sungguh untuk memahami kehendak Ilahi (irādah Ilāhiyyah) melalui kapasitas kognitif yang dianugerahkan Tuhan sendiri kepada manusia[1976].

Dialektika antara teks wahyu yang abadi dan konteks historis yang temporal melahirkan disiplin ilmu tafsir (exegesis) dan usul al-fiqh (legal theory), yang keduanya bersandar pada operasi rasional yang ketat. Konsep-konsep seperti qiyās (analogical reasoning), istihsān (juristic preference), dan maqāsid al-sharī'ah (higher objectives of Islamic law) merupakan manifestasi paling canggih dari pemberdayaan akal dalam memahami dan menerapkan wahyu[1977]. Melalui instrumen-instrumen ini, akal tidak hanya menangkap makna literal (zāhir) teks, tetapi juga merenungkan ‘spirit’ atau tujuan utamanya, sehingga hukum Islam dapat tetap relevan dan elastis dalam menghadapi tantangan baru yang tidak secara eksplisit dibahas dalam sumber primer[1978]. Al-Qur’an sendiri, dalam berbagai ayatnya, secara repetitif mengajak manusia untuk menggunakan akalnya (ta‘qilūn), merenungkan (yatafakkarūn), dan mempelajari tanda-tanda kebesaran Tuhan, baik yang tersirat di alam semesta (āfāq) maupun dalam diri manusia (anfus)[1979]. Seruan-seruan ini

menegaskan bahwa wahyu ditujukan kepada entitas rasional dan dengan demikian harus diakses melalui kerangka rasional.

Hubungan antara akal dan wahyu dalam Islam bukanlah hubungan yang setara dan independen, melainkan hubungan yang hierarkis dan simbiosis. Akal beroperasi dalam koridor yang digariskan oleh wahyu. Wahyu memberikan parameter kebenaran ontologis dan metafisik yang tetap, sementara akal bergerak di dalamnya untuk melakukan deduksi, elaborasi, dan aplikasi. Paradigma ini mencegah akal dari jatuh ke dalam relativisme liar sekaligus menghindarkan pemahaman keagamaan dari skripturalisme yang kaku dan tidak kontekstual. Sebagaimana dirumuskan secara elegan oleh para teolog, "Akal membutuhkan bimbingan wahyu, dan wahyu membutuhkan penjelasan akal"[1980]. Ketegangan kreatif antara keduanya adalah motor penggerak utama perkembangan peradaban pemikiran Islam klasik. Memfungsikan akal sebagai sarana memahami wahyu adalah sebuah imperatif teologis. Ia adalah anugerah Ilahi yang memungkinkan manusia, sebagai khalīfah di muka bumi, untuk memahami petunjuk Penciptanya secara komprehensif dan mengimplementasikannya dalam membangun tatanan kehidupan yang berkeadilan dan bermartabat. Tanpa intervensi akal yang sehat dan terdidik, wahyu berisiko menjadi monumen mati yang dikeramatkan tetapi tidak hidup membimbing peradaban. Sebaliknya, akal yang bekerja tanpa bimbingan wahyu bagai kapal tanpa kemudi, berlayar tanpa tujuan yang jelas di samudra relativitas. Sinergi harmonis antara keduanya

merupakan ciri khas dari pemikiran Islam yang otentik dan berkelanjutan.

Akal sebagai dasar tanggung jawab moral

Dalam kajian psikologi Islam, akal (aql) tidak sekadar dipandang sebagai fungsi kognitif rasional yang memungkinkan manusia berpikir logis, melainkan sebagai entitas ontologis dan eksistensial yang menjadi pembeda utama antara manusia dan makhluk lainnya. Akal merupakan anugerah ilahi yang menjadi landasan utama dalam pembentukan kesadaran moral, pengambilan keputusan etis, dan penanggungjawaban di hadapan Tuhan dan masyarakat. Dalam struktur psikologis Islam, akal bukan hanya berfungsi sebagai alat penalaran, tetapi juga sebagai medium spiritual yang menghubungkan dimensi lahiriah dan batiniah kehidupan manusia. Keberadaan akal memungkinkan manusia untuk menangkap realitas moral secara intuitif sekaligus analitik, menjadikannya sebagai sentrum yang vital dalam membangun kesadaran etis dan hukum internal (conscience) yang berfungsi sebagai penuntun perilaku[1981].

Secara teoritis, akal dalam tradisi intelektual Islam terutama sebagaimana dielaborasi oleh para mutakallimun, falsafah Islam, dan sufi dipahami dalam kerangka fitrah, atau potensi dasar penciptaan manusia. Fitrah ini mencakup kapasitas akal untuk mengenali kebenaran, termasuk nilai-nilai kebaikan dan keadilan yang bersifat universal. Al-Ghazali, dalam karyanya Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, menegaskan bahwa akal merupakan "pemimpin" (imām) bagi keseluruhan jiwa; bila akal berjalan lurus, maka semua anggota jiwa

akan mengikutinya, namun bila akal sesat, maka kerusakan akan menyebar ke seluruh dimensi psikologis manusia[1982]. Pernyataan ini menunjukkan bahwa tanggung jawab moral tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga struktural dalam tatanan psikis manusia. Tanggung jawab moral tumbuh dari pemahaman yang utuh terhadap peran akal sebagai penguasa batin (nafs) yang mampu membedakan antara hawa nafsu dan kehendak ilahi[1983].

Dalam konteks neurosains dan psikologi kognitif kontemporer, fungsi akal sebagai dasar moralitas juga diperkuat oleh temuan bahwa proses moral reasoning melibatkan aktivitas korteks prefrontal, wilayah otak yang bertanggung jawab atas pengambilan keputusan, kontrol impuls, dan penilaian konsekuensi jangka panjang[1984]. Meskipun perspektif sains barat cenderung reduksionis yakni mengaitkan moralitas semata-mata dengan struktur neurologis psikologi Islam menawarkan integrasi yang lebih holistik. Akal dalam pandangan ini bukan hanya organ neurobiologis, tetapi juga dimensi ruhani yang dapat dikembangkan melalui ibadah, refleksi, dan latihan moral (riyadah). Pengembangan akal tidak hanya dilakukan melalui pendidikan formal, tetapi juga melalui tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), suatu proses yang menempatkan akal dalam harmoni dengan hati (qalb) dan wahyu[1985].

Dari sudut pandang teologis, tanggung jawab moral baru dapat dibebankan kepada manusia setelah akalnya sempurna (baligh). Konsep ini ditegaskan dalam banyak ayat Al-Qur'an dan hadis yang menyatakan bahwa tidak ada beban (taklīf) bagi orang yang tidak memiliki akal atau belum mencapai usia akil balig. Sebagai contoh,

Surah Al-Isra' ayat 36 menegaskan: "Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui (dengan akal dan ilmu). Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati, semuanya akan diminta pertanggungjawaban." Ayat ini menunjukkan bahwa akal merupakan instrumen utama dalam proses perolehan pengetahuan dan, menjadi dasar penuntutan moral[1986]. Dalam konteks ini, akal adalah syarat nubuwwah (kenabian) dan taklīf (kewajiban hukum), sebagaimana ditegaskan dalam hadis bahwa "tidak ada dosa bagi anak kecil hingga ia bermimpi (baligh) dan tidak ada dosa bagi orang gila hingga ia sadar"[1987].

Lebih jauh lagi, dalam teori psikologi Islam kontemporer, seperti yang dikembangkan oleh para pakar seperti Malik Badri dan Mohammad H. Kamali, akal diposisikan sebagai mediasi antara wahyu (naql) dan nalar (aql). Badri menekankan bahwa psikologi Islam tidak menolak ilmu modern, tetapi menawarkan kerangka yang lebih dalam untuk memahami manusia sebagai khalifah di muka bumi yang memiliki kapasitas unik untuk memilih, menilai, dan bertanggung jawab[1988]. Tanggung jawab moral, dalam pandangan ini, bukan hanya produk sosial atau budaya, melainkan dimensi eksistensial yang melekat pada fitrah manusia, yang digerakkan oleh akal yang terhubung dengan alam ilahi. Ketika akal dibiarkan tumbuh tanpa disiplin spiritual, maka ia dapat berubah menjadi akal yang korup seperti yang digambarkan dalam Al-Qur'an tentang orang-orang yang "memiliki hati tetapi tidak menggunakan untuk memahami" (QS al-A'raf: 179)[1989].

Tanggung jawab moral dalam perspektif psikologi Islam adalah produk dari interaksi dinamis antara akal, wahyu, dan hati. Akal berfungsi sebagai alat evaluasi etis, wahyu sebagai sumber nilai tertinggi, dan hati sebagai resonator spiritual yang memberikan ketenangan dan kepercayaan terhadap keputusan moral. Tanpa akal, manusia tidak dapat memahami wahyu secara mendalam, dan tanpa wahyu, akal berisiko terjebak dalam relativisme. Integrasi ketiganya membentuk moral agency yang kokoh suatu agensi moral yang tidak hanya responsif terhadap norma sosial, tetapi juga sadar atas dimensi transendental dari setiap tindakan. Dalam konteks ini, akal bukan hanya alat, tetapi juga beban dan anugerah: beban karena harus dipertanggungjawabkan, dan anugerah karena memberi manusia martabat dan kebebasan memilih di antara kebaikan dan keburukan[1990].

Dalam psikologi Islam, akal merupakan pilar utama dalam pembentukan tanggung jawab moral. Akal memungkinkan manusia menjadi subjek moral yang sadar, bukan objek yang pasif. Ia adalah medium pengetahuan, penghakiman, dan pertanggungjawaban di hadapan Allah. Pembinaan akal dalam pendidikan Islam tidak boleh terbatas pada aspek intelektual semata, tetapi harus mencakup dimensi spiritual dan moral, sehingga menghasilkan manusia yang tidak hanya cerdas, tetapi juga bertanggung jawab secara etis dan religius. Masa depan umat, dalam banyak hal, ditentukan oleh sejauh mana akal dikembangkan dalam keseimbangan antara ilmu, iman, dan amal.

Teori Akal dalam Filsafat Islam

Hirarki akal dalam tradisi filsafat Islam

Dalam khazanah intelektual Islam, akal (‘aql) tidak dipahami sebagai entitas monolitik yang statis, melainkan sebagai suatu fakultas dinamis yang memiliki spektrum potensi dan aktualisasi yang berjenjang. Konsepsi hirarkis ini merupakan cornerstone dalam epistemologi filsafat Islam, yang berupaya memetakan lanskap kesadaran manusia dari yang paling elemental hingga yang paling sublim. Hirarki ini bukan sekadar klasifikasi deskriptif, tetapi merupakan sebuah road map ontologis yang menjelaskan perjalanan jiwa (nafs) dari keadaan potensial menuju aktualisasi tertingginya dalam penyatuan dengan Prinsip Ilahi. Pemikiran mengenai gradasi akal ini berakar dari synthesis genius antara wahyu Aristotelian-Neo-Platonik dengan kosmologi dan teologi Islam, yang kemudian dikembangkan secara elaboratif oleh para failasuf besar seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd[1991].

Tingkat paling fundamental dalam hirarki ini sering dirujuk sebagai al-‘aql al-hayulani (akal material atau akal potensial). Pada tataran ini, akal dipandang sebagai facultas yang murni berupa potensi (quwwah) untuk menerima bentuk-bentuk inteligibel (al-suwar al-‘aqliyyah), ibarat sebuah tablet yang belum tertulis (tabula rasa) atau sepotong lilin yang siap dibentuk[1992]. Ini adalah kapasitas dasar yang dimiliki setiap manusia sehat untuk mengetahui, namun ia masih berada dalam keadaan laten, menunggu untuk diaktualkan melalui engagement dengan dunia indrawi dan proses pembelajaran. Al-Farabi, dalam magnum opus-nya Risalah fi al-‘Aql,

menempatkan akal potensial sebagai fondasi dari seluruh bangunan epistemologis manusia, yang tanpanya, penalaran abstrak mustahil terwujud[1993].

Interaksi antara akal potensial ini dengan dunia fenomenal melalui indra melahirkan tingkatan selanjutnya, yaitu al-'aql bi al-malakah (akal aktual/akal habitual). Pada tahap ini, prinsip-prinsip dasar pemikiran seperti hukum identitas, non-kontradiksi, dan silogisme telah dikuasai dan menjadi sebuah disposisi atau 'kebiasaan' (malakah) bagi jiwa[1994]. Individu telah mampu mengelola data-data indrawi, membentuk konsep-konsep universal (kulliyyat), dan melakukan penalaran demonstratif (burhan). Ibn Sina menganalogikannya dengan seorang penulis yang telah mempelajari alfabet dan tata bahasa; ia telah memiliki kemampuan (malakah) untuk menulis, tetapi masih perlu mengaktifkannya untuk menghasilkan karya tertentu[1995]. Akal dalam tingkat ini adalah akal seorang ilmuwan yang terampil dalam metode keilmuannya.

Transendensi lebih lanjut terjadi ketika akal tidak hanya berpikir tentang inteligibilia tetapi juga menyadari dirinya sendiri sebagai subjek yang berpikir. Tingkatan ini dikenal sebagai al-'aql al-mustafad (akal perolehan/akal aktual). Di sini, akal telah sepenuhnya teraktualisasi dan menjadi intelectus in actu, mampu memikirkan bentuk-bentuk murni dan abstrak tanpa bergantung lagi pada data indrawi[1996]. Menurut para failasuf, pada tahap inilah akal manusia membuat kontak (ittisal) dengan Akal Aktif (al-'Aql al-Fa''al), yang merupakan emanasi kesepuluh dalam skema kosmologis mereka sebuah entitas supra-individual yang

memancarkan bentuk-bentuk inteligibel ke dalam jiwa manusia[1997]. Proses ini diserupakan dengan penerangan iluminatif, di mana Akal Aktif berperan sebagai ‘ cahaya’ yang menerangi objek-objek pengetahuan bagi akal manusia, sehingga ia dapat mempersepsinya secara jelas dan gamblang[1998].

Puncak dari hirarki ini adalah penyatuan epistemik dengan Akal Aktif itu sendiri, sebuah keadaan yang dalam terminologi Ibn Sina mendekati konsep kenabian (nubuwwah), dan dalam tradisi illuminasionis (isyraqi) Suhrawardi disebut sebagai pencapaian ‘Pengetahuan Presensial’ (al-‘ilm al-huduri)[1999]. Pada tataran tertinggi ini, batas antara subjek yang mengetahui (al-‘aqil), objek pengetahuan (al-ma‘qul), dan akal itu sendiri (‘aql) menjadi kabur; yang ada hanyalah penyatuan dan pencerapan langsung terhadap kebenaran ilahiah. Dalam perspektif ini, filsafat menjadi tidak sekadar aktivitas diskursif, tetapi merupakan sebuah jalan spiritual (suluk) untuk mendekatkan diri kepada Sang Sumber segala Akal[2000]. Hirarki akal dalam filsafat Islam pada akhirnya adalah narasi grand tentang tujuan penciptaan manusia: untuk mengetahui, melalui instrument akalnya yang terus teraktualisasi, sehingga mencapai ma‘rifatullah sebagai puncak kesempurnaan eksistensialnya[2001].

Akal potensial dan akal aktual

Dalam konteks epistemologi Islam, khususnya dalam aliran filsafat peripatetik yang digagas oleh para filosof besar seperti al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna), dan kemudian dikembangkan oleh para muta’akkhirūn seperti al-Suhrawardī dan Mulla Shadrā, konsep akal

potensial (al-‘aql al-hayulānī) dan akal aktual (al-‘aql al-fa‘‘āl) menempati posisi sentral dalam memahami dinamika kognisi manusia. Kedua entitas ini bukan sekadar kategori filsafat klasik yang bersifat teoretis, tetapi merupakan struktur ontologis yang mencerminkan proses evolusioner dari potensi menjadi aktualitas, dari kegelapan non-kognisi menuju cahaya ilmu dan hikmah. Proses transformasi dari akal potensial menjadi akal aktual tidak hanya menandakan kematangan intelektual, melainkan juga mencerminkan perjalanan spiritual (sulūk) yang mendalam, di mana subjek pengetahuan tidak hanya menangkap objek-objek realitas tetapi juga menyatukan dirinya dengan realitas transenden melalui ilmu yang tidak diperoleh melalui panca indera semata[2002].

Akal potensial, dalam terminologi Aristotelian yang diadopsi dan dikontekstualisasi oleh para filosof Islam, merujuk pada kapasitas dasar manusia untuk menerima bentuk-bentuk intelligibel (al-suwar al-ma‘qūlah). Ia ibarat papan tulis kosong yang siap ditulisi oleh bentuk-bentuk universal yang berasal dari realitas eksternal dan abstraksi mental. Dalam keadaan ini, akal belum memiliki pengetahuan aktual; ia hanya memiliki kemampuan (quwwah) untuk mengetahui. Sebagaimana digambarkan oleh Ibn Sīnā dalam al-Shifā’, akal potensial adalah entitas yang masih dalam keadaan raw, terpenjara di antara kemungkinan, yang membutuhkan aktualisasi dari agen eksternal dalam kosmologi metafisik Islam yaitu akal fa‘‘āl (aktualizing intellect), yang dipandang sebagai entitas ilahi yang membantu jiwa manusia dalam melahirkan pengetahuan universal dari data empirik[2003]. Tanpa intervensi akal

fa‘‘āl, manusia tidak akan mampu mengabstraksi bentuk dari materi, sehingga pengetahuan ilmiah dan filosofis tidak mungkin terwujud[2004].

Proses aktualisasi ini tidak bersifat mekanistik. Ia melibatkan partisipasi aktif subjek, yang harus melalui disiplin intelektual dan moral. Dalam pandangan al-Ghazālī, meski akal potensial dimiliki oleh semua manusia secara universal, aktualisasinya bergantung pada latihan, pendidikan, dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs). Ia menegaskan dalam Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn bahwa “ilmu bukanlah sesuatu yang dituangkan ke dalam otak, tetapi cahaya yang Allah letakkan dalam hati bagi siapa yang Dia kehendaki”[2005]. Di sini, kita melihat sinergi antara usaha manusia dan rahmat ilahi: manusia harus berusaha membangkitkan potensinya melalui studi, refleksi, dan kontemplasi, tetapi sejauh mana ia berhasil juga bergantung pada anugerah (taufīq) dari Yang Maha Mengetahui[2006].

Akal aktual, sebagai titik puncak perkembangan intelektual, bukan hanya akal yang telah penuh dengan pengetahuan, tetapi juga akal yang berfungsi secara terus-menerus dalam aktivitas mengetahui. Dalam istilah Ibn Sīnā, ia mencapai keadaan “terbangun” (yaqẓah), di mana ia tidak lagi bergantung pada gambaran inderawi untuk berpikir, melainkan secara langsung berhubungan dengan realitas inteligibel. Pada tingkat ini, akal manusia dilaporkan berfungsi sebagaimana akal ilahi dalam skema kosmos Aristotelian-Islam: ia menjadi pengetahuan dan diketahui secara bersamaan, satu dengan bentuk-bentuk yang diketahuinya[2007]. Pencapaian akal aktual oleh individu tertentu yang

oleh Ibn Sīnā disebut sebagai orang bijak (al-hakīm) bukanlah akhir dari perjalanan, tetapi pintu gerbang menuju aktualisasi lebih tinggi, yaitu akal mustafād (akal yang menerima ilham dari atas) dan akhirnya ittisāl (penyatuan dengan akal ilahi) dalam sistem filsafat ishrāqī dan al-hikmah al-muta'āliyah Mulla Shadrā[2008].

Dalam kerangka metafisik Mulla Shadrā, konsep al-haraka al-jawhariyyah (pergerakan substansial) menambah dimensi baru pada diskusi ini. Menurutnya, realitas jiwa manusia bukanlah statis; ia berubah secara ontologis melalui perjalanan intelektual dan spiritual. Akal potensial bukan sekadar subjek pasif yang menunggu bentuk, tetapi entitas yang tumbuh dalam esensinya melalui pengalaman, refleksi, dan penyucian. Transformasi dari akal potensial ke akal aktual tidak hanya perpindahan dari ketidaktahuan ke pengetahuan, tetapi metamorfosis eksistensial di mana eksistensi jiwa itu sendiri meningkat kualitas dan intensitasnya[2009]. Pada tingkat tertinggi, akal manusia bukan hanya mengetahui Tuhan, tetapi mengalami Tuhan; pengetahuan berubah menjadi kesaksian (mushāhada), dan logika berubah menjadi mistisisme rasional[2010].

Tidak dapat dipungkiri bahwa proses ini memiliki implikasi teologis dan praktis yang dalam. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu urusan Tuhanku, dan kalian tidak diberi pengetahuan kecuali sedikit.'" (QS. al-Isrā': 85). Ayat ini, sebagaimana ditafsirkan oleh para mutakallimūn dan falsafah, menunjukkan keterbatasan akal potensial dalam menjangkau hakikat metafisis, tetapi juga membuka ruang bagi kemungkinan pengetahuan ilahi melalui

peningkatan kapasitas intelektual dan spiritual[2011]. Demikian pula, hadis qudsi menyatakan, "Aku adalah telinganya yang ia dengarkan dengannya, matanya yang ia melihat dengannya, tangannya yang ia memegang dengannya…"[2012]. Hadis ini, dalam bacaan filsafat, bisa dipahami sebagai metafora atas pencapaian akal aktual yang telah mencapai kesatuan fungsional dengan Tuhan di mana subjek pengetahuan tidak lagi terpisah dari sumber pengetahuan[2013].

Diskursus tentang akal potensial dan akal aktual dalam filsafat Islam tidak berhenti pada wilayah kognitif semata, tetapi merentang hingga ke ranah metafisik, etis, dan mistis. Ia menggambarkan visi holistik tentang manusia sebagai makhluk yang sekaligus memiliki akar di alam materi dan sayap di alam intelligibel. Proses aktualisasi akal adalah perjalanan dari nafs ammārah menuju nafs lawwāmah, dan akhirnya nafs al-mutma'innah dari keterikatan inderawi menuju kedamaian ruhani melalui penguasaan ilmu dan kebijaksanaan[2014]. Dalam dunia kontemporer yang sering kali memisahkan rasionalitas dari spiritualitas, tradisi filosofis ini menawarkan paradigma integral yang relevan bukan hanya untuk filsafat, tetapi juga pendidikan, psikologi, dan tata kelola diri secara Islam[2015].

Akal sebagai sumber pengetahuan rasional

Dalam arus pemikiran filsafat Islam, akal ('aql) tidak sekadar dipahami sebagai kapasitas kognitif manusia untuk menalar, melainkan sebagai entitas epistemologis yang memiliki otoritas ontologis dan normatif dalam mengakses kebenaran. Akal, dalam tradisi klasik hingga modern, menjadi poros utama dalam proses

pembenaran pengetahuan rasional (ma'rifa al-'aqliyya), yang melampaui keterbatasan indra dan pengalaman empiris semata. Pemahaman ini terlihat jelas dalam karya-karya para mutakallimun seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, hingga Ibn Rushd, yang secara sistematis meletakkan akal sebagai landasan epistemik yang komplementer kadang bahkan superior dibandingkan otoritas tekstual atau pengalaman sensorik[2016]. Dalam perspektif ini, akal bukan hanya alat logika, melainkan medium transendensi intelektual yang memungkinkan manusia menembus lapisan realitas yang tidak kasat mata: dari hukum kosmologis hingga struktur metaetika[2017].

Akar pemikiran ini dapat ditelusuri hingga perjumpaan intelektual antara tradisi Yunani, khususnya Aristoteles dan Neoplatonisme, dengan wahyu Islam. Al-Kindi, yang sering dijuluki "Bapak Filsafat Islam," menyatakan bahwa "tidak patut bagi seorang Muslim untuk malu menggunakan filsafat dan mengambil keunggulannya dari mana pun, karena kebenaran adalah tujuan tertinggi di mana pun kebenaran ditemukan, di situlah Islam"[2018]. Sikap inklusif ini menunjukkan bahwa, bagi para falasif Islam, rasionalitas tidak bertentangan dengan iman, melainkan justru menjadi jalan menuju penghayatan iman yang lebih mendalam[2019]. Akal, dalam kerangka ini, menjadi organ penerima ilham ilahi, tidak dalam artian wahyu langsung, tetapi sebagai nur ilahi (cahaya Tuhan) yang ditempatkan dalam jiwa manusia sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an: "Allah menerangi langit dan bumi dengan cahaya-Nya..." (QS. an-Nur: 35), yang oleh Ibn Arabi dikonseptualisasikan sebagai nur al-

’aql atau cahaya akal yang merupakan manifestasi ilahiah dalam struktur kemanusiaan[2020].

Epistemologi rasional Islam menegaskan bahwa pengetahuan dapat dicapai melalui dua jalur utama: ma’rifat al-khabariyya (pengetahuan dari informasi/naql) dan ma’rifat al-’aqliyya (pengetahuan dari akal/’aql). Ketika terjadi ketegangan antara keduanya misalnya dalam sengketa tentang sifat Tuhan atau struktur alam semesta para filosof Muslim seperti Ibn Rushd menekankan keharusan memverifikasi teks melalui akal, bukan sebaliknya. Dalam Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), ia menegaskan bahwa "Agama memanggil manusia untuk merenungkan tanda-tanda kebesaran Tuhan, dan renungan ini tidak mungkin tanpa logika dan penalaran akal; filsafat bukanlah ancaman terhadap agama, melainkan alat pemenuhan agama"[2021]. Pernyataan ini menunjukkan bahwa akal tidak digunakan untuk menentang wahyu, tetapi untuk mengungkap dimensi esoteris (batin) dari teks yang eksoteris (zahir)[2022].

Secara struktural, akal dalam filsafat Islam klasik dikategorikan ke dalam berbagai tingkat, sebagaimana diuraikan Ibn Sina dalam teori al-’aql al-fa’al (akal aktif) dan empat tahap aktualisasi akal manusia: al-’aql bi al-malaka (akal potensial), al-’aql bi al-fi’l (akal dalam tindakan), al-’aql bi al-mustafad (akal yang telah menerima), dan al-’aql al-kulli (akal universal)[2023]. Proses ini menunjukkan bahwa akal bukan entitas statis, melainkan dinamika evolusioner menuju kesatuan dengan akal kosmik suatu pencapaian yang ia sebut sebagai ittishal al-nafs bi al-’aql al-fa’al, yaitu penyatuan jiwa individu

dengan akal aktif yang memberi bentuk kepada seluruh realitas intelektual[2024]. Dalam pandangan ini, pengetahuan bukan sekadar representasi mental, tetapi transformasi eksistensial[2025].

Meskipun akal memiliki otoritas tinggi, ia bukan tanpa batas. Para sufi seperti al-Ghazali menawarkan kritik tajam terhadap kepercayaan buta terhadap rasionalisme absolut, sebagaimana ia lakukan dalam Tahafut al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers). Ia tidak menolak logika, tetapi menunjukkan bahwa akal memiliki kelemahan dalam menjangkau hakikat yang metafisis, khususnya dalam tiga persoalan: eksistensi Tuhan, kebangkitan jasmani, dan sifat ilahi. Menurutnya, logika Aristotelian tidak cukup untuk membuktikan bahwa Tuhan berkehendak atau mencipta secara sukarela karena itu, ia beralih pada pengalaman mistik dan kasyf (pembukaan batin) sebagai sumber pengetahuan yang lebih tinggi[2026]. Dalam konsepsi ini, akal tetap penting, tetapi harus diselaraskan dengan hati (qalb) yang suci, yang mampu menerima ma'rifat langsung dari Tuhan[2027].

Pemikiran al-Ghazali menunjukkan pluralitas epistemik dalam tradisi Islam: akal, wahyu, dan kasyf bukan saling menggantikan, melainkan saling melengkapi. Pandangan ini selanjutnya dikembangkan oleh Mulla Sadra dalam filsafat al-hikma al-muta'aliyya (filsafat transendental), di mana ia mengintegrasikan metafisika Ibn Sina, kritik al-Ghazali, dan mistisisme Ibn Arabi ke dalam sistem epistemologi holistik[2028]. Baginya, pengetahuan tertinggi berasal dari 'ilm al-hudhuri (pengetahuan kehadiran), yaitu pengetahuan yang tidak melalui representasi, tetapi melalui

penyatuan subjek dan objek suatu kondisi yang hanya mungkin terjadi ketika akal telah dicucikan melalui disiplin spiritual[2029]. Dalam kerangka ini, akal bukan hanya instrumen logika, tetapi organ spiritual yang harus diasah melalui ibadah, dzikir, dan mujahadah[2030].

Di era kontemporer, diskursus tentang akal sebagai sumber pengetahuan rasional mengalami revitalisasi melalui usaha para pemikir Islam modern seperti Muhammad Iqbal, Nasr Hamid al-Banna, dan Syed Muhammad Naquib al-Attas. Iqbal, dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam, menegaskan bahwa Islam bukan agama dogmatik, tetapi agama yang menghargai dinamika akal dan kreativitas manusia. Ia mengkritik pemahaman statis terhadap Islam dan menyerukan "kebangkitan akal" sebagai jalan bagi ijtihad baru yang menjawab tantangan modernitas[2031]. Sementara itu, al-Attas menegaskan dalam Islam and Secularism bahwa rasionalitas Islam bersifat integral: tidak terpisah dari dimensi spiritual, etis, dan kosmologis. Baginya, akal Barat modern telah mengalami distorsi epistemologis karena dipisahkan dari wahyu dan tujuan ilahi, sehingga menghasilkan ilmu pengetahuan yang value-free dan dehumanisasi.

Akal dalam filsafat Islam bukan hanya alat kognisi, melainkan entitas yang diposisikan secara ontologis dalam struktur kehendak ilahi. Ia adalah kunci menuju tawhid, karena melalui penalaran yang mendalam, manusia mencapai kesadaran akan kesatuan realitas yang berasal dari satu sumber: Allah SWT. Rasionalitas Islam, tidak bisa dipahami melalui lensa sekular Barat yang memisahkan akal

dari iman, tetapi harus ditinjau ulang dalam kerangka epistemologi integral yang menyatukan logika, spiritualitas, etika, dan tujuan hidup Akal menjadi suci ketika digunakan untuk mengenal Tuhan, sebagaimana dicatat dalam hadis qudsi: “Aku adalah telinganya yang ia gunakan untuk mendengar, matanya yang ia gunakan untuk melihat, dan akalnya yang ia gunakan untuk berpikir”

Konsep Akal menurut Ibn Sina

Akal material (al-‘aql al-hayulani)

Dalam arsitektur epistemologi Ibn Sina, akal material atau al-‘aql al-hayulani menempati posisi fondasional sekaligus paradoksal. Konsep ini tidak hanya merepresentasikan tahap paling primordial dari potensi intelektual manusia tetapi juga menjadi titik kontingen yang kritis di mana metafisika bertemu dengan fisika, dan yang ilahi bersinggungan dengan yang manusiawi. Ibn Sina, dengan presisi seorang dokter dan kedalaman seorang filsuf, mendefinisikan al-‘aql al-hayulani sebagai substansi psikofisik yang merupakan predisposisi (isti‘dad) murni dalam jiwa manusia untuk menerima bentuk-bentuk intelligible (al-suwar al-‘aqliyyah) dari Akal Aktif (al-‘aql al-fa‘‘al).[2032] Ini adalah tabula rasa Aristotelian, namun yang telah diislamkan dan dimasukkan ke dalam sebuah kosmologi Neoplatonik yang kompleks; ia adalah kapasitas dasar, sebuah potensi murni (quwwah) untuk mengetahui, yang eksis dalam substansi jiwa setiap individu sebagai bagian dari fitrah penciptaannya.[2033]

Fungsi dari akal material ini sepenuhnya reseptif dan pasif pada tahap awalnya. Analogi yang sering digunakan Ibn Sina, yang

dipinjam dari tradisi pemikiran Yunani tetapi diinfuskan dengan nuansa Islam, adalah analogi mata dan cahaya.[2034] Al-'aql al-hayulani ibarat mata yang sehat, yang memiliki potensi bawaan untuk melihat, tetapi tanpa penerangan dari cahaya eksternal (yakni, iluminasi dari Akal Aktif), mata tersebut tetap tidak dapat melihat objek apa pun. Demikian pula, tanpa aktualisasi dari sumber eksternal transenden ini, akal material tetap berada dalam keadaan potensialitas murni, sebuah "wadah" kosong yang menunggu untuk diisi. Kapasitasnya terbatas pada penerimaan data mentah yang disediakan oleh indera fisik ia adalah pihak yang mengolah phantasmata (representasi mental dari persepsi indrawi) yang disuplai oleh jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah).[2035] Kontaknya dengan realitas dimulai dari dan terikat pada dunia material, menjadikannya fondasi empiris dari seluruh bangunan pengetahuan manusia.

Kelemahan sekaligus kehebatannya terletak pada sifatnya yang belum teraktualisasi. Sebagai potensi belaka, ia adalah bagian dari jiwa yang terkait dengan badan (al-jism) dan tunduk pada kondisi-kondisi materialnya, sehingga kapasitasnya dapat berbeda-beda dari satu individu ke individu lain berdasarkan disposisi fisiologis mereka sebuah pandangan yang mencerminkan keahlian Ibn Sina dalam kedokteran.[2036] Perbedaan ini menjelaskan variasi dalam kecepatan belajar dan pemahaman di antara manusia. Meskipun bersifat potensial, statusnya bukanlah ketiadaan. Ia adalah anugerah ilahi yang esensial, prasyarat ontologis yang memungkinkan manusia untuk naik melalui jenjang-jenjang epistemologis menuju

aktualisasi penuh dan, pada akhirnya, memperoleh pengetahuan kebahagiaan tertinggi (al-sa‘adah). Al-‘aql al-hayulani bukanlah entitas yang statis; ia adalah tahap dinamis pertama dalam perjalanan panjang jiwa manusia kembali kepada sumbernya, yang memulai prosesnya dengan bergantung sepenuhnya pada engagement dengan ciptaan yang fana untuk kemudian melampauinya.[2037]

Akal potensial dan akal aktual

Dalam arsitektur epistemologi Islam klasik, distingsi Ibn Sina (Avicenna) mengenai stratifikasi akal manusia bukan sekadar pembedaan konseptual, melainkan sebuah peta jalan metafisik yang merinci perjalanan intelek menuju penyempurnaan eksistensialnya. Klasifikasi binernya membedakan antara al-‘aql bi al-quwwah (akal potensial atau material) dan al-‘aql bi al-fi’l (akal aktual) merupakan fondasi bagi sebuah sistem yang menjembatani potensi imanen manusia dengan realitas transenden kebenaran[2038]. Akal potensial (al-‘aql al-hayulani) dipahami sebagai substansi rasional bawaan yang dimiliki setiap individu, sebuah fasilitas atau kapasitas murni untuk mengetahui, yang masih berada dalam keadaan dormant, belum teraktualisasi, dan menunggu untuk diinformasikan oleh objek-objek pemikiran[2039]. Ia analog dengan sehelai kertas putih (tabula rasa) yang memiliki potensi untuk ditulisi, atau mata yang memiliki potensi untuk melihat namun masih memerlukan cahaya eksternal untuk mengaktifkan kemampuannya[2040]. Pada tahap ini, akal adalah murni potensialitas, sebuah intellectus in potentia yang

mengandung semua kemungkinan pengetahuan tetapi belum mewujudkannya dalam realitas kognitif.

Transisi dari kondisi potensial ini menuju aktualitas merupakan inti dari epistemologi Avicenna. Aktualisasi akal potensial tidak terjadi secara otomatis atau melalui kontemplasi pasif, melainkan melalui sebuah proses dinamik yang melibatkan abstraksi (tajrīd). Proses ini dimulai dengan persepsi indrawi terhadap partikular, yang kemudian diolah oleh daya-daya internal jiwa (seperti al-musawwirah, daya pembentuk gambaran), untuk akhirnya diabstraksi oleh akal dari materi dan kondisi materialnya, sehingga yang tersisa adalah bentuk universal (al-ma'nā al-kullī) atau inteligibilia murni[2041]. Ketika akal telah berhasil mengabstraksi dan menyimpan sejumlah konsep universal ini, ia bergerak dari status potensial menuju status aktual. Akal aktual (al-'aql bi al-fi'l) adalah keadaan di mana intelek telah memiliki dan secara aktif menggunakan perbendaharaan pengetahuan universal yang diabstraksikannya, sehingga ia mampu melakukan operasi-operasi rasional seperti silogisme, refleksi filosofis, dan pemahaman terhadap kebenaran-kebenaran yang necessary[2042]. Dalam keadaan ini, akal bukan lagi sekadar penerima, melainkan telah menjadi agen aktif yang secara mandiri dapat bernalar dan menghasilkan pengetahuan baru dari premis-premis yang telah dimilikinya.

Pencapaian akal aktual bukanlah terminus akhir perjalanan intelektual. Ibn Sina, dengan kerangka Neoplatoniknya yang khas, memperkenalkan elemen keilahian yang esensial dalam proses penyempurnaan akal. Untuk memahami prinsip-prinsip pertama

dan kebenaran metafisik yang paling abstrak, akal manusia memerlukan iluminasi dari Akal Aktif (al-'aql al-fa''āl), yang merupakan kecerdasan kesepuluh dan terendah dalam hierarki emanasi ilahi[2043]. Akal Aktif ini berfungsi sebagai "Pemberi Bentuk" (Wāhib al-Ṣuwar), yang menerangi akal potensial manusia dengan inteligibilia, sehingga memungkinkan transisi krusial dari potensi ke aktus[2044]. Interaksi dengan Akal Aktif inilah yang memungkinkan manusia mencapai tingkat pengetahuan tertinggi, yaitu al-'aql al-mustafād (Akal Perolehan), di mana jiwa manusia, melalui penyempurnaan rasionalnya, mencapai kesatuan yang intuitif dan kontemplatif dengan sumber segala pengetahuan dan kebenaran[2045]. Teori akal Ibn Sina bukanlah sistem yang tertutup dan sekular, tetapi merupakan sebuah psikologi filosofis yang terintegrasi secara organik ke dalam kosmologi dan teologi, di mana pencarian pengetahuan manusia yang rasional pada akhirnya bersatu dengan pencerahan yang bersifat ilahiah.

Akal aktif (al-'aql al-fa'al) sebagai sumber iluminasi intelektual

Pada inti epistemologi illuminasionis Ibn Sīnā, akal aktif (al-'aql al-fa'āl) menempati posisi sentral bukan sekadar sebagai fasilitas kognitif, melainkan sebagai prinsip kosmologis-transenden yang menjadi sumber dan penyebab formal bagi seluruh pengetahuan rasional manusia[2046]. Konsep ini, yang diambil dan ditransformasikan secara radikal dari filosofi Aristotelian nous poietikos, berkembang dalam sistem Avicennan menjadi suatu Intelek yang terpisah (mufāriq), emanasi pertama dari Wajib al-

Wujūd, yang bertindak sebagai perantara metafisik antara yang ilahi dan yang manusiawi, serta sebagai mata air iluminasi yang menerangi jiwa manusia sehingga ia dapat mengabstraksi bentuk-bentuk intelligible (al-ṣuwar al-‘aqliyyah) dari materi[2047]. Dalam kerangka ini, proses memperoleh pengetahuan tidak lagi dipandang semata sebagai abstraksi indrawi yang bersifat bottom-up, melainkan sebagai sebuah pencerahan (ishrāq) top-down, di mana akal potensial (al-‘aql bi al-quwwah) individu disinari oleh cahaya (nūr) akal aktif, sehingga memungkinkannya untuk mengaktualisasikan potensi intelektualnya dan mengakses kebenaran-kebenaran universal (al-kulliyyāt)[2048].

Fungsi akal aktif sebagai sumber iluminasi ini bersifat fundamental bagi setiap operasi intelektual. Ibn Sīnā berargumen bahwa untuk memahami suatu hal, jiwa harus bersatu dalam arti tertentu dengan bentuk intelektual (al-ṣūrah al-‘aqliyyah) dari hal tersebut. Bentuk-bentuk ini tidak dapat dihasilkan secara independen oleh jiwa individu dari data indrawi belaka, karena indera hanya menangkap partikularitas[2049]. Di sinilah akal aktif berperan sebagai gudang atau tempat tinggal (mustaqarr) semua bentuk intelligible tersebut; ia adalah intelek yang selalu dalam keadaan aktual, yang memancarkan bentuk-bentuk ini kepada jiwa-jiwa yang telah mempersiapkan diri melalui pembelajaran dan kontemplasi[2050]. Proses ini dianalogikan dengan matahari yang memancarkan cahayanya, sehingga memungkinkan mata yang sehat untuk melihat. Akal aktif adalah "Matahari" dalam alam intelligible, sementara akal manusia adalah "mata"-nya[2051]. Tanpa

iluminasi dari sumber transenden ini, akal potensial akan tetap terperangkap dalam potensialitasnya, tidak akan pernah mencapai aktualitas penuhnya sebagai al-‘aql bi al-fi’l (the actual intellect), apalagi al-‘aql al-mustafād (the acquired intellect)[2052].

Pencapaian pengetahuan tertinggi dan kebijaksanaan (al-ḥikmah) bukanlah hasil dari usaha deduksi logis yang otonom, melainkan merupakan buah dari penyelarasan dan kesiapan (isti‘dād) jiwa manusia untuk menerima limpahan (al-fayḍ) dari akal aktif[2053]. Filsafat, dalam pandangan ini, menjadi semacam jalur penyucian intelektual dan spiritual. Melalui disiplin logika, studi sains, dan kontemplasi metafisika, jiwa manusia memoles cermin dirinya, menghilangkan kotoran-kotoran material dan praduga, sehingga ia dapat memantulkan cahaya kebenaran dari akal aktif dengan lebih jernih dan sempurna[2054]. Pada puncaknya, ketika jiwa telah sepenuhnya teraktualisasi dan menyatu secara operatif dengan akal aktif suatu keadaan yang disebut ittiṣāl (conjunction) ia mampu memperoleh pengetahuan intuitif dan langsung tentang realitas-realitas universal, termasuk substansi-substansi non-material seperti jiwa itu sendiri dan para Malaikat[2055].

Teori akal aktif Ibn Sīnā menghubungkan epistemologi dengan metafisika dan kosmologi dalam satu bangunan pemikiran yang kohesif. Ia menjembatani jurang antara yang ilahi dan yang manusiawi, antara yang transenden dan yang imanen. Konsep ini tidak hanya menawarkan sebuah penjelasan tentang bagaimana manusia mengetahui, tetapi juga memberikan sebuah jalur untuk transendensi diri, di mana melalui iluminasi intelektual, manusia

dapat melampaui batasan-batasan individualnya dan menyentuh yang universal dan abadi, mendekatkan dirinya kepada Sumber segala pengetahuan dan wujud[2056].

Hubungan Ruh, Qalb, Nafs, dan Akal

Dalam kajian psikologi Islam, eksplorasi terhadap dimensi batin manusia tidak terbatas pada aspek kognitif dan emosional semata, melainkan meluas ke ranah transenden yang berakar pada konsepsi ketuhanan, penciptaan, dan tujuan eksistensial manusia. Konsepsi ini diwadahi dalam empat entitas metafisis-psikologis yang saling terjalin: ruh (jiwa suci), qalb (hati), nafs (diri/ego), dan akal (akal budi). Keempatnya bukan entitas yang terpisah secara mekanistik, melainkan sistem holistik yang membentuk arsitektur spiritual-intelektual manusia, di mana dinamika interaksi mereka menentukan kualitas kehidupan rohani, moral, dan rasional individu. Dalam pandangan Islam, manusia bukan hanya makhluk biologis-rasional, tetapi makhluk transendental yang eksistensinya digerakkan oleh hubungan timbal balik antara dimensi ruhani dan psikologis yang sangat halus[2057].

Ruh, dalam terminologi Al-Qur'an, merupakan entitas ilahiah yang tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh rasio manusia. Secara etimologis, ruh berarti "angin", "napas", atau "kehidupan", tetapi secara teologis ia merujuk pada esensi kehidupan yang ditiupkan Allah ke dalam tubuh manusia. Ayat al-Qur'an yang menyatakan, "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya ruh-Nya" (QS. as-Sajdah: 9), menunjukkan bahwa ruh adalah hadiah ilahi

yang membedakan manusia dari makhluk lain, sekaligus menjadi sumber kesadaran, kehendak, dan potensi spiritual[2058]. Para ulama dan filsuf Islam, dari Ibn Sina hingga Al-Ghazali, memandang ruh sebagai substansi immaterial yang menjadi asal mula kehidupan psiko-spiritual. Menurut Al-Ghazali, ruh adalah makhluk yang tak terlihat (ghaybi), tetapi kenyataannya dibuktikan melalui manifestasinya dalam gerak, persepsi, dan kesadaran[2059]. Dalam struktur batin manusia, ruh menempati posisi sentral sebagai sumber kehidupan dan penghubung utama antara manusia dengan Tuhan (ar-Rahman), sehingga disebut pula sebagai "lampu Allah" dalam diri manusia[2060].

Di sisi lain, qalb yang secara harfiah berarti “hati” dalam kosmologi Islam bukan merujuk pada organ fisiologis, melainkan pada pusat spiritual dan moral manusia. Al-Qur’an sering menyebut qalb sebagai tempat turunnya petunjuk ilahi, pusat pemahaman, serta lokus pertarungan antara kebaikan dan keburukan. Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah: 7, disebutkan bahwa Allah mengunci qalb orang-orang kafir sebagai bentuk konsekuensi moral dari keengganan mereka menerima kebenaran. Dalam psikologi Islam, qalb dipahami sebagai locus integrasi spiritual di mana ruh memancarkan cahayanya. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyatakan bahwa qalb adalah raja dalam kerajaan jiwa, dan anggota tubuh lainnya adalah tentaranya; jika qalb sehat, maka seluruh tubuh akan sehat; jika rusak, maka seluruh tubuh akan sakit[2061]. Kehidupan qalb ditandai oleh kepekaan terhadap kebenaran, rasa takut kepada

Allah (khashyah), dan cinta kepada-Nya, sedangkan kematian qalb terjadi ketika ia dibutakan oleh hawa nafsu dan kedurhakaan[2062].

Berkaitan dengan itu, nafs yang sering diterjemahkan sebagai "jiwa" atau "diri" merupakan aspek psikis manusia yang berpotensi berkembang, tetapi juga rentan terhadap degradasi moral. Ayat al-Qur'an (QS. 12:53) secara eksplisit menyatakan bahwa nafs cenderung kepada kejahatan kecuali bila Tuhan memberikan rahmat-Nya. Dalam tafsir klasik, nafs mengalami tiga tahapan evolusi: nafs al-ammarah (jiwa yang memerintahkan kejahatan), nafs al-lawwamah (jiwa yang mencela diri sendiri), dan nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang dan ridha)[2063]. Proses transformasi dari nafs ammarah menuju mutma'innah merupakan inti dari perjalanan sufi (suluk), di mana akal dan qalb memainkan peran sebagai penuntun, sementara ruh menjadi sumber dorongan transendental. Nafs, Bukan entitas bawaan jahat, melainkan medan pertempuran antara kecenderungan ilahiah dan hewani dalam diri manusia[2064].

Akal (aql), sebagai penutup dari struktur ini, merupakan modal rasional manusia untuk memahami dunia, menilai kebenaran, dan mengintegrasikan pengetahuan. Dalam Islam, akal tidak dilihat sebagai entitas yang otonom atau berdiri sendiri, melainkan sebagai anugerah Tuhan yang harus ditundukkan pada kehendak qalb dan ruh. Al-Ghazali menekankan bahwa akal yang tidak disinari oleh cahaya qalb rentan terjatuh dalam kesesatan, bahkan dapat menjadi alat pembenaran bagi dosa[2065]. Sebaliknya, akal yang dikembangkan di bawah bimbingan spiritual memiliki peran kritis dalam

membedakan yang hak dan batil, mengingatkan diri terhadap perintah Tuhan, dan merenungkan tanda-tanda kebesaran-Nya (ayat kauniyyah dan qauliyyah). Dalam epistemologi Islam, akal bekerja berdampingan dengan wahyu dan kasyf (penglihatan batin), membentuk sistem pengetahuan yang komprehensif[2066].

Hubungan antara ruh, qalb, nafs, dan akal dapat dipahami sebagai jaringan hierarkis dan sirkuler secara simultan. Ruh sebagai sumber metafisis memberikan kehidupan dan potensi spiritual; qalb bertindak sebagai penerima cahaya ruh sekaligus regulator moral; akal menjadi instrumen untuk memahami dan mengorganisasi realitas; sementara nafs berfungsi sebagai medan pertarungan dan transformasi eksistensial. Keseimbangan antara keempatnya melahirkan kesehatan jiwa (nafs al-mutma'innah), sebagaimana diisyaratkan dalam doa Nabi Muhammad saw: "Ya Allah, Engkau pegang jiwa kami sesuka-Mu dan Engkau kembalikan ia sesuai kehendak-Mu" (HR. Muslim)[2067]. Dalam konteks ini, kesehatan jiwa bukan hanya ketiadaan gangguan mental, melainkan harmoni antara keutuhan spiritual, stabilitas moral, ketajaman intelektual, dan pengendalian diri yang berkelanjutan.

Modernitas kontemporer sering kali mengabaikan dimensi ruh dan qalb, mengunggulkan akal instrumental dan menyeragamkan nafs sebagai kecenderungan psikologis semata. Psikologi Islam menawarkan paradigma alternatif yang integral: bahwa keutuhan manusia hanya dapat dicapai ketika dimensi transenden diintegrasikan secara sadar dan sistematis ke dalam proses pengembangan diri. Upaya memahami hubungan ruh, qalb, nafs,

dan akal bukan hanya sekadar eksplorasi konseptual, tetapi juga komitmen ilmiah dan spiritual untuk memulihkan kemanusiaan dari fragmentasi epistemik dan eksistensial[2068].

Struktur Hierarkis Jiwa Manusia

Ruh sebagai esensi kehidupan manusia

Dalam kerangka epistemologi Islam, jiwa manusia tidak sekadar entitas psikologis atau fisiologis, melainkan realitas ontologis yang multi-lapis dan hierarkis, dimana setiap lapisan berfungsi sebagai medium transformasi spiritual menuju realisasi ma'rifatullah pengenalan tertinggi terhadap Tuhan. Struktur jiwa ini, sebagaimana dijelaskan dalam teks-teks klasik tasawwuf dan ditafsirkan ulang melalui pendekatan interdisipliner kontemporer, menggambarkan dinamika yang kompleks antara dimensi material dan supramaterial dari eksistensi manusia. Pada puncak hierarki ini berdiri ruh, yang bukan hanya sumber kehidupan biologis, melainkan juga pusat kesadaran transenden yang menjadi jembatan antara alam fisik dan alam ghaib. Ruh, menurut al-Qur'an, adalah "nafakhnā fīhi min rūḥinā" (Kami tiupkan ke dalamnya dari Ruh-Kami), yang menunjukkan sifat ilahinya yang mulia dan tak terjangkau oleh akal diskursif semata[2069]. Peniadaan ruh dari tubuh manusia menyebabkan kehancuran fungsi hidup, bukan hanya secara organik, tetapi juga secara eksistensial menjadi mayat tanpa makna.

Dalam perspektif kosmologis Islam, ruh tidak berasal dari materi dan tidak pula dapat direduksi menjadi sekadar aktivitas

elektrokimia otak, sekalipun neurosains modern telah mampu mengidentifikasi korelasi neural dari pengalaman kesadaran. Ruh merupakan qayyumu al-wujūd landasan yang berdiri sendiri dalam wujud, yang diberikan langsung oleh Allah tanpa perantaraan genetik atau perkembangan evolusioner. Ibn 'Arabī dalam Al-Futuḥāt al-Makkiyya memahami ruh sebagai cahaya (nūr) yang ditiupkan dari alam amr (alam perintah Ilahi), dan oleh karenanya ia bersifat qadariyah dan ghaybiyyah[2070]. Dalam struktur ini, ruh menempati posisi epistemik dan eksistensial tertinggi, berfungsi sebagai nūral-anwār (cahaya segala cahaya) yang menerangi seluruh lapisan jiwa. Ruh bukan entitas statis; ia menjadi aktif dan menyala ketika manusia melakukan tazkiyat al-nafs pembersihan jiwa melalui ibadah, refleksi, dan mujāhadah spiritual. Aktivitas spiritual ini tidak hanya memperkuat hubungan vertikal (insān–Allāh), tetapi juga merealisasikan potensi ruh dalam dimensi horizontal (insān–kawn), yaitu kehadiran manusia sebagai khalīfah di muka bumi.

Di bawah ruh terdapat nafs, yang dalam terminologi tasawwuf klasik sering diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk: an-nafs al-ammārah bil-sū' (jiwa yang cenderung kepada kejahatan), an-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyalahkan diri), dan an-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[2071]. Nafs ini beroperasi dalam dimensi psiko-moral, bertanggung jawab atas kecenderungan, dorongan, dan pertarungan antara keinginan rendah (hawa) dan upaya spiritualitas. Berbeda dengan ruh yang bersifat suci dan tak bernoda, nafs adalah medan pertarungan eksistensial manusia, tempat fitrah dan adat bersilang. Dalam paradigma ini, pendidikan

dan pembinaan jiwa bukan hanya proyek psikologis, tetapi juga ontologis: merekonstruksi struktur nafs agar selaras dengan ruh, sehingga manifestasi kehidupan sehari-hari menjadi cermin dari kehendak ilahi. Proses ini diperkuat oleh praktik-praktik ruhani seperti shalat, puasa, dan zikir, yang tidak hanya berfungsi ritualistik, tetapi sebagai teknik neuro-kognitif untuk mengubah neural pathways dan meningkatkan kesadaran ekstase[2072].

Di lapisan terbawah, namun paling aktif dalam kehidupan sehari-hari, berdiri qalb (hati) dan aql (akal). Qalb dalam tradisi Islam bukan hanya organ fisiologis, melainkan pusat integrasi antara ruh, nafs, dan tubuh sebagai lub qalbi atau "inti hati" yang menjadi tempat turunnya ilham dan ma'rifat. Al-Qur'an menyebut bahwa "bukan matanya yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada" (QS. al-Hajj: 46), menunjukkan bahwa gangguan spiritual bukan pada indera fisik, melainkan pada kapasitas hati untuk menerima cahaya ilahi[2073]. Dalam konteks neurofenomenologi kontemporer, qalb dapat dianalogikan sebagai default mode network (DMN) otak, yaitu sistem neural yang aktif dalam refleksi diri, introspeksi, dan pengalaman makna yang jika terganggu, menyebabkan alienasi spiritual dan disfungsi moral[2074]. Sementara itu, aql berfungsi sebagai mediator rasional yang menghubungkan persepsi inderawi dengan pertimbangan spiritual, tetapi ia harus tunduk kepada petunjuk ruh dan qalb, bukan sebaliknya. Ketika aql beroperasi tanpa tuntunan ruh, ia menjadi alat rasionalisasi untuk ego seperti yang terjadi dalam modernitas sekular, dimana akal instrumental mendominasi dan menyingkirkan dimensi transenden.

Struktur hierarkis jiwa ini bukan hanya bersifat teologis, tetapi memiliki implikasi empirik dan terapeutik. Dalam kajian psikologi transpersonal, model lapisan jiwa Islam ini sejalan dengan hierarki kesadaran menurut Ken Wilber, yang membedakan antara gross, subtle, dan causal states of consciousness masing-masing berkorespondensi dengan tubuh, nafs, dan ruh[2075]. Pendekatan Islam menambahkan dimensi tawḥīdī yang unik: kesatuan eksistensial yang hanya dapat diraih melalui penyucian hati dan penyerahan total kepada Allah. Pencapaian an-nafs al-mutma'innah tidak terjadi melalui meditasi belaka, tetapi melalui ubudiyyah (penghambaan) yang berkelanjutan, yang dalam hadis riwayat Muslim disebut sebagai "siapa yang memelihara apa yang Aku perintahkan, Aku akan menjadikannya kekasih-Ku (waliyyī)"[2076]. Realisasi waliyyah inilah yang menandai transformasi ontologis jiwa dari nafs yang menguasai menjadi ruh yang memimpin.

Struktur jiwa manusia dalam Islam bukan sekadar metafora kosmologis, melainkan kerangka analitik yang holistik, mengintegrasikan dimensi biologis, psikologis, dan metafisik. Ia menawarkan model manusia yang tidak terfragmentasi oleh dikotomi tubuh-jiwa seperti dalam Cartesian dualism, tetapi menyajikan manusia sebagai microcosmos yang memantulkan struktur macrocosmos. Pendidikan, terapi, maupun kepemimpinan dalam masyarakat idealnya berangkat dari pemahaman hierarkis ini: bahwa tujuan utama kehidupan bukan hanya kesehatan mental atau keberhasilan materi, melainkan taqarrub ilā Allāh pendekatan kepada Allah melalui penyelarasan seluruh lapisan jiwa terhadap

cahaya ruh. Di tengah krisis spiritualitas global, pemulihan pemahaman tentang ruh sebagai esensi kehidupan bisa menjadi antidot terhadap alienasi eksistensial yang makin meluas di era digital[2077].

Qalb sebagai pusat kesadaran spiritual

Dalam diskursus filsafat kesadaran dan neurosains kognitif kontemporer, konsep kesadaran sering kali direduksi menjadi sekadar epifenomena dari proses neurokimia otak[2078]. Perspektif epistemologi Islam menawarkan pemahaman yang lebih holistik dan terdalam melalui konsep qalb, yang menempatkannya bukan hanya sebagai organ fisik melainkan sebagai locus metafisik dari kesadaran spiritual dan intuisi moral manusia[2079]. Qalb berfungsi sebagai pusat kognitif-transendental yang dengannya manusia mengalami dan menginterpretasi realitas yang melampaui persepsi indrawi belaka. Ia adalah faculty (daya) yang menghubungkan dimensi material (jasad) dengan dimensi immaterial (rūḥ), sehingga menjadi medan pertemuan antara yang profan dan yang sakral, antara manusia dan Yang Ilahi[2080].

Secara ontologis, qalb bukanlah entitas yang statis, tetapi bersifat dinamis dan selalu dalam keadaan berubah (taqallub), yang kondisinya sangat menentukan kualitas dan orientasi spiritual individu[2081]. Ketika qalb terjaga dan terpelihara kebersihannya bebas dari noda-noda spiritual seperti iri, dengki, dan cinta dunia yang berlebihan ia menjadi cermin yang jernih (mir'āh) yang memantulkan cahaya ilahi (nūr)[2082]. Dalam keadaan ini, qalb

memperoleh kemampuan perseptif yang unik, dikenal sebagai basīrah (mata hati) atau intuisi spiritual, yang memungkinkan seseorang untuk menyelami kebenaran hakiki (ḥaqq) yang tidak selalu terakses oleh penalaran diskursif (‘aql) semata[2083]. Proses ini diilustrasikan dalam firman-Nya, “Maka tidakkah mereka berjalan di muka bumi, sehingga mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami…” (QS. Al-Hajj: 46). Ayat ini secara tegas menegaskan peran qalb sebagai organ pemahaman dan pencerapan yang mendalam.

Fungsi qalb sebagai pusat kesadaran spiritual juga termanifestasi dalam kemampuannya untuk menjadi penerima ilham (ilḥām) dan wahyu. Inilah yang membedakan kecerdasan intelektual (IQ) dari kecerdasan spiritual (SQ), di mana yang terakhir bersumber dari kemurnian qalb[2084]. Ibn Qayyim al-Jawziyya, dalam karyanya Ighāthat al-Lahfān, mendeskripsikan qalb sebagai medan pertempuran konstan antara dua pasukan: pasukan malaikat yang membawa ilham dan kebenaran, serta pasukan setan yang membawa bisikan dan keraguan[2085]. Kemenangan salah satu pasukan ini akan menentukan orientasi moral dan spiritual seseorang. Pembersihan qalb (tazkiyat al-qulūb) melalui disiplin spiritual seperti dzikir, refleksi (tafakkur), dan amal shaleh, bukanlah sekadar ritual suplementer, melainkan suatu imperatif epistemologis untuk mencapai tingkat kesadaran yang paling tinggi dan memperoleh pengetahuan yang terbebas dari distorsi[2086]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang masyhur menegaskan, “Ketahuilah, di dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula

seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah itu adalah hati (qalb)" (HR. Al-Bukhari dan Muslim)[2087]. Pernyataan ini mengukuhkan posisi sentral qalb sebagai pusat kendali yang mengatur integritas moral, spiritual, dan bahkan psikofisis individu secara keseluruhan.

Qalb dalam tradisi pemikiran Islam merupakan pusat kesadaran integral yang mengelola dan menyelaraskan berbagai dimensi manusia. Ia adalah antarmuka di mana makna spiritual di-dekode, nilai-nilai moral dibentuk, dan hubungan dengan Tuhan diresonansikan. Pemahaman tentang qalb ini tidak hanya memperkaya wawasan spiritual tetapi juga menantang paradigma materialistik dalam ilmu kesadaran modern dengan mengajukan sebuah model kesadaran yang bersifat embodied yet transcendent, yang dapat menjadi dasar bagi pendekatan yang lebih integratif dalam mempelajari mind, body, and spirit[2088].

Nafs sebagai sumber dorongan psikologis

Dalam wacana psikologi kontemporer, konsep dorongan psikologis sering kali direduksi menjadi sekadar produk dari neurokimia, insting bawaan evolusioner, atau konstruk sosial. Kerangka epistemologis Islam memperkenalkan sebuah konsep yang jauh lebih holistik dan mendalam: nafs. Nafs bukan sekadar sinonim untuk "diri" atau "jiwa" dalam pengertian yang pasif, melainkan sebuah entitas dinamis yang berfungsi sebagai sumber primordial dari seluruh keinginan, dorongan, afek, dan emosi manusia sebuah kekuatan psikis yang mengandung potensi dualitas

esensial untuk jatuh ke dalam jurang kebinatangan atau terangkat menuju kesempurnaan insani[2089]. Pemahaman tentang nafs dengan demikian menawarkan sebuah model yang komprehensif untuk mengeksplorasi konflik batin manusia, menjembatani celah antara determinisme biologis dan kebebasan spiritual.

Secara ontologis, nafs dipahami sebagai esensi halus (lathifah) yang menjadi tempat bersemayamnya kecenderungan dasar manusia. Al-Qur'an menguraikan tahapan perkembangan nafs, yang sekaligus merepresentasikan keadaan-keadaan psikologisnya yang berlapis: mulai dari al-nafs al-ammārah bi al-sū’ (nafs yang senantiasa memerintahkan pada keburukan), melalui al-nafs al-lawwāmah (nafs yang tercela dan penuh penyesalan), hingga mencapai al-nafs al-mutma’innah (nafs yang tenang dan tenteram)[2090]. Tahapan-tahapan ini bukanlah kategori yang statis, melainkan sebuah spektrum dinamis yang dialami individu sepanjang hidupnya. Nafs al-ammārah beroperasi sebagai sumber dari dorongan psikologis yang paling primal dan tidak terlatih; ia adalah lokus dari hawa nafsu, keserakahan, kemarahan, dan segala impuls yang, jika tidak dikendalikan, akan mendorong pada disintegrasi moral dan psikologis[2091]. Dalam perspektif ini, banyak patologi mental kontemporer seperti kecanduan, gangguan kontrol impuls, dan narsisisme patologis dapat dibaca sebagai manifestasi dari dominasi nafs al-ammārah yang absolut, di mana ego (anāniyyah) sepenuhnya mengabdi pada keinginan-keinginan rendahnya. Fungsi nafs sebagai sumber dorongan, bagaimanapun, bersifat netral pada hakikatnya. Ia adalah energi psikis yang perlu

diarahkan, bukan dimusnahkan. Psikologi Islam tidak menganjurkan represi atau penyangkalan terhadap dorongan-dorongan ini, melainkan pengakuan, pemahaman, dan sublimasinya melalui sebuah proses penyucian yang dikenal sebagai tazkiyat al-nafs[2092]. Proses inilah yang menjadi diferensia utama antara pandangan Islam dan model psikoanalitik Freudian, misalnya. Bagi Freud, ego harus melakukan negosiasi yang konstan antara tuntutan id yang primitif dan tuntutan super-ego yang represif. Sebaliknya, dalam kerangka tazkiyat al-nafs, nafs bukanlah musuh yang harus ditaklukkan dengan kekerasan, tetapi seekor kuda liar yang perlu ditunggangi dan diarahkan menuju tujuan-tujuan yang luhur[2093]. Dorongan seksual, misalnya, bukan untuk ditekan melainkan diarahkan dan dipenuhi dalam ikatan pernikahan yang sah. Demikian pula, dorongan untuk memiliki (acquisitiveness) dapat disalurkan menjadi etos kerja yang produktif dan diniatkan untuk mencari rezeki yang halal dan menafkahi keluarga.

Nafs yang disucikan dan terkelola dengan baik tidak lagi menjadi penghalang spiritual, melainkan mitra aktif bagi akal (‘aql) dan hati (qalb) dalam perjalanan menuju realisasi diri (taḥqīq). Nafs al-mutma’innah merepresentasikan kondisi psikologis di mana seluruh dorongan telah terintegrasi secara harmonis di bawah kepemimpinan hati yang tercerahkan dan akal yang bijaksana. Individu yang mencapai keadaan ini tidak lagi diperbudak oleh impuls-impulsnya; sebaliknya, ia memiliki akses terhadap sumber motivasi dan kekuatan batin yang sangat besar, yang kini telah selaras dengan kehendak Ilahi[2094]. Dengan kata lain, transformasi

nafs dari keadaan ammārah menuju mutma'innah adalah inti dari proyek pengembangan diri (self-development) dalam Islam, yang bertujuan untuk menciptakan manusia yang utuh (insān kāmil) seorang pribadi yang psikologisnya stabil, secara spiritual terjaga, dan secara moral teguh. Konsep nafs memberikan sebuah peta jalan psiko-spiritual yang tidak ternilai, menawarkan bukan hanya diagnosa terhadap konflik batin manusia tetapi juga sebuah resep transformatif untuk mencapai kesejahteraan psikologis dan kedamaian hakiki yang bersumber dari ketundukan yang penuh kesadaran kepada Sang Pencipta.

Akal sebagai instrumen pengendali rasional

Dalam wacana filsafat dan teologi Islam, akal (al-'aql) tidak sekadar dipahami sebagai kapasitas kognitif untuk berpikir logis, melainkan menempati posisi sentral sebagai anugerah ilahiah yang membentuk esensi kemanusiaan dan berfungsi sebagai mekanisme pengaturan diri yang utama. Akal berperan sebagai diferensia spesifik yang membedakan manusia dari entitas biologis lainnya, mentransendensi insting dasar melalui kemampuannya dalam abstraksi, penalaran deduktif-induktif, dan penilaian moral yang reflektif[2095]. Kapasitas inilah yang memampukan manusia untuk tidak hanya memahami realitas kosmos (kauniyyat) secara rasional tetapi juga untuk merefleksikan dan menginternalisasi wahyu (sam'iyyat), sehingga menciptakan sebuah dialektika yang dinamis antara intelek dan wahyu dalam membimbing perilaku[2096]. Fungsi akal yang paling krusial dalam ontologi manusia Muslim adalah

perannya sebagai regulator atau pengendali bagi nafs kompleks dari dorongan psikofisik, emosi, dan hasrat primodial yang melekat dalam diri manusia.

Secara operasional, akal berfungsi sebagai instrumen pengendali rasional dengan menjadi wasit yang mengevaluasi, menunda, dan merekonfigurasi impuls-impuls yang berasal dari nafs. Nafs, dalam keadaan awalnya (an-nafs al-ammārah bi as-sū'), cenderung kepada kepuasan segera dan dorongan-dorongan rendah tanpa pertimbangan konsekuensi jangka panjang[2097]. Di sinilah akal melakukan proses penyaringan (tasyfiyah), di mana ia menganalisis keinginan-keinginan tersebut melalui lensa rasionalitas, moralitas, dan tujuan teleologis eksistensi manusia. Proses ini melibatkan pertimbangan maslahat dan mafsadat, di mana akal menimbang nilai utilitas sebuah tindakan tidak hanya berdasarkan kesenangan indrawi sesaat, tetapi pada sebuah kerangka yang lebih luas yang mencakup kesejahteraan spiritual, sosial, dan psikologis[2098]. Akal membimbing individu untuk memilih tindakan yang tidak hanya benar secara logika instrumental (rational choice) tetapi juga benar secara substantif berdasarkan nilai-nilai ilahiah dan etika universal.

Dinamika hubungan antara akal dan nafs ini bersifat hirarkis dan regulatoris, bukan antagonistik dan represif. Akal bukan bertujuan untuk mematikan nafs, melainkan untuk mendidik, mengarahkan, dan memanfaatkan energinya menuju tujuan-tujuan yang luhur (taḥṣīl al-kamālāt)[2099]. Gagasan ini selaras dengan visi psikologi filosofis Islam yang memandang manusia sebagai sebuah mikrokosmos yang terintegrasi, di mana setiap fakultas memiliki

tempat dan fungsinya masing-masing. Akal berperan sebagai pemimpin (al-'aql as-sulṭān) yang memandu 'pasukan' nafs menuju keselamatan dan kesempurnaan[2100]. Tanpa kepemimpinan akal yang kuat dan terinformasi oleh wahyu, nafs dapat menjadi tirani yang menjerumuskan individu ke dalam perilaku destruktif dan irasional, suatu kondisi yang dalam terminologi Al-Qur'an disebut sebagai ṣawār al-'aql (keterbelengguan akal)[2101].

Penguatan kapasitas akal menjadi sebuah imperatif edukasi dan spiritual. Penguatan ini dicapai melalui proses disiplin intelektual (riyāḍah 'aqliyyah), kontemplasi terhadap tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta (tafakkur), dan internalisasi terus-menerus nilai-nilai wahyu[2102]. Akal yang terdidik dan teriluminasi oleh cahaya ilahi (al-'aql al-mustanīr) akan mampu menjalankan fungsinya dengan optimal: membedakan antara yang hak dan batil, memilih jalan yang lurus (as-sirāṭ al-mustaqīm), dan pada akhirnya mewujudkan bentuk pengendalian diri yang tidak lagi semata bergantung pada tekanan eksternal, tetapi telah menjadi sifat kedua yang otentik dan berkelanjutan[2103]. Dengan kata lain, akal merupakan instrumen fundamental bagi aktualisasi diri manusia sebagai khalifah di muka bumi, yang bertindak secara rasional, etis, dan penuh kesadaran akan tanggung jawab transendentalnya.

Interaksi Psikospiritual dalam Diri Manusia

Konflik antara dorongan nafs dan tuntunan ruh

Dalam arsitektur psikospiritual manusia, konflik primordial antara dorongan nafs (kecenderungan psiko-fisik yang mendorong

pemenuhan hasrat duniawi) dan tuntunan ruh (unsur ketuhanan yang menjadi sumber moralitas dan transendensi) merupakan dialektika sentral yang mendefinisikan perjalanan eksistensial individu. Konflik ini bukan sekadar pertentangan biner antara yang baik dan yang jahat, melainkan suatu dinamika kompleks yang terjadi dalam ruang inter-subjektif qalb (hati-nurani), dimana akal ('aql) berfungsi sebagai wasit yang mengintegrasikan dan memediasi kedua kekuatan tersebut[2104]. Nafs, dalam tahap perkembangannya yang awal (nafs al-ammārah bi al-sū), cenderung bersifat hedonistik dan immediatis, mendorong individu untuk memuaskan keinginan sensorimotor dan emosional tanpa pertimbangan etis jangka panjang[2105]. Sebaliknya, ruh yang ditiupkan langsung oleh Allah sebagaimana firman-Nya, "... kemudian Aku tiupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalam (Adam)..." (Q.S. Al-Ḥijr: 29) berfungsi sebagai kompas metafisik yang secara konstan menarik kesadaran manusia menuju yang Mutlak, yang Abadi, dan yang transenden[2106]. Ketegangan antara kedua kutub ini menciptakan keadaan disonansi kognitif dan spiritual, yang dimanifestasikan sebagai ketidakseimbangan batin, kecemasan eksistensial, atau perasaan ketercerabutan (alienation).

Psikologi kontemporer, melalui lensa psikoanalisis Freudian, memetakan konflik serupa antara id, ego, dan superego[2107]. Kerangka Islamis memandangnya bukan semata-mata sebagai produk bentukan sosial atau impuls biologis, tetapi sebagai pertarungan kosmologis yang bermuara pada tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Qalb dalam konteks ini

berperan sebagai medan pertempuran sekaligus tempat rekonsiliasi akhir. Ia bukanlah organ fisik belaka, melainkan sebuah fakultas laten (latīfah rabbāniyyah) yang memiliki kapasitas untuk mengenal, merasakan, dan memutuskan[2108]. Keberpihakan qalb akan menentukan kecenderungan individu: apakah ia akan tunduk pada gravitasi nafs yang menariknya ke bawah menawan dunia materi, atau menjawab panggilan ruh yang mendorongnya naik menuju penyatuan dengan Sang Pencipta. Proses penyelesaian konflik ini bersifat dinamis dan iteratif, memerlukan disiplin diri (mujāhadah), introspeksi (muḥāsabah), dan pemurnian intention (tazkiyat al-nafs) agar nafs dapat diangkat dari kondisi ammārah menuju kondisi yang tenang (nafs al-muṭma'innah)[2109].

Akal ('aql) memainkan peran instrumental dalam memediasi konflik ini. Ia berfungsi sebagai alat yang memberdayakan manusia untuk menimbang klaim-klaim duniawi nafs terhadap imperatif spiritual ruh. Melalui penalaran kritis (tafakkur) dan kontemplasi (tadabbur), akal dapat mengurai ilusi-immediasi yang ditawarkan nafs dan mengkonfirmasi kebenaran abadi yang diisyaratkan oleh ruh. Integritas psikospiritual tidak dicapai dengan mematikan nafs sebab ia adalah bagian integral dari desain manusiawi tetapi dengan mendidik, menjinakkan, dan mengarahkannya di bawah bimbingan cahaya ilahiah yang dipancarkan melalui qalb dan disaring oleh akal yang sehat[2110]. Keselarasan (integrated self) akhirnya terwujud ketika keinginan-keinginan yang telah tersublimasi dari nafs selaras dengan tujuan-tujuan luhur ruh, sehingga setiap tindakan duniawi

menjadi bermakna spiritual dan setiap pencapaian spiritual menjadi berdampak positif secara duniawi.

Peran akal dalam mengarahkan nafs

Dalam arsitektur psikis manusia menurut tradisi pemikiran Islam, nafs (jiwa atau ego) dan aql (akal) bukanlah dua entitas yang berdiri secara dikotomis, melainkan dua dimensi yang saling berinteraksi secara dinamis dalam proses pembentukan karakter, pengambilan keputusan, dan realisasi tujuan hidup. Nafs, dalam berbagai tingkatannya mulai dari nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung kepada keburukan), nafs al-lawwamah (jiwa yang penyesal), hingga nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang) memiliki potensi yang dapat mengarah kepada degradasi moral maupun sublimasi spiritual[2111]. Dalam proses transformatif ini, aql hadir sebagai kapten yang mengemudikan kapal jiwa melalui lautan godaan, konflik internal, dan kompleksitas eksistensial. Akal bukan sekadar instrumen logis, melainkan organ kefahaman transendental yang di dalamnya terdapat keterhubungan langsung dengan sumber ilmu ilahiah, sebagaimana difirmankan oleh Allah dalam al-Qur'an: "Dan Dia mengajarkan kepada Adam semua nama-nama (makna segala sesuatu), kemudian mengemukakannya kepada para malaikat lalu berfirman, 'Sebutkanlah kepada-Ku nama-nama itu jika kamu memang orang-orang yang benar.'" (QS. al-Baqarah: 31)[2112]. Ayat ini secara signifikan menunjukkan superioritas akal manusia yang dianugerahkan Tuhan, bukan semata sebagai alat rasionalisasi, tetapi sebagai medium pengenal realitas dan penampung makna-

metafisik. Dalam kerangka filsafat sufistik, terutama sebagaimana dikembangkan oleh al-Ghazali (w. 505 H) dalam karyanya Ihya' 'Ulum al-Din, akal diposisikan sebagai hakim (al-hakim) yang harus menguasai nafs, bukan sebaliknya. Ketika nafs bertindak atas dorongan hawa nafsu yang sering kali bersifat impulsif, hedonis, dan egosentris maka akal berfungsi sebagai filter kritis yang menguji, mengoreksi, dan mengarahkan tersebut ke dalam rel tindakan yang sesuai dengan nilai kemanusiaan dan ketuhanan[2113]. Al-Ghazali menekankan bahwa tanpa pengendalian akal, nafs akan terperosok ke dalam keadaan al-ghaflah (kelalaian), yang merupakan bentuk kemurtadan spiritual terhadap panggilan batin menuju kebaikan[2114]. Dengan kata lain, akal adalah benteng pertahanan dari degradasi moral, karena ia mampu mencerminkan hukum-hukum syariat, menimbang konsekuensi perbuatan, dan membandingkan antara yang lebih baik dan yang kurang baik sebuah fungsi yang tidak dimiliki oleh nafs secara alami.

Dalam perspektif epistemologi Islam, akal bukanlah entitas yang bebas nilai atau netral secara moral. Ia harus dikondisikan oleh iman (iman) dan disucikan melalui ibadah, mujahadah, dan muhasabah diri. Sebagaimana ditegaskan oleh Mulla Sadra (w. 1050 H), seorang filosof transenenden Syi'ah, akal manusia memiliki tingkatan-tingkatan, mulai dari akal diskursif (al-'aql al-ẓanī) hingga akal ilhami (al-'aql al-mustafād), yang dalam kondisi puncaknya, mampu merespons wahyu secara intuitif[2115]. Dalam struktur ini, akal tidak melawan wahyu, tetapi justru menyambungnya. Akal yang telah disucikan (al-'aql al-muthahhar) menjadi cermin yang memantulkan

cahaya ilahi, sebagaimana disimbolkan dalam tradisi iluminasi (isyrāqiyyah). Ketika akal menjalankan fungsinya dalam mengarahkan nafs, ia bukan bekerja dalam ruang vakum rasional, melainkan dalam koridor wahyu dan bimbingan spiritual. Tanpa ini, akal pun bisa menjadi tirani keangkuhan intelektual sebagaimana terjadi pada sebagian pemikir purba yang menolak kenabian karena merasa dapat mengatur moral tanpa wahyu[2116].

Sejalan dengan pandangan ini, Ibnu Arabi (w. 638 H) dalam Fusus al-Hikam-nya menegaskan bahwa fungsi utama akal adalah sebagai alat tahqiq (realisasi kebenaran)[2117]. Akal berfungsi untuk mengidentifikasi hakikat nafs bukan sebagai musuh, tetapi sebagai medan ujian dan peleburan jiwa. Ketika nafs menggebu-gebu menuntut kepuasan duniawi, akal harus menghadirkannya dalam pengadilan kesadaran: apakah keinginan ini selaras dengan tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi? Apakah ia membawa kepada keadilan, kasih sayang, dan keseimbangan (mīzān)? Atau justru mendorong eksploitasi, ketamakan, dan kehancuran? Akal yang berfungsi secara sehat akan mampu membuat diagnosis moral sedemikian rupa sehingga nafs tidak ditekan secara brutal, tetapi ditransformasi secara elegan melalui pendidikan, refleksi, dan pencerahan batin[2118].

Dalam kajian kontemporer, pemikiran ini mendapat resonansi dari psikologi transpersonal dan neuroetika. Penelitian Andrew Newberg dan Eugene d'Aquili, misalnya, menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti dzikir dan meditasi dapat memodulasi aktivitas otak di area prefrontal cortex pusat pengambilan

keputusan, kontrol impuls, dan empati yang merupakan basis neurologis dari fungsi akal dalam pengendalian emosi dan dorongan primitif[2119]. Hal ini menunjukkan bahwa interaksi antara akal dan nafs bukan hanya metafora spiritual, tetapi juga memiliki landasan empiris. Pengendalian nafs oleh akal bisa dipahami sebagai proses integratif antara fungsi kognitif tingkat tinggi dan pengalaman transenden.

Peran akal dalam mengarahkan nafs harus dipahami sebagai proses dinamis yang melibatkan tiga lapisan: epistemologis (pengetahuan), aksiologis (nilai), dan praktis (amaliah). Akal tidak hanya mengetahui kebenaran, tetapi juga memilihnya dan mewujudkannya melalui tindakan. Dalam Islam, akal yang tidak terhubung dengan hati (qalb) dan tidak mengarah kepada takwa akan hampa dari makna. Sebagaimana Rasulullah SAW bersabda: "Tidak sempurna iman seseorang hingga akalnya menguasai hatinya."[2120] Hadis ini menegaskan bahwa akal harus menjadi penjaga hati, dan hati harus menjadi penghubung dengan Tuhan. Ketika akal dan nafs dipersatukan dalam relasi ini, manusia mencapai keseimbangan antara dunia dan akhirat, antara nalar dan ruhani, antara hakikat dan syariat.

Akal dalam tradisi pemikiran Islam bukan sekadar organ intelektual, melainkan dimensi spiritual yang mendalam, yang oleh karenanya mampu mengendalikan, membimbing, dan mentransendensikan nafs. Fungsi akal sebagai pengarah nafs tidak bersifat otoriter, melainkan edukatif dan transformatif mengangkat jiwa dari lingkaran hawa nafsu menuju kebebasan sejati dalam taat

kepada Allah. Dalam konteks ini, pendidikan Islam bukan hanya tentang transfer pengetahuan, tetapi tentang membangun akal yang beriman dan nafs yang terdidik, agar terwujud manusia paripurna (al-insān al-kāmil), yang menjadi cermin nilai-nilai ilahiah di bumi.

Qalb sebagai mediator spiritual

Dalam kosmologi spiritual Islam, manusia dipahami bukan semata sebagai entitas biologis atau kognitif, melainkan sebagai makhluk holistik yang terdiri atas dimensi-dimensi yang saling berinteraksi: ruh (jiwa ilahiah), nafs (ego atau ego-psikis), aql (akal), dan qalb (hati). Di antara elemen-elemen ini, qalb menempati posisi ontologis dan fungsional yang unik, yaitu sebagai mediator spiritual poros transendental yang menghubungkan dimensi metafisik dengan dimensi empirik dalam eksistensi manusia[2121]. Dalam kerangka ini, qalb bukan sekadar organ fisiologis atau simbol metaforis, melainkan realitas ontologis yang menjadi pusat persepsi spiritual, filter emosional, dan arah bagi tindakan moral dan intelektual[2122]. Peran qalb sebagai mediator mengimplikasikan kapasitasnya untuk menerima cahaya ruh, menerjemahkannya ke dalam impuls nafs, dan menyesuaikannya dengan rasionalitas aql, sehingga terwujud tindakan yang selaras dengan kebenaran ilahiah dan kearifan manusiawi[2123].

Secara fenomenologis, qalb beroperasi dalam ruang liminal wilayah perbatasan antara alam ghayb (gaib) dan syahadah (nyata), antara ilham dan logika, antara dorongan hewani dan orientasi

ilahiah[2124]. Dalam kondisi murni dan bersih (qalbun salim), qalb menjadi cermin yang memantulkan realitas keilahian, sebagaimana diisyaratkan dalam Surah al-Syu'araa ayat 89: "Yaitu pada hari harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna, kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (qalbun salim)"[2125]. Kebersihan qalb ini tidak diukur melalui kapasitas intelektual belaka, melainkan melalui tingkat ketajaman spiritual, ketenangan batin, dan kemampuannya menolak distorsi dari nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada kejahatan) dan gempuran ilusi dari dunia material[2126]. Fenomena qalbun salim menjadi semacam noetic center pusat pengetahuan intuitif yang memungkinkan manusia menangkap haqa'iq (realitas hakiki) secara langsung, di luar ruang dan waktu, yang dalam tradisi filsafat ishraqiyah disebut dhaw' al-ilham (cahaya ilham) atau ma'rifat bi al-hudhur (pengenalan lewat kehadiran)[2127].

Dalam perspektif psikologi sufistik, qalb berfungsi sebagai saringan atau filter bagi seluruh pengalaman manusia baik sensorik, emosional, maupun intelektual. Jika aql memproses informasi secara analitis dan nafs merespons lewat dorongan dan kehendak, maka qalb mengintegrasikan keduanya dalam kerangka nilai dan makna spiritual. Ibn 'Arabi (w. 1240), dalam karyanya Fusus al-Hikam, menyatakan bahwa qalb adalah tempat turunnya ruhaniyyat dan wahyu, serta pusat dari semua potensi ilahiah dalam diri manusia[2128]. Ia tidak terbatas dalam ruang tubuh, melainkan bersifat non-lokal, menyerupai konsep heart-mind dalam tradisi Timur. Dalam pengalaman mistik, qalb bisa "berbicara", "melihat",

“mendengar”, dan “merasakan” sesuatu yang tak terjangkau oleh indra fisik ciri khas dari pengalaman basirah (penglihatan bathin) yang disebutkan dalam Surah al-Hajj ayat 46: “Maka bukanlah penglihatan mata, tetapi penglihatan hati lah yang buta.”[2129] Pernyataan ini secara tegas menempatkan qalb sebagai organ persepsi meta-empirik, yang mampu mengakses realitas yang secara sains positivistik tidak dapat dikonfirmasi, tetapi secara eksistensial dapat dialami.

Dalam kerangka epistemologi Islam, qalb juga menjadi penjaga integritas pengetahuan. Al-Ghazali (w. 1111), dalam karyanya Ihya’ ‘Ulum al-Din, membedakan antara ‘ilm al-yaqin (pengetahuan konseptual), ‘ayn al-yaqin (pengetahuan pengalaman), dan haqq al-yaqin (pengetahuan hakiki, yang diperoleh lewat penyatuan diri dengan objek pengetahuan)[2130]. Tahapan akhir, haqq al-yaqin, hanya dapat dicapai bila qalb dibersihkan dari noda keserakahan, nafsu, dan keangkuhan intelektual. Dalam konteks ini, kecerdasan bukan diukur oleh volume pengetahuan, tetapi oleh kematangan spiritual yang diwujudkan dalam keselarasan antara kata, perbuatan, dan keyakinan. Qalb yang sehat, Menjadi syarat mutlak bagi munculnya hikmah (kearifan) bentuk pengetahuan yang tidak sekadar informatif, tetapi transformatif[2131].

Dalam konteks kontemporer, model qalb sebagai mediator spiritual memiliki relevansi besar dalam menjembatani krisis antara ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu manusia. Ketika rasionalisme modern cenderung melokalisasi kesadaran dalam otak dan mengabaikan dimensi spiritual, model qalb menawarkan paradigma alternatif

yang holistik dan inklusif. Sebagaimana dikemukakan oleh Seyyed Hossein Nasr, filsuf Islam kontemporer, modernitas telah menciptakan dislokasi spiritual karena keterpisahan antara ilmu dan suci suatu keadaan yang hanya dapat diperbaiki melalui pemulihan fungsi qalb sebagai pusat pengetahuan integral[2132]. Model ini bukan menolak akal, melainkan mengembalikannya ke tempat yang proporsional: bukan sebagai penguasa tunggal, tetapi sebagai mitra qalb dalam perjalanan menuju ma'rifatullah.

Qalb bukan sekadar simbol religius, tetapi realitas eksistensial yang mendasar bagi integrasi identitas manusia. Ia adalah tempat pertemuan antara taqwa dan tadabbur, antara shidq (kejujuran) dan fikr (pemikiran), serta antara islam dan iman. Dalam masa di mana depersonalisasi ilmu dan fragmentasi eksistensi menjadi tantangan global, restorasi fungsi qalb sebagai mediator spiritual menjadi tugas epistemik dan spiritual yang tak dapat ditunda[2133]. Hanya melalui perawatan yang intensif lewat ibadah, refleksi, dan mujahadah qalb dapat memulihkan otoritasnya sebagai kompas moral dan spiritual, yang mengarahkan nafs menuju kebaikan, akal menuju kebenaran, dan ruh menuju penyatuan dengan Yang Mutlak[2134].

Model Integratif Struktur Jiwa Manusia

Integrasi dimensi spiritual dan rasional

Dalam wacana psikologi kontemporer, pendekatan reduksionis yang memisahkan dimensi material dan immaterial manusia seringkali gagal memberikan pemahaman yang holistik tentang

kejiwaan. Sebagai respons, Psikologi Islam mengajukan sebuah paradigma integratif yang memandang struktur jiwa manusia (nafs) bukan sebagai entitas yang terfragmentasi, melainkan sebagai sebuah kesatuan dinamis yang menyinergikan ranah spiritual-transendental dan rasional-empiris.[2135] Model ini menolak dikotomi Cartesian dan mengusung visi teleologis tentang manusia, di mana setiap unsur psikis rūh (spirit), qalb (hati-intelektual), 'aql (intelek), dan nafs (jiwa dinamis) berfungsi secara kohesif menuju satu tujuan ultim: pengenalan dan penghambaan kepada Tuhan ('ubūdiyyah).[2136]

Unsur spiritual, yang diwakili oleh rūh dan qalb, berperan sebagai kompas eksistensial yang memberikan orientasi dan makna terdalam bagi kehidupan. Rūh, sebagai tiupan Ilahi (QS As-Sajdah: 9), merupakan esensi spiritual yang menjadi sumber kesadaran tertinggi dan penghubung primordial antara manusia dan Penciptanya.[2137] Ia berfungsi memberikan ilham (ilham) tentang kebenaran dan kebatilan (QS Asy-Syams: 8), menjadi sumber intuisi moral yang mengarahkan manusia pada fitra (kondisi asal penciptaan) yang suci. Sementara itu, qalb dalam pengertiannya yang lebih luas daripada sekadar organ fisik beroperasi sebagai locus of faith and cognition, pusat dari pemahaman, kebijaksanaan (ḥikmah), dan pengalaman keagamaan yang mendalam.[2138] Menurut Al-Ghazālī, qalb adalah substansi spiritual (lathīfah rūḥāniyyah) yang mampu mengenal hakikat realitas dan, ketika terbebas dari kotoran duniawi, menjadi cermin yang memantulkan

cahaya Ilahi.[2139] Keduanya, rūh dan qalb, membentuk poros vertikal yang mengarahkan kesadaran manusia menuju yang Transenden.

Di sisi lain, ranah rasional dan psikologis dimainkan oleh dinamika antara ‘aql (akal) dan nafs. ‘Aql merupakan fakultas kognitif yang bertugas untuk melakukan penalaran deduktif-induktif, analisis empiris, dan pengelolaan pengetahuan yang diperoleh melalui indra.[2140] Sementara nafs dengan segala potensi dan kecenderungannya, dari yang paling rendah (ammārah bi al-sū’) hingga yang tenang (mutma’innah) merupakan kekuatan psiko-motivasi yang menggerakkan perilaku.[2141] Dalam model integratif ini, ‘aql tidak beroperasi secara otonom dan bebas nilai. Sebaliknya, fungsinya yang utama adalah menjadi instrument of actualization bagi petunjuk yang datang dari rūh. Ia mengarahkan dan mendidik nafs dengan mempertimbangkan, menerjemahkan, dan mengoperasionalisasikan ilham-ilham spiritual ke dalam kerangka rasional dan keputusan etis-praktis dalam kehidupan sehari-hari.[2142]

Titik integrasi yang memadukan kedua dimensi ini terletak pada peran sentral qalb. Qalb berfungsi sebagai integrator sekaligus regulator yang menyelaraskan wahyu dari rūh dengan nalar dari ‘aql, serta mengarahkan energi dari nafs.[2143] Ia adalah mediator yang mentransformasikan kebenaran intuitif-spiritual menjadi prinsip-prinsip etis yang dapat dipahami oleh akal, sekaligus memberikan muatan spiritual dan motivasi transendental pada aktivitas rasional. Proses integrasi ini melahirkan suatu keadaan kesadaran yang terpadu (tawḥīd al-shu‘ūr), di mana tidak lagi terjadi konflik antara keyakinan dan nalar, antara spiritualitas dan realitas duniawi.[2144]

Harmoni batin (i'tidāl) yang merupakan tujuan dari psikologi Islam ini hanya dapat tercapai ketika 'aql yang tercerahkan menjadi pelayan bagi qalb yang terang, dan nafs yang terdidik tunduk pada pengawasan keduanya, sehingga seluruh potensi manusia bekerja secara sinergis menuju kedekatan dengan Sang Pencipta.[2145]

Harmoni antara qalb, nafs, akal, dan ruh

Dalam wacana psikologi dan tasawuf Islam, konstruksi manusia tidak dipahami sebagai entitas tunggal yang monolitik, melainkan sebagai sebuah mikrokosmos yang terdiri dari elemen-elemen dinamis yang saling berinteraksi. Keempat komponen fundamental ini qalb (jantung spiritual), nafs (jiwa dinamis), 'aql (intelek), dan rūḥ (roh Ilahi) tidak hanya mewakili aspek-aspek berbeda dari kesadaran manusia tetapi juga membentuk sebuah hierarki ontologis dan fungsional yang saling terhubung. Mencapai harmoni di antara keempatnya bukan sekadar sebuah aspirasi psikologis, melainkan sebuah imperatif teosofis yang menjadi landasan bagi tercapainya al-sa'ādah (kebahagiaan sejati) baik di dunia maupun akhirat[2146]. Harmoni ini merupakan kondisi dinamis di mana setiap elemen memenuhi peran teleologisnya yang unik di bawah bimbingan komponen yang lebih tinggi, sehingga membentuk kepribadian yang terintegrasi (shakhṣiyyah mutakāmilah)[2147].

Secara ontologis, rūḥ menempati posisi yang paling sublim dan misterius. Ia adalah 'perintah Ilahi' (amr rabbānī) yang ditiupkan ke dalam jasmani manusia, berfungsi sebagai prinsip kehidupan dan penghubung transendental antara manusia dan Penciptanya[2148]. Al-

Qur'an menyatakan, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku…'" (QS. Al-Isrā' 85). Karena esensinya yang ilahiah, rūḥ bertindak sebagai sumber cahaya batin (nūr) dan kompas spiritual yang terus-menerus menarik individu menuju keadaan kesadaran yang lebih tinggi dan kedekatan dengan Yang Mutlak[2149]. Dalam kerangka harmoni, rūḥ berperan sebagai penuntun utama, memberikan orientasi nilai dan makna eksistensial yang menjadi tujuan akhir dari seluruh aktivitas manusia.

Berbeda dengan rūḥ, nafs merupakan aspek psiko-spiritual yang berkembang dan berubah. Ia adalah lokus dari dorongan, hasrat, emosi, dan kecenderungan bawaan. Meskipun sering kali digambarkan dalam literatur sufi sebagai sumber hawa nafsu yang perlu ditundukkan, nafs pada dasarnya netral dan memiliki potensi untuk naik melalui berbagai stasiun (maqāmāt)-nya, dari al-nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang selalu menyuruh pada kejahatan) menuju al-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang)[2150]. Proses penyempurnaan nafs ini yang sering disebut sebagai tazkiyat al-nafs (pensucian jiwa) tidak dimaksudkan untuk mematikannya, melainkan untuk mendidik, mengatur, dan mengarahkan energinya yang besar menuju tujuan-tujuan yang mulia dan konstruktif[2151]. Dalam keadaan harmonis, nafs yang telah terlatih menjadi mitra yang penuh gairah bagi 'aql dan qalb, memberikan motivasi dan vitalitas untuk melaksanakan kebaikan.

Sementara itu, 'aql (akal) berfungsi sebagai instrument rasional yang mengkalkulasi, menganalisis, dan menarik inferensi

berdasarkan bukti indrawi dan logika. Dalam filsafat Islam, ‘aql tidak hanya dipandang sebagai kemampuan kognitif belaka, tetapi juga memiliki dimensi moral dan spiritual, mampu membedakan antara yang benar dan salah serta mengenali bukti-bukti keesaan Tuhan dalam ciptaan-Nya[2152]. Kapasitas ‘aql memiliki batasannya; ia terbatas pada alam fenomenal dan dapat terjebak dalam spekulasi tanpa akhir jika tidak diterangi oleh wahyu dan kebijaksanaan intuitif. Dalam sistem yang harmonis, peran ‘aql adalah menjadi pelayan bagi kebenaran yang lebih tinggi, mengelola urusan duniawi dengan efisien, dan membangun sistem epistemologi yang koheren berdasarkan data yang diterima dari indra dan wahyu[2153].

Akhirnya, qalb (hati spiritual) berperan sebagai pusat dari seluruh sistem. Ia bukan sekadar organ fisik, melainkan fakultas pengetahuan intuitif (ma’rifah) dan pemahaman mendalam (basīrah). Qalb adalah tempat dimana cahaya rūḥ bersinggungan dengan dorongan nafs dan analisis ‘aql; ia adalah wasit yang menyaring, mengintegrasikan, dan memutuskan[2154]. Nabi Muhammad SAW bersabda, “Ketahuilah, di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah bahwa ia adalah qalb (hati)” (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Qalb yang sehat (salīm) dan terjaga adalah prasyarat untuk mencapai harmoni sejati, karena hanya qalb yang telah disucikan yang dapat merefleksikan cahaya ilahiah secara jernih dan membimbing nafs serta ‘aql menuju kebenaran[2155]. Harmoni antara keempat elemen ini dapat digambarkan sebagai sebuah sinfoni: Rūḥ adalah konduktor yang

memberikan visi ilahiah. ‘Aql adalah pemain musik yang terampil yang membaca partitur dengan tepat. Nafs adalah energi dan emosi yang diinvestasikan dalam permainan. Sedangkan Qalb adalah koncertmaster yang memastikan semua bagian terdengar harmonis, menerjemahkan visi konduktor kepada para pemain, dan memastikan setiap instrumen dari biola rasional hingga cello emosional bermain dalam keselarasan yang sempurna untuk menciptakan musik kehidupan yang indah dan bermakna. Integrasi ini melampaui konsep keseimbangan statis menuju sebuah dinamika keselarasan yang aktif, di mana penguatan satu elemen secara otentik seperti mendisiplinkan nafs pada akhirnya akan menguatkan dan mencerahkan elemen lainnya, menciptakan sebuah siklus vertueous yang mengangkat manusia menuju realisasi potensi spiritual dan psikologisnya yang paling sempurna (insān kāmil)[2156].

Struktur jiwa dalam pembentukan kepribadian manusia

Struktur jiwa dalam ontologi ilmu psikologi Islam bukanlah sekadar konsep teoretis, melainkan sebuah kerangka operasional yang dinamis dan integral dalam memahami formasi kepribadian manusia. Konstruksi ini, yang memayungi interaksi antara ruh (spirit ilahi), qalb (hati-intelektual), nafs (jiwa dinamis), dan ‘aql (intelek analitis), menawarkan perspektif holistik yang mengatasi dikotomi materi-spirit dalam paradigma psikologi Barat konvensional[2157]. Keseimbangan (i’tidal) dan harmonisasi di antara keempat entitas ini merupakan prasyarat fundamental bagi terwujudnya kepribadian

yang sehat (shahih), utuh (kamil), dan terintegrasi (muqtarin), yang memancarkan kapasitas rasional, kedalaman spiritual, dan penguasaan diri (mujahadah al-nafs)[2158].

Peran sentral dalam arsitektur kepribadian ini dipegang oleh qalb, yang berfungsi sebagai episentrum kesadaran dan tempat bertemunya cahaya Ilahiah (ruh) dengan dorongan-dorongan psikofisik (nafs)[2159]. Al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, menggambarkan qalb sebagai wadah yang mampu terisi oleh kebijaksanaan ilahiah (hikmah) atau menjadi tempat bersemayamnya penyakit spiritual seperti iri dan dengki, yang pada akhirnya akan menentukan orientasi dan kualitas seluruh kepribadian individu[2160]. Kepribadian yang terbentuk di atas qalb yang terang (qalbun salim) akan memiliki kecenderungan (malakah) kepada kebajikan, kejujuran, dan kebijaksanaan. Sebaliknya, qalb yang sakit (qalbun marid) akan melahirkan kepribadian yang rapuh, mudah terombang-ambing oleh hawa nafsu, dan terputus dari sumber spiritualnya[2161].

Sementara itu, dinamika nafs dengan spektrumnya dari ammārah bi al-sū' (penyuruh pada kejahatan), lawwāmah (penyesalan diri), hingga mutma'innah (tenang dan tentram) merupakan medan latihan utama dalam proses pembentukan karakter[2162]. Perjalanan evolutif nafs melalui tahapan-tahapan ini, sebagaimana banyak dijelaskan dalam karya tafsir tasawuf, merepresentasikan perjuangan epigenetik manusia untuk mensublimasikan impuls-impuls dasarnya menuju kondisi kesadaran yang lebih tinggi dan stabil[2163]. Proses ini tidak terjadi secara pasif namun memerlukan

keterlibatan aktif ‘aql yang berfungsi sebagai instrument evaluasi kritis dan navigasi moral, membedakan yang hak dan batil, serta mengatur strategi pengendalian diri[2164]. Sinergi antara ‘aql yang jernih dan nafs yang terkendali inilah yang kemudian, dibimbing oleh hidayah yang mengalir melalui ruh, membentuk stabilitas karakter dan konsistensi moral (istiqamah)[2165].

Ketidakseimbangan pada salah satu komponen akan berimplikasi pada distorsi kepribadian secara keseluruhan. Dominasi nafs ammārah tanpa filter ‘aql akan melahirkan kepribadian impulsif dan hedonistik. Sebaliknya, glorifikasi ‘aql semata yang mengabaikan dimensi spiritual ruh dan kepekaan qalb akan menghasilkan kepribadian yang kaku, sekular, dan tercerabut dari makna eksistensial[2166]. Integrasi yang seimbang dari keempat unsur jiwa ini tidak hanya menjadi tujuan pendidikan karakter dalam Islam tetapi juga merupakan cerminan dari manusia paripurna (insan kamil) yang memakmurkan bumi dengan landasan ketakwaan dan kebijaksanaan[2167].

Perspektif Integratif menurut Al-Ghazali dan Ibn Arabi

Analisis struktur batin manusia menurut Al-Ghazali

Pemikiran teosofis Islam mencapai puncak kompleksitas dan kedalamannya dalam karya dua raksasa intelektual: Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M) dan Muhyiddin ibn ‘Arabi (w. 1240 M). Meskipun terpisah oleh waktu, metodologi, dan penekanan yang khas dengan al-Ghazali sering dikategorikan sebagai teolog-moralis yang menerangi jalan keselamatan (salvation), dan Ibn ‘Arabi

sebagai metafisikon-teosof yang memetakan realitas wujud (Being) keduanya menyumbangkan kerangka integratif yang visioner bagi pemahaman struktur batin manusia. Perspektif integratif mereka tidak sekadar menjabarkan komponen-komponen psiko-spiritual manusia, tetapi lebih penting, menawarkan sebuah ontologi kesadaran yang menghubungkan mikrokosmos insani dengan Makrokosmos Ilahi. Integrasi ini mengandaikan bahwa pencerahan spiritual bukanlah pelarian dari diri, melainkan perwujudan penuh (actualization) dari potensi-potensi terdalam yang telah dianugerahkan oleh Sang Pencipta.

Dalam magnum opus-nya, Ihya' 'Ulum al-Din, al-Ghazali membedah anatomi spiritual manusia dengan presisi seorang dokter jiwa (physician of the soul). Analisisnya terhadap struktur batin tidak bersifat diskriptif-semata, melainkan fungsional-operatif, yang ditujukan untuk diagnosis dan terapi penyakit hati. Bagi al-Ghazali, manusia merupakan entitas yang dihuni oleh tiga fakultas sentral yang saling berinteraksi secara dinamis: nafs (jiwa rendah/hewani), qalb (hati spiritual), dan 'aql (akal). Ketiganya bukan organ fisik, melainkan locus atau tempat bersemayamnya berbagai keadaan spiritual (ahwal) dan sifat-sifat (akhlaq)[2168].

Nafs, dalam pemetaan al-Ghazali, adalah prinsip kehidupan yang cenderung pada hawa nafsu, syahwat, dan dorongan-dorongan duniawi yang bersifat inferior. Ia adalah sumber dari segala kecenderungan negatif seperti amarah, keserakahan, dan kesombongan. Al-Ghazali, mengadopsi terminologi Qurani, sering mengidentifikasi nafs dalam keadaan paling dasarnya sebagai al-

nafs al-ammarah bi al-su' (jiwa yang menyuruh pada kejahatan)[2169]. Nafs bukanlah entitas jahat yang statis; ia memiliki potensi untuk dididik, ditundukkan, dan diubah melalui disiplin spiritual (riyadah) yang ketat, sehingga dapat naik derajatnya menjadi al-nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali dosa) dan akhirnya mencapai kesempurnaan sebagai al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[2170]. Proses panjang inilah yang disebut sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), yang merupakan jihad terbesar (al-jihad al-akbar)[2171].

Sementara nafs beroperasi di ranah bawah, qalb menempati posisi sentral dan paling menentukan dalam struktur kesadaran manusia. Qalb bukan sekadar hati fisik, melainkan subtansi ruhani yang halus (lathifah rabbaniyyah ruhaniyyah) yang menjadi wadah bagi pengetahuan Ilahi (ma'rifah), iman, cinta (mahabbah), dan pengalaman spiritual langsung[2172]. Ia adalah cermin yang memantulkan cahaya Ilahi; Cermin ini seringkali berkarat oleh noda-noda duniawi dan dosa. Tugas utama seorang salik (penempuh jalan spiritual) adalah membersihkan karat ini melalui mujahadah (upaya sungguh-sungguh) dan muraqabah (merasa selalu diawasi oleh Allah), sehingga qalb dapat menjadi penerima yang jernih bagi ilham (inspirasi Ilahi) dan menjadi tempat memandang (musyahadah) keagungan Tuhan[2173]. Pemurnian qalb (tathir al-qalb) ini merupakan prasyarat mutlak untuk mencapai hakikat iman.

Akal ('aql), dalam sistem al-Ghazali, berperan sebagai wasit atau pengendali yang mengatur interaksi antara nafs dan qalb. Ia adalah instrument untuk membedakan yang benar dan salah, menganalisis

akibat perbuatan, dan memahami tanda-tanda kebesaran Allah (ayatullah) di alam semesta[2174]. Al-Ghazali dengan tegas membatasi otoritas akal; ia adalah pelayan bagi wahyu, bukan majikannya. Akal yang tidak diterangi oleh cahaya wahyu dan tidak dikendalikan oleh disiplin syariat akan tersesat dalam labirin spekulasi filosofis yang tidak berujung atau menjadi budak bagi tipu daya nafs[2175]. Kesempurnaan spiritual manusia hanya dapat tercapai ketika ketiga fakultas ini berfungsi secara harmonis di bawah otoritas tertinggi wahyu: nafs yang telah ditundukkan dan disucikan, qalb yang telah diterangi dan dimurnikan, dan ‘aql yang dengan rendah hati menerima bimbingan Ilahi untuk mengarahkan seluruh diri menuju Tuhan. Keseimbangan integratif inilah yang melahirkan manusia paripurna (al-insan al-kamil) dalam perspektif al-Ghazali sebuah pribadi yang tidak hanya mengetahui kebenaran (knowing) tetapi juga menghayati (being) dan mengamalkan (doing) kebenaran tersebut dalam setiap aspek kehidupannya[2176].

Konsep manusia sebagai cermin kosmos menurut Ibn Arabi

Dalam arsitektur pemikiran metafisika Ibn Arabi, konsep manusia sebagai microcosmos (‘ālam ṣaghīr) atau cermin semesta bukan sekadar analogi poetis, melainkan sebuah doktrin ontologis yang berakar dalam pada doktrin Waḥdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud). Bagi Ibn Arabi, manusia sempurna (al-Insān al-Kāmil) adalah cermin yang memantulkan secara sempurna seluruh Nama dan Sifat Ilahiah yang merupakan prinsip-prinsip penciptaan kosmos itu sendiri[2177]. Struktur batin manusia mulai dari ruh, hati (qalb), akal (‘aql), hingga

nafsu (nafs) adalah replika epistemik dari struktur makrokosmos, sebuah tatanan hierarkis yang memancar dari Yang Satu menuju keberagaman ciptaan[2178].

Landasan konsep ini bertumpu pada gagasan bahwa Ruh Universal (al-Rūḥ al-Kullī), yang merupakan emanasi pertama dari Dzat Ilahi, dihembuskan ke dalam fisik manusia. Inilah yang dimaksudkan dalam firman-Nya, "… lalu Aku tiupkan ke dalam (tubuh)-nya ruh (ciptaan)-Ku…" (QS. Al-Ḥijr: 29; Ṣād: 72). Ibn Arabi menafsirkan "ruh-Ku" bukan dalam arti anthromorfis, melainkan sebagai pengejawantahan (tajallī) sifat kehidupan, pengetahuan, dan kehendak Ilahi yang menjadi prinsip penggerak segala sesuatu[2179]. Ruh individual manusia pada hakikatnya adalah pantulan (maḥall al-tajallī) dari Ruh Universal tersebut, menjadikan setiap insan sebagai locus manifestasi Tuhan yang unik namun tetap terhubung dengan keseluruhan[2180].

Penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) merupakan proses metodis untuk membersihkan cermin batin ini dari karat-karat hawa nafsu dan ilusi ego (nafs al-ammārah). Hanya dengan cermin yang jernih, manusia dapat memantulkan realitas Ilahi secara sempurna dan pada akhirnya menyadari kesatuannya dengan Tuhan dan alam semesta. Tahapan penyucian jiwa ini, yang banyak dideskripsikan dalam literatur tasawuf, pada hakikatnya adalah proses penyelarasan (muwāfaqah) microcosmos (manusia) dengan macrocosmos (alam semesta), dimana hukum-hukum batin diselaraskan dengan hukum-hukum kosmik[2181]. Puncaknya adalah maqam fanā', saat sang hamba menyadari ketiadaan dirinya yang

terpisah dan abadi dalam Wujud Mutlak Tuhan (baqā')[2182]. Implikasi terpenting dari doktrin ini bagi perjalanan spiritual manusia adalah imperatif untuk mengenal diri sendiri (ma'rifat al-nafs). Dalam sebuah syarah hadis yang masyhur, "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia mengenal Tuhannya), Ibn Arabi melihat bukan hanya jalan untuk mengenal Tuhan, tetapi juga untuk mengenal kosmos[2183]. Sebab, diri manusia (nafs) adalah kitab yang mencakup seluruh ilmu tentang alam semesta; menggalinya berarti memahami rahasia penciptaan. Pengenalan diri ini bersifat integral, melampaui dikotomi spiritual-rasional. Akal rasional ('aql) bagi Ibn Arabi adalah alat yang sah dan diperlukan untuk memahami tanda-tanda Tuhan (āyāt) di alam raya, namun ia harus disinari oleh cahaya iluminasi hati (isyrāq al-qalb) agar dapat memahami hakikat yang melampaui bentuk-bentuk lahiriah[2184]. Integrasi antara keduanya penglihatan mata kepala yang analitis dan penglihatan mata hati yang intuitif adalah ciri dari manusia sempurna yang telah menyadari perannya sebagai khalifah Tuhan di muka bumi, yang memancarkan sifat-sifat Ilahiah ke dalam segala aspek kehidupan duniawi[2185].

Singkatnya, bagi Ibn Arabi, manusia bukanlah entitas yang terasing di tengah kosmos yang luas dan dingin. Ia adalah pusat kosmos, sebuah simpul kesadaran yang di dalamnya seluruh realitas eksternal bertemu dan dapat dipahami. Perjalanan spiritualnya adalah perjalanan pulang menuju kesadaran akan kesatuan fundamental ini, dengan menyadari bahwa lautan kosmik yang luas itu tak lain adalah cermin dari lautan ruhnya sendiri.

Integrasi dimensi psikologis dan spiritual manusia

Dalam konteks pemahaman manusia sebagai makhluk holistik, integrasi antara dimensi psikologis dan spiritual bukanlah sekadar kebutuhan normatif, melainkan imperatif eksistensial yang mendefinisikan integritas keberadaan manusia. Baik Al-Ghazali maupun Ibn Arabi, dua tokoh sentral dalam tradisi mistisisme Islam, mengembangkan epistemologi dan ontologi yang menempatkan keseimbangan antara aql (rasio) dan qalb (hati) sebagai pusat transformasi kepribadian manusia. Melalui pendekatan yang mendalam dan sistematis, keduanya menggarisbawahi bahwa kehidupan manusia yang utuh tidak dapat dicapai tanpa saling keterkaitan antara kekuatan kognitif dan dimensi transenden. Spiritualitas yang tidak berakar pada rasio, menurut Al-Ghazali, rentan melahirkan ekstremisme, khurafat, dan fanatisme yang mereduksi keimanan menjadi ritual tanpa pemaknaan; sebaliknya, rasio yang terlepas dari panggilan spiritual berpotensi menciptakan alienasi, nihilisme, dan kehampaan eksistensial yang menjadi ciri khas kondisi modernitas kontemporer[2186]. Dalam hal ini, kedua dimensi tersebut bukan saling bersaing, melainkan saling melengkapi dalam menata struktur kejiwaan manusia menuju insān kāmil manusia sempurna yang menjadi tema sentral dalam antropologi sufistik abad ke-12 hingga ke-13 Masehi.

Al-Ghazali, dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, membangun sebuah arsitektur psiko-spiritual yang membagi jiwa manusia ke dalam tiga lapisan: nafs ammārah (jiwa yang cenderung kepada hawa nafsu), nafs lawwāmah (jiwa yang penuh penyesalan), dan nafs

mutma'innah (jiwa yang tenang dan beriman)[2187]. Proses transendensi dari satu tahap ke tahap lainnya tidak hanya melibatkan aktifitas dzikir atau ibadah, melainkan juga memerlukan disiplin kognitif, refleksi moral, dan rekonsiliasi antara pengetahuan indrawi dengan cahaya kalbu. Ia menegaskan bahwa ma'rifah (pengetahuan spiritual) tidak bisa dicapai semata-mata melalui deduksi logis, tetapi melalui pemurnian hati yang diiringi oleh latihan intelektual yang ketat. Dalam pandangannya, falsafah dan fikih memiliki tempat dalam struktur ini, namun hanyalah batu loncatan menuju taṣawwuf sebagai ilmu yang menyatukan kebenaran eksoterik dan esoterik[2188]. Psikologi manusia dalam kerangka Al-Ghazali bukanlah domain yang terpisah dari spiritualitas, melainkan medan transformasi tempat rasionalitas dan pengalaman transenden bertemu, membentuk sinergi yang produktif bagi kesejahteraan mental dan rohani.

Di sisi lain, Ibn Arabi menawarkan kerangka yang lebih metafisik dengan konsep wahdat al-wujūd (kesatuan wujud), yang secara implisit memperkuat integrasi dimensi psikologis dan spiritual sebagai manifestasi dari kesadaran kosmis. Menurutnya, realitas manusia adalah cermin mikrokosmos dari alam semesta makrokosmos, di mana setiap aspek kejiwaan dari akal, nafsu, hingga roh merupakan refleksi dari asma Allah dan sifat-sifat ilahiah[2189]. Dalam al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Ibn Arabi menjelaskan bahwa kepribadian utuh tidak dapat terbentuk tanpa pengenalan diri (ma'rifat al-nafs), yang menurutnya adalah pintu menuju pengenalan Tuhan (ma'rifat Allāh)[2190]. Proses ini secara psikologis

dapat dipahami sebagai aktualisasi diri (dalam terjemahan modern), tetapi dalam kerangka sufistik, itu adalah pelurusan eksistensi manusia dari keberadaan yang terpecah (taqṣīm al-dhāt) menuju kesatuan yang sesungguhnya (tawḥīd al-dhāt)[2191]. Kesehatan jiwa bukan hanya bebas dari gangguan psikologis, tetapi juga tercermin dari ketenangan spiritual, kejernihan hati, dan keselarasan dengan realitas ilahiah.

Dalam perspektif psikologi transpersonal kontemporer, integrasi dimensi psikologis dan spiritual ini menemukan resonansi kuat. Carl Jung, salah satu pelopor psikologi modern, mengakui bahwa proses individuasi yakni integrasi kesadaran dan ketidaksadaran menuju keutuhan pribadi tidak lengkap tanpa dimensi religius[2192]. Ia menyatakan bahwa arketipe "Diri" (Self) dalam psikologi tidak hanya mewakili keutuhan psikis, tetapi juga merujuk pada realitas transenden yang sering diwujudkan melalui simbol-simbol agama[2193]. Jung bahkan secara eksplisit mengakui relevansi mistisisme Islam dalam memahami dinamika batin manusia, khususnya melalui studinya terhadap karya Al-Hallaj dan tradisi tasawuf[2194]. Dalam konteks ini, pandangan Jung sejalan dengan Al-Ghazali dan Ibn Arabi dalam menekankan bahwa krisis kejiwaan modern sering kali merupakan gejala dari kelumpuhan spiritual, bukan hanya disfungsi kognitif.

Neurosains kontemporer memberikan bukti empiris tentang efek positif praktik spiritual terhadap struktur dan fungsi otak. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa meditasi, dzikir, dan doa yang konsisten dapat mengurangi aktivitas di default mode network

(DMN) jaringan otak yang dikaitkan dengan rumitasi mental, kecemasan, dan identitas ego sementara memperkuat konektivitas pada area yang terkait dengan empati, kesadaran diri, dan regulasi emosi[2195]. Temuan ini mengkonfirmasi klaim sufi bahwa penyucian hati bukan sekadar metafora spiritual, tetapi juga proses neurobiologis yang nyata dan dapat diobservasi. Dalam hal ini, tazkiyat al-nafs (pembersihan jiwa) yang diajarkan Al-Ghazali menjadi semakin relevan dalam konteks kesehatan mental modern sebagai strategi preventif dan kuratif terhadap gangguan psikologis[2196].

Dari perspektif teologis, integrasi ini juga didukung oleh teks suci. Al-Qur'an secara eksplisit menekankan pentingnya kesadaran hati yang disertai pemikiran rasional. Firman-Nya, "Apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? Kalau kiranya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapati banyak perselisihan di dalamnya." (QS. an-Nisā': 82). Ayat ini menyerukan refleksi intelektual (tafakkur) sebagai kunci memahami kebenaran spiritual, menunjukkan bahwa iman tidak bertentangan dengan akal, melainkan membutuhkannya. Di sisi lain, hadis Nabi Muhammad saw. menyatakan, "Sesungguhnya di dalam jasad ada segumpal daging, apabila ia baik, maka baiklah seluruh tubuh; dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati." (HR. al-Bukhārī dan Muslim)[2197]. Hadis ini menempatkan hati sebagai pusat moral, emosional, dan spiritual, menegaskan bahwa kesehatan psikologis bergantung pada kesehatan spiritual. Integrasi dimensi psikologis dan spiritual dalam pembentukan kepribadian

manusia bukan hanya pendekatan normatif atau teologis, melainkan kesatuan metodologis yang diperlukan untuk menghadapi kompleksitas eksistensi manusia modern. Proyek Al-Ghazali dan Ibn Arabi meskipun berbeda dalam pendekatan filosofis bersinggungan pada satu titik sentral: bahwa manusia tidak bisa utuh tanpa menyelaraskan cahaya akal dengan cahaya hati. Dalam dunia yang semakin terfragmentasi oleh rasionalisme sekuler di satu sisi dan fundamentalisme dogmatis di sisi lain, model integratif ini menawarkan jalan tengah (wasatiyyah) yang berbasis pada kearifan sufi, kokoh secara ilmiah, dan relevan secara kontemporer. Pendidikan, terapi, dan pembinaan kepribadian dalam konteks Islam tidak boleh lagi memisahkan psikologi dari spiritualitas, melainkan harus membangun kurikulum yang holistik, di mana setiap langkah menuju pengetahuan juga merupakan langkah menuju ketenangan jiwa dan kedekatan kepada Yang Maha Hidup (QS. Thāhā: 14).

Sintesis Psikologi Islam tentang Struktur Jiwa

Psikologi Islam, sebagai suatu disiplin yang sedang berkembang, menawarkan suatu sintesis epistemologis yang unik, memadukan wahyu (naql) dengan rasionalitas (‘aql) untuk mengkonstruksi sebuah model holistik tentang struktur jiwa manusia. Berbeda dengan paradigma Barat yang sering kali memisahkan aspek psikologis dari dimensi spiritual atau mereduksinya pada proses neurokimia semata, psikologi Islam memandang manusia sebagai entitas integral yang keberadaan dan esensinya terikat secara ontologis dengan Sang Pencipta[2198]. Struktur jiwa dalam kerangka ini

bukanlah sekadar hierarki statis, melainkan sebuah dinamika interaktif dari berbagai fakultas dan kekuatan yang saling berelasi, dimana setiap elemen rūḥ, qalb, nafs, dan ‘aql memainkan peran yang krusial dan saling bergantung dalam membentuk kepribadian (shakhṣiyyah), perilaku, dan perjalanan spiritual (sayr wa sulūk) individu[2199].

Pondasi ontologis dari seluruh struktur ini adalah ar-rūḥ (spirit), sebuah entitas non-material yang merupakan anugerah langsung (nafakh) dari Allah SWT ke dalam bentuk fisik manusia. Al-Qur'an secara tegas menyatakan asal-usul ilahiahnya, "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya rūḥ (ciptaan)-Nya" (Q.S. As-Sajdah: 9)[2200]. Rūḥ berfungsi sebagai prinsip kehidupan yang menghidupkan dan menghubungkan manusia dengan alam metafisik. Meskipun hakikatnya (haqīqah) tetap menjadi misteri ilahiah sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang rūḥ. Katakanlah: 'Rūḥ itu termasuk urusan Tuhanku...'" (Q.S. Al-Isrā’: 85)[2201], ia diakui sebagai sumber kesadaran tertinggi dan potensi untuk mengenal Tuhan (ma’rifah)[2202]. Dalam sintesis psikologi Islam, rūḥ menjadi benang spiritual yang menjalin seluruh aspek jiwa, memberikan tujuan transenden di balik keberadaan psiko-fisik manusia.

Pada pusat pengalaman manusia dan medan pertarungan moral berada al-qalb (jantung spiritual), yang jauh melampaui pengertian organ fisik belaka. Qalb dalam literatur Islam klasik dipahami sebagai fakultas intuitif yang mampu memperoleh pengetahuan langsung dan mengalami kedekatan dengan Allah[2203]. Ia adalah locus dari

iman (īmān), kebijaksanaan (ḥikmah), dan penglihatan batin (baṣīrah). Qalb juga bersifat dinamis dan fluktuatif ia dapat menjadi sehat (qalbun salīm), keras (qāsiyah), sakit (marīḍ), atau tertutup (khatm), bergantung pada keyakinan, pemikiran, dan amalan individu[2204]. Kondisi qalb inilah yang pada akhirnya menentukan orientasi moral dan spiritual seseorang, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW, "Ketahuilah, di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah bahwa ia adalah qalb (hati)" (H.R. Al-Bukhari dan Muslim)[2205]. Psikoterapi Islam (tibb nafsānī) seringkali berfokus pada penyembuhan dan pemurnian qalb.

Berinteraksi secara konstan dengan qalb adalah an-nafs, sebuah konsep yang kompleks yang kurang lebih setara dengan "diri" atau "jiwa" dalam konotasi psikodinamikanya. Psikologi Islam membedakan evolusi nafs melalui beberapa tahapan, yang paling terkenal adalah trilogi Qur'anik: an-nafs al-ammārah bi as-sū’ (jiwa yang selalu menyuruh kepada kejahatan), al-lawwāmah (jiwa yang menyesali diri/hati nurani), dan al-muṭma’innah (jiwa yang tenang)[2206]. Nafs al-ammārah merepresentasikan kecenderungan bawah sadar menuju hawa nafsu dan impuls primitif, yang memerlukan pengekangan (riḍḍah) melalui disiplin spiritual. Nafs al-lawwāmah menandai kebangkitan kesadaran moral yang mengkritik diri sendiri atas kesalahan, sebuah langkah krusial menuju pertobatan (tawbah). Puncaknya, nafs al-muṭma’innah adalah keadaan kedamaian, kepasrahan, dan persatuan harmonis dengan kehendak Ilahi, yang dicapai melalui pemurnian (tazkiyah an-

nafs)[2207]. Proses evolusi ini menggambarkan perjalanan psiko-spiritual setiap Muslim dari keadaan potensial menuju aktualisasi diri yang tertinggi, yang berakar pada kesalehan.

Melengkapi triad ini adalah al-'aql (intelek atau rasio), yang dalam pandangan dunia Islam tidak pernah dipisahkan secara dikotomis dari iman. 'Aql bukan hanya alat untuk pemikiran logis dan deduktif, tetapi lebih sebagai kapasitas untuk memahami tanda-tanda (āyāt) Allah di alam semesta dan dalam diri sendiri, sehingga mengantarkan pada pengakuan akan Ke-Esa-an-Nya (tawḥīd)[2208]. Ia berfungsi sebagai penahan (ẓābit) bagi impuls-impuls nafs al-ammārah dan sebagai penuntun bagi qalb dalam membedakan antara hakikat dan ilusi. 'Aql memiliki batasannya; ia memerlukan iluminasi dari wahyu untuk membimbingnya dalam domain metafisik yang melampaui jangkauan indrawinya. Sintesis sempurna terjadi ketika 'aql yang teriluminasi (al-'aql al-mustanīr) tunduk pada kebenaran wahyu dan bekerja selaras dengan qalb yang jernih dan nafs yang tenang[2209].

Sintesis psikologi Islam tentang struktur jiwa menawarkan sebuah paradigma yang komprehensif dan koheren. Model ini melihat manusia bukan sebagai kumpulan bagian-bagian yang terpisah, tetapi sebagai mikrokosmik yang menyatukan tanah (ṭīn) dan spirit (rūḥ), dorongan (nafs) dan rasio ('aql), dengan qalb sebagai pusat transformasinya. Interplay dinamis antara elemen-elemen ini dipandu oleh wahyu dan didisiplinkan melalui praktik spiritual merupakan inti dari perkembangan kesehatan psikologis dan kesempurnaan moral (iḥsān)[2210]. Dalam dunia kontemporer yang

ditandai oleh keterpisahan dan krisis makna, kerangka holistik ini tidak hanya memberikan peta detail tentang jiwa manusia tetapi juga menawarkan jalan integrasi dan penyembuhan, dengan menempatkan perjalanan spiritual sebagai pusat dari kesejahteraan psikologis secara keseluruhan.

Model Antropologi Psikospiritual Islam

Struktur multidimensional jiwa manusia

Konstruksi antropologis dalam tradisi pemikiran Islam menawarkan sebuah model komprehensif yang memandang jiwa manusia (al-nafs) bukan sebagai entitas yang monolitik dan sederhana, melainkan sebagai sebuah mikrokosmos yang dinamis dan berlapis-lapis. Model psikospiritual ini bersifat integral-holistik, menolak reduksionisme materialistik yang mendominasi paradigma psikologi Barat modern, dan justru menempatkan dimensi spiritual (ar-ruhaniyyah) sebagai fondasi ontologis yang esensial[2211]. Jiwa manusia, dalam perspektif ini, adalah sebuah arena pertemuan yang kompleks antara unsur ilahiah yang transenden dan unsur material yang imanen, yang berinteraksi secara dialektis untuk membentuk keseluruhan pengalaman dan perilaku manusia[2212]. Struktur multidimensional ini, yang sering dirujuk melalui terma qalb, ruh, nafs, dan 'aql, membentuk sebuah sistem hierarkis yang saling terhubung, di mana harmonisasi dan ketidakseimbangannya secara langsung menentukan kondisi psikologis dan spiritual individu.

Landasan ontologis dari model ini berpusat pada konsep ruh (روح). Dalam diskursus teologis-filosofis Islam, ruh dipahami sebagai

suatu substansi non-material (jawhar ruhani) yang dihembuskan (nafakha) langsung oleh Tuhan ke dalam jasad manusia, yang menjadi sumber kehidupan, kesadaran murni, dan konektivitas dengan yang Ilahi[2213]. Keberadaannya adalah anugerah (amānah) sekaligus misteri (min amri rabbi), sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, yang menegaskan sifatnya yang transenden dan membedakan manusia secara ontologis dari makhluk lain[2214]. Ruh berfungsi sebagai prinsip kehidupan yang menghidupkan potensi-potensi lain serta menjadi sumber nur (cahaya) ilahiah yang menerangi jalan inteleksi dan intuisi spiritual. Ia adalah benih ketuhanan dalam diri manusia, titik kontak primordial antara yang fana dan yang kekal.

Pada level operasional-psikologis, pusat dari kesadaran dan transformasi moral adalah qalb (قلب), yang secara harfiah berarti ‘jantung’ tetapi secara esensial merujuk pada pusat intelektual, spiritual, dan emosional manusia. Berbeda dengan pandangan Cartesian yang memisahkan secara tegas mind dan body, qalb dalam antropologi Islam adalah organ psikospiritual yang menjadi medan pertarungan (mujahadah) antara kecenderungan malaikat dan kecenderungan hawa nafsu[2215]. Ia bersifat dinamis dan fluktuatif (taqallub), mampu mencapai keadaan yang jernih dan tenang (qalbun salim) maupun menjadi sakit, keras, atau tertutup (qalbun marid, mayyit)[2216]. Fungsi kognitifnya bukan sekadar berpikir linear, melainkan lebih kepada pemahaman mendalam (fiqh), kebijaksanaan (hikmah), dan penglihatan batin (basirah) yang diperoleh melalui penyucian (tazkiyah). Qalb adalah organ untuk

‘mengetahui’ Tuhan (ma’rifah) dan medium penerima ilham (ilham) serta wahyu[2217].

Sementara itu, nafs (نفس) merepresentasikan aspek psiko-dinamis dari jiwa manusia yang mengandung dorongan, keinginan, dan potensi. Konsep nafs mengalami perkembangan semantik yang signifikan, sering kali digambarkan dalam spektrum perkembangan moralnya sendiri[2218]. Pada tahap terendahnya, nafs ammarah bi al-su’ (jiwa yang menyuruh pada kejahatan) merepresentasikan dorongan-dorongan primitif, egoistik, dan hedonistik yang perlu dikendalikan. Melalui disiplin spiritual dan intelektual, nafs dapat naik ke tingkat nafs lawwamah (jiwa yang menyesali diri), yang dicirikan oleh suara hati yang kritis dan penyesalan atas kesalahan. Puncak perkembangannya adalah nafs muthma’innah (jiwa yang tenang), suatu keadaan kedamaian, kepasrahan, dan penyelarasan sempurna dengan kehendak Ilahi[2219]. Nafs bukanlah musuh yang harus dimusnahkan, melainkan energi psikis yang harus diarahkan dan dimuliakan melalui proses pendidikan dan penyucian yang berkelanjutan.

Akhirnya, ‘aql (عقل) berperan sebagai instrumen kognitif dan rasional yang membedakan manusia. Dalam filsafat Islam, ‘aql tidak hanya berarti ‘akal’ dalam pengertian kapasitas berpikir deduktif, tetapi lebih luas sebagai daya untuk memahami kebenaran universal, membedakan yang baik dan buruk, serta menarik simpulan dari yang partikular kepada yang universal[2220]. Ia adalah cahaya dalam diri manusia yang memungkinkan penalaran (nazar), perenungan (tafakkur), dan pemahaman terhadap tanda-tanda

Tuhan (ayat) di alam semesta dan dalam diri sendiri. ‘Aql dalam model ini tidak berdiri sendiri; kapasitasnya yang paling optimal hanya dapat dicapai ketika ia diterangi oleh cahaya ilahiah yang dipantulkan melalui qalb yang telah disucikan. Tanpa bimbingan spiritual, ‘aql rentan terhadap kesesatan dan kesombongan intelektual[2221].

Kekuatan model antropologi psikospiritual Islam terletak pada kemampuannya untuk mengintegrasikan dimensi transenden dan imanen, spiritual dan psikologis, serta rasional dan intuitif. Keempat komponen ruh, qalb, nafs, dan ‘aql bukanlah bagian-bagian yang terpisah, melainkan layer-layer yang saling menembus dalam sebuah holarki yang dinamis. Kesehatan mental dan spiritual (tibb ruhani) bergantung pada keseimbangan dan integrasi hierarkis di antara mereka, di mana ruh memberikan orientasi ilahiah, ‘aql memberikan pemahaman rasional, qalb menjadi pusat kesadaran dan transformasi, dan nafs menyediakan energi motivasional yang harus diatur[2222]. Pemahaman mendalam tentang struktur multidimensional ini tidak hanya memberikan kerangka untuk pengembangan diri individu tetapi juga membentuk fondasi untuk sebuah psikologi yang benar-benar manusiawi dan teriluminasi oleh wahyu.

Integrasi aspek biologis, psikologis, dan spiritual

Dalam wacana psikologi kontemporer, diskursus mengenai manusia sering kali terfragmentasi ke dalam dikotomi reduksionis, memisahkan fungsi biologis (neurotransmitter, genetika) dari proses

psikologis (kognisi, emosi) dan mengabaikan dimensi eksistensial-spiritual sebagai entitas yang tidak esensial[2223]. Psikologi Islam menawarkan paradigma integratif-transenden yang secara radikal menolak reduksionisme ini dengan memposisikan manusia sebagai entitas holistik yang keberadaan dan esensinya hanya dapat dipahami melalui interaksi dinamis dan simbiosis antara aspek biologis (al-jism), psikologis (nafs dan ‘aql), dan spiritual (rūḥ dan qalb)[2224]. Integrasi tripartit ini bukan sekadar agregat komponen, melainkan sebuah konstruksi ontologis yang saling menginformasikan dan membentuk landasan bagi aktualisasi kepribadian yang seimbang (tawāzun al-nafs).

Aspek biologis, atau al-jism, merupakan fondasi material dan instrumentasi bagi ekspresi jiwa dalam ruang-temporal. Dalam kerangka Islam, tubuh bukanlah penjara jiwa ala narasi Platonis, melainkan amanah (amānah) dari Allah SWT yang harus dirawat dan dimanfaatkan untuk beribadah[2225]. Neurosains modern mengkonfirmasi bahwa kondisi fisiologis otak secara signifikan mempengaruhi keadaan emosional dan kognitif[2226], sebuah gagasan yang sejalan dengan sabda Nabi Muhammad SAW, “Sesungguhnya dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)”[2227]. Hati dalam konteks ini bukan hanya organ biologis, tetapi merupakan titik temu yang dalam antara tubuh, jiwa, dan ruh. Kesehatan fisik adalah prasyarat yang memungkinkan aspek psikologis dan spiritual berfungsi secara optimal, namun ia tetap merupakan alat, bukan tujuan akhir.

Lapisan berikutnya adalah aspek psikologis, yang dalam epistemologi Islam direpresentasikan melalui konsep nafs dan ‘aql. Nafs (jiwa) mengalami dinamika evolutif, bergerak melalui tahapan ammārah bi al-sū’ (yang menyuruh pada kejahatan), lawwāmah (yang menyesali diri), hingga mencapai mutma’innah (jiwa yang tenang)[2228]. Proses evolusi ini dikendalikan dan diarahkan oleh ‘aql (intelek), yang berfungsi bukan hanya sebagai alat penalaran kognitif tetapi juga sebagai kapasitas untuk membedakan hakikat baik dan buruk, sehingga memandu perilaku etis[2229]. Interaksi antara dorongan-dorongan nafs dan penilaian kritis ‘aql inilah yang membentuk lapisan kompleks dari kehidupan kejiwaan manusia, mencakup emosi, motivasi, dan proses berpikir. Tanpa bimbingan yang tepat, dialektika ini dapat berujung pada konflik internal yang tiada henti.

Di sinilah dimensi ketiga, aspek spiritual, berperan sebagai pengintegrasi dan pemberi makna tertinggi. Aspek ini bersumber dari rūḥ, “tiupan Ilahi” (Q.S. Al-Hijr: 29; Q.S. As-Sajdah: 9) yang menjadi prinsip kehidupan dan penghubung transendental manusia dengan Penciptanya[2230], dan termanifestasi melalui qalb (hati spiritual), yang merupakan locus of faith dan pemahaman intuitif (basīrah). Melalui qalb yang terang dan terbimbing oleh wahyu, ‘aql memperoleh cahaya iluminasi untuk membimbing nafs, sementara tubuh menjadi medium untuk mengekspresikan ketaatan. Psikolog Muslim ternama, Malik Badri, menegaskan bahwa spiritualitas Islam bukanlah pelarian dari realitas duniawi, melainkan kekuatan yang memampukan individu untuk menghadapi tantangan psikologis

dengan ketahanan (ṣabr) dan penyerahan diri (taslīm) kepada kehendak Ilahi[2231]. Penelitian empiris mutakhir dalam psikologi positif dan kesehatan mental mulai mengakui peran sentral spiritualitas sebagai sumber resiliensi, well-being, dan purpose in life[2232], yang memperkuat postulat psikologi Islam.

Integrasi yang harmonis dari ketiga aspek ini tubuh yang sehat sebagai kendaraan, jiwa (nafs) yang terkendali dan terarah oleh akal (‘aql) yang tercerahkan, dan hati (qalb) yang terhubung dengan Tuhan merupakan pilar bagi terwujudnya kepribadian yang utuh dan sehat (shihhah nafsiyyah). Keseimbangan ini mengarahkan manusia pada tujuan eksistensialnya: mencapai derajat takwa dan kesempurnaan moral (akhlāq al-karīmah), serta meraih ketenangan abadi dari jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma’innah) yang dipanggil untuk kembali kepada Tuhan (Q.S. Al-Fajr: 27-30)[2233]. Psikologi Islam tidak hanya menawarkan model teoretis yang komprehensif tetapi juga kerangka praktis untuk pengembangan diri dan intervensi terapeutik yang memandu manusia menuju integritas dirinya yang paling hakiki.

Manusia sebagai makhluk psikospiritual

Manusia, dalam kerangka epistemologi psikologi Islam, bukanlah sekadar entitas biologis yang tunduk pada dorongan insting dan proses kognitif-neurologis semata, melainkan merupakan suatu konfigurasi kompleks yang esensinya terletak pada integrasi suci antara aspek nafs (jiwa), ‘aql (intelek), jasad (fisik), dan rūḥ (spirit). Konsepsi manusia sebagai makhluk psikospiritual menegaskan

bahwa dimensi spiritual bukanlah sebuah adendum atau elemen pelengkap, melainkan fondasi ontologis yang menginformasikan dan memberikan makna terdalam terhadap seluruh eksistensi psikis dan fisiknya[2234]. Konstruk ini berangkat dari premis teosentris bahwa manusia diciptakan dengan sebuah tujuan transendental (ibādah) dan dibekali dengan suatu substansi ruhaniah yang menghubungkannya secara intrinsik dengan Sang Pencipta[2235]. Setiap pengabaian terhadap dimensi ini dalam memahami manusia akan berujung pada reduksionisme yang gagal menangkap hakikat kemanusiaan yang seutuhnya.

Inti dari konsep psikospiritual ini termanifestasi dalam konsep qalb (hati spiritual), yang dalam literatur Islam klasik dipahami bukan sebagai organ darah belaka, melainkan sebagai locus of consciousness dan moral intuition yang menjadi medan pertarungan antara kecenderungan menuju kebaikan (taqwā) dan kecondongan pada hawa nafsu (hawa)[2236]. Qalb inilah yang berfungsi sebagai pusat penerimaan ilham (ilham) dan wahyu, sekaligus tempat bersemayamnya penyakit-penyakit ruhani seperti hasad, riya', dan ujub. Kesehatan psikospiritual (ṭibb al-qulūb) sangat bergantung pada kemurnian dan keterjagaan qalb ini dari kotoran-kotoran tersebut, sebuah proses yang dalam terminologi tasawuf dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa)[2237]. Proses ini merupakan jantung dari perkembangan psikologis manusia, yang bertujuan untuk mencapai kondisi iḥsān keadaan di mana individu menyembah Tuhan seolah-olah melihat-Nya, atau setidaknya menyadari bahwa dirinya senantiasa dilihat oleh-Nya[2238].

Pandangan ini menawarkan kritik yang substantif terhadap paradigma psikologi Barat modern yang kerap bersifat sekular-materialistik. Sementara psikologi humanistik Abraham Maslow, misalnya, menempatkan aktualisasi diri (self-actualization) sebagai puncak hierarki kebutuhan, psikologi Islam mengajukan konsep transpersonal yang lebih tinggi, yaitu transendensi-diri (self-transcendence) yang berorientasi pada pengabdian kepada Yang Maha Tinggi[2239]. Kebutuhan spiritual untuk merasakan kedekatan dengan Tuhan (qurbah), mencari ridha-Nya, dan menemukan makna hidup melalui lensa ketuhanan, merupakan kebutuhan fundamental yang, jika terpenuhi, akan memberikan ketenangan (sakīnah) yang stabil dan mendalam, yang tidak dapat sepenuhnya dijelaskan oleh teori homeostasis atau mekanisme pertahanan ego saja[2240]. Ketengan ini, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, merupakan buah dari pengingatan yang kontinu terhadap Allah (dzikrullāh)[2241].

Implikasi dari pemahaman ini sangat luas dalam konteks kehidupan kontemporer. Dalam dunia yang ditandai oleh kecemasan eksistensial, alienasi, dan krisis makna, pendekatan psikospiritual menawarkan sebuah kerangka penyembuhan yang holistik. Terapi yang mengintegrasikan dimensi spiritual, seperti terapi dzikir dan konsep ṣabr (kesabaran aktif) serta syukr (rasa syukur), terbukti efektif tidak hanya dalam meningkatkan well-being subjektif tetapi juga dalam menurunkan tingkat depresi dan kecemasan[2242]. Memandang manusia sebagai makhluk psikospiritual bukan sekadar sebuah wacana teoretis, melainkan

sebuah imperatif praktis untuk membangun peradaban yang tidak hanya cerdas secara material, tetapi juga berakhlak dan bermartabat secara spiritual[2243].

Relevansi Struktur Jiwa bagi Pembentukan Kepribadian

Pembentukan karakter dalam perspektif Islam

Pembentukan karakter dalam perspektif Islam bukanlah sekadar proses pedagogis atau psikologis semata, melainkan suatu proyek ontologis yang mendalam yang berpusat pada konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa). Proses ini beroperasi melalui dinamisasi komponen-komponen struktural jiwa manusia al-qalb (hati spiritual), al-'aql (akal), al-nafs (jiwa dinamis), dan al-rūḥ (ruh) yang bersama-sama membentuk satu kesatuan sistemik untuk mencapai al-ṣirāṭ al-mustaqīm (jalan yang lurus)[2244]. Fondasi dari pembentukan ini bersifat teosentris, dimana wahyu Ilahi, bukan hanya nalar manusiawi yang otonom, yang berfungsi sebagai parameter tertinggi bagi kebenaran, kebaikan, dan keindahan[2245]. Kepribadian Muslim yang ideal (al-shakhṣiyyah al-Islāmiyyah) muncul bukan sebagai konstruksi sosial, tetapi sebagai manifestasi dari keberhasilan menyelaraskan seluruh potensi jiwa dengan kehendak Penciptanya.

Pada intinya, proses pembentukan karakter ini merupakan perjuangan epistemik dan etika untuk memurnikan al-qalb. Dalam diskursus Islam, al-qalb jauh melampaui organ fisik; ia adalah locus of faith (īmān), kesadaran metafisik (maʿrifah), dan pemahaman intuitif[2246]. Sebuah qalb yang sehat (salīm) dan tenang

(muṭmaʾinnah) menjadi prasyarat untuk persepsi moral yang jernih dan tindakan yang benar[2247]. Qalb ini terus-menerus dipengaruhi oleh bisikan al-nafs dalam berbagai gradasi kondisinya dari al-nafs al-ammārah bi-al-sūʾ (jiwa yang menyuruh pada kejahatan) yang cenderung pada hawa nafsu, menuju al-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesal) yang memiliki kesadaran diri kritis, dan akhirnya mencapai al-nafs al-muṭmaʾinnah (jiwa yang tenang) yang telah mencapai ketenangan ilahiah[2248]. Proses pembentukan karakter, Adalah proses memimpin nafs melalui tahapan-tahapan ini melalui disiplin spiritual (riyāḍah) dan perlawanan terhadap hawa nafsu (mujāhadah al-nafs).

Sementara qalb berfungsi sebagai pusat spiritual dan intuisi, al-ʻaql (akal) memainkan peran instrumental yang indispensable. Akal adalah alat yang dikaruniakan Tuhan untuk merenungkan ciptaan-Nya, memahami wahyu yang diturunkan, dan menarik kesimpulan logis yang membimbing perilaku[2249]. Dalam kerangka Islam, akal tidak bebas nilai; ia harus tunduk pada bimbingan wahyu untuk menghindari kesesatan. Sinergi antara akal yang tercerahkan oleh wahyu dan qalb yang disinari oleh keimanan menghasilkan kebijaksanaan (ḥikmah), yang memungkinkan individu untuk membedakan yang benar dari yang salah, tidak hanya secara hukumistik tetapi juga dalam konteks yang kompleks dan berubah-ubah[2250]. Karakter yang terbentuk adalah karakter yang rasional namun tidak rasionalistik, spiritual namun tidak anti-intelektual.

Dimensi vertikal-spiritual dari pembentukan kepribadian ini dihidupkan oleh kehadiran al-rūḥ, unsur ketuhanan yang ditiupkan

ke dalam diri manusia[2251]. Meskipun hakikat rūḥ tetap berada dalam ranah yang hanya diketahui oleh Allah (min amri rabbī), kehadirannya memberikan kapasitas transenden untuk terhubung dengan yang Ilahi melalui ibadah, doa, dan kontemplasi[2252]. Hubungan dengan Allah inilah yang memberikan makna dan tujuan tertinggi dari seluruh proses pembentukan karakter. Ibadah-ibadah seperti shalat, puasa, dan zakat tidak sekadar ritual; mereka adalah alat praktis untuk melatih disiplin diri, menumbuhkan empati, membersihkan hati dari kotoran moral, dan pada akhirnya mentransformasi kepribadian secara keseluruhan agar semakin mendekati sifat-sifat Allah (al-takhalluq bi-akhlāq Allāh)[2253].

Dapat disimpulkan bahwa pembentukan karakter dalam Islam adalah suatu integrasi holistik dari aspek moral yang diarahkan oleh wahyu dan aspek spiritual yang digerakkan oleh hubungan dengan Allah. Struktur jiwa qalb, ‘aql, nafs, rūḥ bukanlah entitas yang terpisah, tetapi merupakan satu kesatuan yang saling berinteraksi secara dinamis. Kesalehan moral yang lahir dari proses ini adalah buah dari qalb yang disucikan, yang dipandu oleh ‘aql yang tercerahkan, yang telah berhasil menjinakkan nafs-nya, dan semuanya dihidupkan oleh rūḥ yang merindukan pertemuan dengan Tuhannya. Kepribadian akhir yang dihasilkan adalah insān kāmil (manusia universal) yang tidak hanya baik secara etis bagi masyarakat, tetapi juga mencapai kedamaian tertinggi (sakīnah) sebagai hamba (‘abd) yang mengenal pencipta dan tempat kembalinya.

Peran pengendalian nafs dalam pembinaan moral

Dalam kerangka pemikiran Islam klasik, moralitas bukan sekadar hasil dari proses kognitif atau kalkulasi rasional atas tindakan yang etis, melainkan merupakan manifestasi dari keseimbangan ontologis antara dimensi ruhani dan jasmani manusia. Inti dari keseimbangan ini terletak pada pengendalian nafs sebuah konsep sentral dalam psikologi Islam yang merujuk pada jiwa atau ego manusia yang memiliki potensi untuk bergerak menuju kebaikan (taqwa) atau kehancuran moral (fujur)[2254]. Dalam konteks pembinaan moral, pengendalian nafs menjadi prasyarat transformatif, bukan hanya sebagai upaya personal untuk memperbaiki perilaku, tetapi sebagai proses ontologi dari penyucian eksistensi (tazkiyat al-nafs) yang bertujuan mengembalikan manusia kepada fitrahnya sebagai khalifatullah fi al-ardh[2255]. Tanpa penguasaan atas nafs, pembentukan moral akan berada dalam kondisi yang rapuh, rentan terhadap kegoyahan lantaran terus-menerus ditarik oleh godaan hawa nafsu (al-ammarah bi al-su')[2256].

Konsep nafs dalam tradisi Islam tidak bersifat monolitik; para pemikir seperti Al-Ghazali, Ibn Qayyim al-Jawziyya, dan Al-Razi mengembangkan teori hierarkis tentang perkembangan nafs yang meliputi tiga tahap utama: al-nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada kejahatan), al-nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali), dan al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[2257]. Transisi dari satu tingkatan ke tingkatan lain merupakan proses dinamis yang dipengaruhi oleh kesadaran spiritual, disiplin diri, dan penguatan nilai-nilai ilahiyah melalui ibadah, refleksi, dan akhlak mulia. Maka

dari itu, pengendalian nafs bukanlah sekadar supresi terhadap dorongan biologis, tetapi pembinaan holistik terhadap kapasitas moral, emosional, dan spiritual individu[2258]. Dalam perspektif ini, moralitas tidak dapat dipahami secara parsial sebagai hasil dari modifikasi perilaku eksternal, melainkan sebagai produk dari perubahan interior yang terus-menerus dan disengaja.

Di sisi lain, psikologi modern menyediakan kerangka pendukung yang menarik dalam memahami fenomena pengendalian diri (self-regulation), terutama dalam teori executive function yang menggambarkan kapasitas otak prefrontal untuk mengatur emosi, menunda kepuasan instan, dan mengambil keputusan berdasarkan pertimbangan moral[2259]. Temuan neurosains kognitif menunjukkan bahwa individu dengan kemampuan regulasi emosi yang tinggi cenderung menunjukkan perilaku prososial, empati, dan konsistensi nilai[2260]. Hal ini secara paralel mendukung argumen Islamik bahwa keberhasilan moral tidak lepas dari penguasaan atas impuls dan dorongan psikologis yang dalam terminologi Islam disebut jihād al-nafs, atau perang melawan hawa nafsu[2261]. Al-Ghazali, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menegaskan bahwa jihad yang paling utama adalah memerangi hawa nafsu sendiri, lebih dari sekadar berperang di medan fisik[2262]. Dalam konteks ini, tazkiyat al-nafs bukan hanya dimensi spiritualitas, tetapi juga proses kognitif dan afektif yang mengharuskan latihan disiplin jangka panjang seperti dzikr (ingat Tuhan), muhasabah (introspeksi diri), dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu)[2263].

Penerapan pengendalian nafs dalam konteks pembinaan moral dapat dilihat dalam praktik pendidikan Islam klasik, di mana kurikulum tidak hanya menekankan penguasaan ilmu-ilmu transformatif seperti tafsir, fikih, dan tasawuf, tetapi juga membudayakan pembiasaan akhlak melalui penerapan adab (etika perilaku), hubungan mentor-murid yang intensif, dan penekanan pada kualitas niat (niyyah)[2264]. Dalam proses ini, guru bukan hanya sebagai penyampai informasi, tetapi sebagai qalb yang hidup seorang model moral yang secara eksistensial hidup dalam konsistensi antara ajaran dan tindakan. Pendekatan seperti ini selaras dengan teori moral modeling dari Bandura dalam psikologi sosial, yang menyatakan bahwa seseorang memperoleh nilai moral melalui observasi dan internalisasi figur otoritatif[2265]. Pengendalian nafs yang dibangun melalui pendidikan berbasis nilai tidak hanya membentuk moralitas individu, tetapi juga menumbuhkan tanggung jawab kolektif terhadap tatanan masyarakat yang adil dan rahmatan lil 'alamin[2266].

Secara filosofis, gagasan pengendalian nafs juga mengandung aspek ontologis yang mendalam: bahwa manusia bukanlah entitas pasif yang ditentukan oleh nafsu atau lingkungan, melainkan makhluk yang memiliki free will (ikhtiyar) yang memungkinkannya untuk memilih antara kebaikan dan keburukan[2267]. Sebagaimana firman Allah SWT dalam Surah ar-Ra'd (13:11): "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri"[2268]. Ayat ini menegaskan paradigma transformasi moral yang berawal dari perubahan internal

yang tidak lain adalah hasil dari pengendalian dan penyucian nafs. Dalam konteks ini, pembinaan moral tidak dapat hanya dilakukan melalui regulasi eksternal seperti hukum atau sanksi sosial, tetapi harus dibangun di atas fondasi kesadaran diri, tanggung jawab personal, dan kerinduan spiritual terhadap keridhaan ilahiyah[2269].

Integrasi antara wawasan Islamik tentang tazkiyat al-nafs dan temuan ilmu-ilmu sosial kontemporer seperti psikologi moral, neurosains, dan sosiologi pendidikan menawarkan kerangka holistik untuk membangun sistem pembinaan moral yang berkelanjutan. Pengendalian nafs bukan sekadar kewajiban teologis, tetapi juga imperatif eksistensial yang menjadi kunci bagi pembentukan pribadi yang utuh, adil, dan berakhlak mulia. Di tengah realitas sosial yang semakin dipenuhi oleh hedonisme, konsumerisme, dan fragmentasi identitas, kembali kepada prinsip tazkiyat al-nafs berarti melakukan dekonstruksi terhadap tatanan nilai sekuler yang menempatkan nafsu sebagai pusat eksistensi, dan membangun kembali paradigma moral berbasis fitrah, kesucian, dan keseimbangan[2270].

Qalb sebagai pusat transformasi spiritual

Dalam arsitektur kosmologi psikologi Islam, qalb (jantung spiritual) menempati posisi sentral yang tidak sekadar metaforis, tetapi bersifat ontologis dan epistemologis. Ia berfungsi sebagai locus utama transformasi spiritual, sebuah titik poros di mana pertemuan antara yang manusiawi (nasut) dan yang ilahiah (lahut) dimungkinkan.[2271] Berbeda dengan persepsi Barat modern yang seringkali memetakan kesadaran dan identitas diri secara hierarkis

dari otak, konsep qalb menawarkan sebuah model integratif yang memadukan emosi, intuisi, intelek, dan spiritualitas ke dalam satu pusat kesadaran yang koheren.[2272] Transformasi spiritual, Bukanlah sebuah proses akumulasi pengetahuan eksternal belaka, melainkan sebuah perjalanan intropektif yang dalam sebuah proses pembersihan (tathir), pemolesan (takhalli), dan penghiasan (tahalli) bagi qalb ini.[2273]

Proses transformasi dimulai dengan pengakuan terhadap kondisi dasar qalb yang, menurut kerangka kerja Al-Ghazali, senantiasa berfluktuasi dan rentan terhadap penyakit-penyakit spiritual (amradh al-qulub) seperti iri hati (hasad), riya', dan cinta dunia (hubb al-dunya).[2274] Kondisi ini menghalangi qalb dari fungsinya yang paling utama: menjadi cermin yang jernih (mir'ah) yang memantulkan cahaya Ilahi (nur ilahi) dan sebagai organ untuk mengetahui (al-a'lu al-batin) yang mampu menangkap kebenaran hakiki (haqiqah).[2275] Penyakit-penyakit ini menciptakan lapisan karat (rayn) yang mengotori qalb, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, "Sekali-kali tidak! Sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka." (QS. Al-Muthaffifin 83:14). Langkah pertama transformasi adalah diagnosis dan pengobatan melalui muhasabah (introspeksi diri) yang ketat.[2276]

Mekanisme penyembuhan dan transformasi qalb bersifat multimodal, mengintegrasikan disiplin lahiriah dan batiniah. Ibadah-ibadah formal (shalat, puasa, zakat) berfungsi sebagai disiplin eksoterik yang bertujuan menjinakkan hawa nafsu (al-nafs al-ammarah) dan mengondisikan tubuh untuk kepatuhan.[2277] Esensi

transformasi terletak pada internalisasi makna di balik ibadah-ibadah tersebut, sehingga melampaui aspek ritualistik menuju pencapaian keadaan spiritual (hal) seperti kehadiran hati (hudur al-qalb) dan kekhusyukan.[2278] Praktik-praktik esoteris seperti dzikir (pengulangan nama-nama Allah) beroperasi secara langsung pada qalb, bertujuan untuk memoles karatnya dan menstabilkan iramanya, sehingga menjadikannya terhubung secara permanen dengan Kesadaran Ilahi.[2279] Melalui dzikir yang konsisten, qalb mengalami rehabilitasi; ia beralih dari keadaan yang lalai (ghaflah) dan terguncang (taqallub) menjadi kokoh dan tenang (tuma'ninah), sebuah keadaan yang digambarkan Al-Qur'an sebagai "hati yang tenang" (QS. Al-Fajr 89:27).[2280]

Ketika qalb semakin tersucikan, fungsinya sebagai pusat epistemologi spiritual menjadi aktif. Ia tidak lagi bergantung semata-mata pada deduksi akal ('aql), tetapi mulai mengakses bentuk pengetahuan langsung yang disebut ma'rifah (gnosis) atau ilmu laduni (pengetahuan yang diilhamkan).[2281] Inilah tahap di mana transformasi spiritual menghasilkan perubahan paradigmatik dalam memahami realitas. Akal, yang sebelumnya mungkin bersikap skeptis atau rasionalistik semata, kini dibimbing dan diterangi oleh qalb yang telah tercerahkan (qalb salim).[2282] Akal kemudian beroperasi dalam kapasitasnya yang tertinggi sebagai al-'aql al-qalb (akal hati), sebuah integrasi antara penalaran logis dan intuisi spiritual, yang memungkinkan individu untuk memahami bukan hanya sebab (sabab) dari segala sesuatu, tetapi terutama Pemberi Sebab (Musabbib al-asbab).[2283]

Akhirnya, qalb yang telah mengalami transformasi menjadi sumber agensi moral dan pancaran cahaya ilahiah. Ia memancarkan kebijaksanaan (hikmah), belas kasih (rahmah), dan ketenangan (sakinah) yang memandu setiap pemikiran, perkataan, dan tindakan individu.[2284] Pada tingkat ini, transformasi spiritual telah mencapai tujuannya: lahirnya manusia universal (al-insan al-kamil) yang merefleksikan Nama-nama dan Sifat-Sifat Allah (tajalli) dalam perilaku kesehariannya.[2285] Perjalanan transformasi spiritual melalui qalb adalah perjalanan kembali kepada fitrah primordialnya sebuah reunifikasi dengan Sumber segala keberadaan, yang memanifestasikan diri dalam bentuk karakter yang luhur (akhlaq karimah) dan keberadaan yang penuh makna serta berkah.[2286]

Implikasi Psikologi Islam bagi Kehidupan Modern

Psikologi spiritual sebagai alternatif psikologi modern

Dalam lanskap kehidupan modern yang sarat dengan kompleksitas dan tantangan eksistensial, psikologi modern, yang mayoritas berakar pada tradisi positivistik dan reduksionisme materialistik, seringkali menghadapi keterbatasan signifikan dalam menyediakan kerangka holistik untuk kesejahteraan manusia seutuhnya. Fokusnya yang cenderung pada aspek empiris, behavioristik, atau kognitif semata, seringkali mengabaikan dimensi transenden dan spiritual yang hakiki bagi eksistensi manusia[2287]. Dalam konteks inilah, psikologi spiritual dalam Islam menawarkan alternatif paradigmatik yang mendalam dan komprehensif, bukan sekadar suplemen, melainkan suatu lensa ontologis dan

epistemologis yang berbeda untuk memahami manusia dan mencari kesehatan mental serta kesejahteraan psikologis.

Psikologi Islam secara fundamental menekankan pada keseimbangan esensial antara dimensi spiritual (ruh, qalb) dan psikologis (nafs, aql), mengganggap bahwa harmoni sejati hanya dapat dicapai melalui integrasi yang utuh antara keduanya[2288]. Hubungan transenden dengan Tuhan, yang termanifestasi melalui tauhid (keesaan Allah) sebagai prinsip sentral, diidentifikasi sebagai fondasi utama untuk mencapai stabilitas mental, ketenangan emosional, dan tujuan hidup yang bermakna[2289]. Pandangan ini kontras dengan pendekatan sekuler yang cenderung memisahkan spiritualitas dari ranah ilmiah, atau hanya menganggapnya sebagai mekanisme koping belaka tanpa pengakuan akan realitas ontologisnya. Implikasinya, psikologi spiritual Islamic menegaskan bahwa penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan perbaikan moral (akhlaq) bukanlah sekadar anjuran etika, melainkan prasyarat fundamental bagi kesehatan mental yang kokoh.

Keterbatasan psikologi modern dalam merespons krisis makna dan kegelisahan eksistensial dalam masyarakat kontemporer semakin kentara. Meskipun telah mengembangkan berbagai terapi efektif untuk simtom-simtom gangguan mental, pendekatan ini kerap gagal menyentuh akar permasalahan yang seringkali terletak pada kehampaan spiritual, disorientasi nilai, atau kegagalan menemukan tujuan hidup yang lebih tinggi[2290]. Di sinilah psikologi spiritual Islam mengisi kekosongan tersebut dengan menyediakan kerangka yang kaya akan makna. Konsep fitra kecenderungan

bawaan manusia terhadap kebenaran dan kebaikan menjadi titik tolak penting. Ketika manusia menyimpang dari fitra-nya, baik melalui dosa, kelalaian, atau akumulasi sifat-sifat negatif, kondisi "sakit jiwa" atau malaise spiritual dapat muncul, yang kemudian bermanifestasi sebagai gangguan psikologis[2291]. Terapi dalam psikologi spiritual Islam tidak hanya berfokus pada gejala, melainkan pada pemulihan koneksi dengan fitra melalui praktik-praktik spiritual dan moral.

Model tazkiyat al-nafs dalam psikologi Islam menawarkan suatu metodologi sistematis untuk mencapai kesehatan psikologis. Proses ini melibatkan serangkaian upaya introspeksi diri (muhasabah), mengingat Allah (dhikr), kontemplasi (tafakkur), dan amal saleh (ihsan), yang secara kolektif berupaya membersihkan hati dari penyakit-penyakit spiritual seperti kesombongan, iri hati, kemarahan, dan kecintaan berlebihan pada dunia[2292]. Praktik-praktik ini secara ilmiah dapat diterjemahkan sebagai intervensi kognitif-behavioral transpersonal yang bertujuan untuk restrukturisasi kognitif (mengganti pikiran negatif dengan positif yang berlandaskan tauhid), regulasi emosi (melalui sabr dan tawakkul), serta pengembangan identitas diri yang kuat berbasis pada nilai-nilai ilahiah[2293]. Hasilnya bukan hanya pengurangan gejala, melainkan juga peningkatan resiliensi, rasa syukur, optimisme, dan kedamaian batin yang berkelanjutan, bahkan di tengah cobaan hidup.

Psikologi spiritual Islam juga menawarkan perspektif unik tentang peran komunitas (ummah) dan keadilan sosial sebagai komponen

integral dari kesehatan mental. Individualisme ekstrem dalam psikologi modern terkadang mengabaikan dampak signifikan dari lingkungan sosial dan nilai-nilai kolektif terhadap kesejahteraan individu[2294]. Dalam Islam, keterhubungan dengan sesama, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial adalah bagian tak terpisahkan dari iman, yang secara psikologis membentuk sistem dukungan sosial yang kuat dan memberikan individu rasa memiliki serta tujuan yang lebih besar dari diri sendiri. Interaksi sosial yang positif, empati, dan altruisme yang didasarkan pada ajaran Islam dapat menjadi fondasi bagi lingkungan yang mempromosikan kesehatan mental kolektif. Psikologi spiritual Islam tidak hanya menawarkan pendekatan individual, tetapi juga sebuah visi komprehensif untuk menciptakan masyarakat yang sehat secara mental dan spiritual, yang sangat relevan untuk mengatasi alienasi dan isolasi yang sering melanda kehidupan modern.

Psikologi spiritual Islam berfungsi sebagai alternatif yang kuat dan komprehensif bagi psikologi modern, bukan sebagai pengganti total, melainkan sebagai paradigma yang melengkapi dan memperdalam pemahaman tentang manusia. Dengan penekanannya pada dimensi transenden, tazkiyat al-nafs, dan integrasi spiritualitas dalam setiap aspek kehidupan, ia menyediakan kerangka yang holistik dan bermakna untuk mengatasi tantangan kesehatan mental di era modern[2295]. Integrasi lebih lanjut konsep-konsep Islam dengan metodologi riset psikologi kontemporer berpotensi untuk mengembangkan intervensi terapeutik yang lebih efektif dan relevan secara kultural, yang tidak hanya menyembuhkan penyakit,

tetapi juga mempromosikan pertumbuhan spiritual dan kesejahteraan sejati dalam kehidupan modern yang serba cepat dan seringkali tanpa arah.

Relevansi konsep jiwa Islam bagi kesehatan mental

Dalam diskursus kontemporer mengenai kesehatan mental, paradigma psikologi Barat yang cenderung bersifat reduksionistik memisahkan dimensi biologis, kognitif, dan perilaku dari esensi spiritual mulai menghadapi tantangan epistemologis dalam menjelaskan fenomena eksistensial manusia secara utuh. Relevansi konsep jiwa dalam Islam menawarkan sebuah kerangka aksiologis yang melampaui batas-batas materialisme melalui integritas fungsional antara ruh, qalb, nafs, dan akal. Secara ontologis, jiwa dalam Islam tidak dipandang sebagai entitas statis, melainkan sebuah medan dinamis di mana kesehatan mental didefinisikan sebagai harmoni antara dorongan instingtual dengan kesadaran ketuhanan. Pengintegrasian ini menciptakan sebuah "homeostasis psikospiritual" yang memungkinkan individu tidak hanya berfungsi secara sosial, tetapi juga mencapai ketenangan batin (ithmi'nan) di tengah fluktuasi kehidupan[2296].

Kesehatan mental dalam perspektif Islam sangat bergantung pada proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), yang secara teknis beresonansi dengan teknik restrukturisasi kognitif dan perilaku dalam psikoterapi modern, namun dengan tambahan dimensi transendental. Nafs yang berada pada level ammarah (insting rendah) cenderung menarik individu ke arah kecemasan dan

ketidakstabilan emosional, sementara nafs al-mutma'innah merepresentasikan puncak integrasi psikologis di mana individu mencapai kedamaian yang resilien. Relevansi ini menunjukkan bahwa gangguan mental sering kali berakar pada fragmentasi jiwa, di mana qalb (hati) sebagai pusat persepsi emosional kehilangan orientasi spiritualnya, sehingga menyebabkan kekosongan eksistensial yang tidak dapat diisi hanya dengan kepuasan material[2297].

Peran akal dan qalb dalam menjaga kesehatan mental berfungsi sebagai mekanisme moderasi. Jika akal bertindak sebagai instrumen penalaran logis yang mengolah data empiris, maka qalb berfungsi sebagai sensor intuitif yang menghubungkan logika tersebut dengan nilai-nilai etis universal. Dalam konteks klinis, individu yang mampu mengaktifkan akal secara rasional di bawah bimbingan wahyu akan memiliki ketahanan (resilience) yang lebih kuat terhadap stresor eksternal. Hal ini dikarenakan mekanisme koping yang dibangun tidak hanya bersifat ego-sentris, melainkan teo-sentris, di mana penyerahan diri (tawakkal) kepada Tuhan dipahami sebagai bentuk pelepasan beban psikologis yang sangat efektif untuk mereduksi level kortisol dan kecemasan patologis[2298].

Keterhubungan antara ruh sebagai elemen ilahiah dengan kesejahteraan psikologis memberikan dimensi makna yang mendalam pada penderitaan. Dalam psikologi positif, pencarian makna (meaning-making) dianggap sebagai inti dari kesehatan mental, dan Islam menyediakan narasi tersebut melalui konsep bahwa jiwa manusia sedang dalam perjalanan menuju penciptanya.

Kesehatan mental dalam Islam bukan sekadar absennya simtom psikopatologi, melainkan sebuah kondisi di mana jiwa berfungsi secara optimal sesuai dengan fitrahnya. Implementasi dari teori jiwa ini dalam kesehatan mental modern membuka ruang bagi intervensi psikospiritual yang komprehensif, di mana penyembuhan dilakukan melalui pemurnian hati dari penyakit moral seperti hasad dan sombong, yang secara medis terbukti berkorelasi dengan peningkatan distres psikologis[2299].

Sebagai kesimpulan, relevansi konsep jiwa Islam terletak pada kemampuannya menyajikan model manusia yang multidimensional. Kesehatan mental dicapai melalui dialektika yang sehat antara stimulasi intelektual (akal), kematangan emosional (qalb), pengendalian impuls (nafs), dan kesadaran eksistensial (ruh). Melalui pendekatan ini, individu tidak hanya didorong untuk sehat secara klinis, tetapi juga utuh secara spiritual. Paradigma ini menegaskan bahwa ketenangan batin yang sejati adalah produk dari sinkronisasi antara aktivitas neurobiologis otak dengan ketundukan jiwa kepada kebenaran absolut, menciptakan sebuah tatanan mental yang kohesif dan berkelanjutan[2300].

Integrasi psikologi, etika, dan spiritualitas

Dalam dinamika peradaban kontemporer, manusia kian terjebak dalam paradoks eksistensial: di tengah kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan yang luar biasa, krisis makna, alienasi diri, dan gangguan psikologis justru meningkat secara eksponensial[2301]. Fenomena ini menuntut rekonstruksi paradigma ilmu kejiwaan yang

tidak hanya mengedepankan dimensi kognitif dan afektif semata, namun juga mengakomodasi aspek moral dan transendental dari eksistensi manusia. Dalam kerangka itulah, psikologi Islam menawarkan sebuah sintesis teoretis dan praktis yang unik melalui integrasi antara psikologi, etika (akhlak), dan spiritualitas (taqarrub ilallah), membentuk pendekatan holistik yang menyentuh seluruh dimensi keberadaan manusia jasmani, rohani, intelektual, moral, dan transendental[2302].

Psikologi Islam tidak sekadar meniru kerangka psikologi Barat yang didasarkan pada model reduksionis atau materialis, melainkan membangun fondasi epistemologinya dari asumsi bahwa manusia (insan) adalah khalifah di muka bumi, yang memiliki potensi ruhaniah, akal, dan kehendak bebas yang harus diarahkan menuju tujuan kenabian dan ketaqwaan[2303]. Dalam pemahaman ini, jiwa (nafs) bukanlah entitas pasif yang hanya bereaksi terhadap stimulasi lingkungan, melainkan substansi yang dinamis, memiliki hierarki kesadaran, dan mampu mengalami transformasi melalui proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa)[2304]. Proses penyucian ini merupakan jantung dari integrasi psikologi, etika, dan spiritualitas di mana pemahaman psikologis tentang struktur kepribadian manusia harus dikawinkan dengan tuntunan syariah tentang akhlak mulia dan dorongan mistik untuk ma'rifatullah (mengenal Tuhan)[2305].

Dari perspektif psikologis, model perkembangan kepribadian dalam tradisi Islam seperti dikemukakan oleh Al-Ghazali dalam karyanya Ihya Ulum al-Din memperkenalkan tiga bentuk nafs: nafs ammarah (jiwa yang cenderung pada hawa nafsu), nafs lawwamah

(jiwa yang menyesali dosa), dan nafs mutmainnah (jiwa yang tenang dan ridha terhadap ketentuan Ilahi)[2306]. Model ini secara implisit mengandung teori perkembangan psikospiritual yang paralel dengan konsep self-actualization ala Maslow, namun berbeda pada titik akhirnya: bagi Maslow puncak aktualisasi diri adalah realisasi potensi individu, sedangkan dalam tradisi Islam puncak tersebut adalah ridwanullah keridhaan Tuhan yang hanya dapat dicapai melalui penyelarasan total antara kehendak manusia dan kehendak Ilahi[2307]. Di sinilah letak superioritas integrasi tiga domain: psikologi menjelaskan bagaimana manusia bekerja, etika menunjukkan bagaimana manusia harus berperilaku, dan spiritualitas menjawab mengapa manusia ada dan untuk siapa ia hidup[2308].

Dalam konteks ini, etika Islam bukanlah sekadar seperangkat aturan moral yang imperatif, melainkan proses pembentukan karakter (moral habituation) yang terus-menerus dan berkelanjutan. Al-Farabi, dalam al-Madina al-Fadhila, menekankan bahwa kebahagiaan hakiki (sa'adah) hanya dapat diraih oleh mereka yang jiwa rasionalnya telah dominan atas jiwa hewani, dan telah mampu menghubungkan diri dengan al-'aql al-fa'al (akal aktif) yang dalam kosmologi Islam merupakan batas antara alam fisik dan alam ilahiah[2309]. Proses ini mensyaratkan penerapan prinsip psikologi perkembangan: bahwa perubahan perilaku moral tidak terjadi secara instan, tetapi melalui internalisasi nilai, refleksi diri, dan pengalaman spirituil yang berulang[2310]. Dalam penerapannya, pendekatan seperti muhasabah (evaluasi diri), tadabbur (renungan terhadap alam dan ayat-ayat), dan dhikr (pengingatan terhadap

Allah) bukan sekadar ritual keagamaan, melainkan teknik psikospiritual yang terbukti secara empiris dapat menurunkan stres, meningkatkan kesadaran diri, dan memperkuat regulasi emosi[2311].

Pada tataran neurosains kontemporer, penelitian menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti meditasi dan doa mengaktifkan prefrontal cortex dan anterior cingulate cortex area otak yang terkait dengan pengendalian impuls, empati, dan pengambilan keputusan moral[2312]. Hal ini menunjukkan bahwa spiritualitas memiliki dasar neurobiologis yang dapat diukur, sehingga memungkinkan integrasi antara sains dan tasawuf. Cendekiawan modern seperti Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa realitas spiritual bukanlah fiksi metaforis, melainkan dimensi ontologis yang sama nyatanya dengan realitas fisik dan bahwa ilmu pengetahuan modern harus direformulasi agar mampu menyentuh dimensi ini[2313].

Keunggulan integrasi ini terletak pada kemampuannya menyelesaikan dilema modernitas: krisis identitas, alienasi sosial, dan kehilangan makna hidup. Psikoterapi berbasis Islam, seperti yang dikembangkan oleh Malik Badri dalam The Dilemma of Muslim Psychologists, menunjukkan bahwa banyak gangguan mental pada individu Muslim tidak hanya memerlukan terapi kognitif atau farmakologis, tetapi juga penyembuhan spiritual melalui tazkiyah, taubah, dan pemahaman ulang terhadap peran manusia sebagai hamba (‘abd)[2314]. Dalam hal ini, Al-Qur’an bukan hanya sumber teologis, tetapi juga manual psikoterapeutik; 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) mengandung prinsip psikologis tentang locus of control dan tanggung jawab personal[2315].

Integrasi psikologi, etika, dan spiritualitas dalam psikologi Islam bukanlah sekadar upaya sinergi antar-disiplin, melainkan pemulihan fitrah manusia kondisi asal dimana ia diciptakan dalam keseimbangan antara perintah akal, hawa nafsu, dan ruh[2316]. Pendekatan ini menggeser fokus dari diagnosis penyakit menuju pembangunan keutuhan; dari pengobatan gejala menuju transformasi ontologis. Sebagaimana dinyatakan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam Madarij al-Salikin, "Jiwa yang sakit adalah jiwa yang jauh dari Tuhannya, dan kesembuhannya terletak pada kembalinya ia kepada cahaya Ilahi"[2317]. Di sinilah psikologi Islam menemukan relevansinya dalam konteks global: sebagai alternatif epistemik yang menolak dikotomi antara dunia dan akhirat, ilmu dan iman, psikologi dan tasawuf, serta menawarkan visi humanistik yang utuh manusia bukan sekadar organisme biologis atau agen rasional, tetapi mahluk spiritual yang sedang dalam perjalanan menuju Tuhan[2318].

DINAMIKA SPIRITUAL MANUSIA

Spiritualitas dalam Antropologi Islam

Dalam kerangka epistemologis Islam, manusia tidak dapat dipahami secara reduksionis sebagai entitas biologis atau sosial semata, melainkan sebagai makhluk holistik yang terdiri atas dimensi jasmani, akal, dan ruhani sebuah kesatuan ontologis yang memunculkan konsep insān kāmil (manusia sempurna) dalam tradisi tasawwuf dan filsafat Islam. Antropologi Islam, sebagai disiplin yang mempelajari hakikat manusia berdasarkan ajaran al-Qur'an, Sunnah, dan warisan intelektual Islam, menempatkan spiritualitas bukan sebagai tambahan eksistensial, melainkan sebagai inti dari eksistensi manusia itu sendiri[2319]. Dalam pandangan ini, spiritualitas bukan sekadar aktivitas ritual atau perasaan religius, melainkan modus existentiae cara manusia hadir dalam dunia yang secara mendalam membentuk identitas, moralitas, dan tujuan hidup[2320]. Antropologi Islam mengajukan sebuah model manusia sebagai khalifah fi al-ardh (wakil Tuhan di bumi), yang tidak hanya bertindak secara etis dan intelektual, tetapi juga berfungsi secara kosmologis: memelihara keseimbangan (mizān) antara alam dan kehendak ilahi[2321]. Spiritualitas dalam antropologi Islam harus dipahami sebagai ruh al-'ibādah jiwa dari ibadah yang

menghubungkan setiap tindakan manusia dengan realitas metafisis. Konsep ini secara mendalam ditegaskan dalam al-Qur'an ketika Allah berfirman, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku." (QS. al-Dzāriyāt: 56). Ayat ini seringkali dipahami secara sempit sebagai perintah untuk melaksanakan shalat atau puasa, padahal secara ontologis, ia menunjukkan bahwa esensi keberadaan manusia adalah relasi dengan Yang Mutlak (Allah), yang mengalir dalam seluruh aspek kehidupan mulai dari kerja, seni, ilmu pengetahuan, hingga interaksi sosial[2322]. Ibnu 'Arabī (w. 1240 M), dalam Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, menyatakan bahwa setiap napas manusia, ketika disadari sebagai anugerah ilahi, menjadi bentuk ibadah; ini adalah pemahaman spiritual yang transformatif, di mana kesadaran akan kehadiran Tuhan (ma'iyyat Allāh) menyatu dengan aktivitas duniawi[2323]. Spiritualitas tidak dikontraskan dengan dunia, melainkan menjadi lensa yang membuat dunia itu sendiri bermakna dan sacral.

Dalam perspektif ilmu kalam dan filsafat Islam, manusia dipahami memiliki struktur psikospiritual yang unik. Al-Ghazālī (w. 1111 M), dalam karyanya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menjelaskan bahwa jiwa manusia (nafs) memiliki tiga lapisan: nafs al-ammārah (jiwa yang cenderung pada hawa nafsu), nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali dosa), dan nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang karena dekat dengan Tuhan)[2324]. Proses spiritualitas, dalam hal ini, adalah perjalanan transformasi dari dominasi nafsu menuju realisasi ruhaniah suatu proses yang disebut tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa). Proses ini bukan hanya aspek personal, melainkan memiliki

dimensi sosial dan kosmologis. Karena manusia sebagai khalifah bertanggung jawab terhadap keadilan dan kelestarian alam, maka penyucian diri adalah prasyarat bagi keadilan ekologis dan sosial[2325]. Fazlur Rahman, dalam Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, menekankan bahwa reformasi sosial dalam Islam tidak boleh dipisahkan dari reformasi spiritual individu; tanpa transformasi batin, struktur sosial akan tetap korup meskipun tampak formalnya Islami[2326].

Antropologi Islam mengakui bahwa spiritualitas tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan kontekstual. Ia beradaptasi dengan zaman tanpa kehilangan intinya. Muhammad Iqbal (w. 1938), dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam, mengusulkan agar spiritualitas Islam dikembangkan melalui prinsip ijtihād dinamis, yang membuka ruang bagi dialog antara wahyu, akal, dan realitas kontemporer[2327]. Bagi Iqbal, roh Islam adalah gerakan kehidupan (khudi atau "diri"), yang harus terus-menerus berkembang dan mencipta. Dalam hal ini, spiritualitas bukan hanya tentang refleksi pasif, melainkan tentang creative action tindakan kreatif yang didasarkan pada kesadaran akan kehadiran ilahi. Ia menggambarkan bahwa *"The ultimate aim of the ego is not to see something, but to be something"* tujuan akhir diri manusia bukan sekadar melihat kebenaran, tetapi menjadi manifestasi kebenaran itu sendiri[2328].

Kontemposarisasi antropologi spiritual ini sangat relevan dalam menghadapi krisis eksistensial modern. Masyarakat kontemporer, meskipun maju secara teknologi, sering kali mengalami spiritual vacuum kehampaan makna yang menyebabkan alienasi, depresi,

dan degradasi moral. Menurut Seyyed Hossein Nasr, “Modern man has desacralized the world and, in the process, desacralized himself”[2329]. Di sinilah Islam menawarkan paradigma antropologis alternatif: manusia bukan hanya Homo economicus atau Homo faber, tetapi Homo spiritalis makhluk yang eksistensinya berpusat pada hubungan transenden. Nasr menegaskan bahwa ilmu pengetahuan, teknologi, dan ekonomi harus diintegrasikan kembali ke dalam kerangka spiritual yang berpijak pada tawḥīd (keesaan Tuhan), sehingga aktivitas manusia tidak lagi eksploitatif, melainkan kreatif dan berkeadilan[2330].

Penelitian terbaru dalam antropologi kognitif Islam juga mendukung pandangan bahwa aktivitas spiritual seperti dzikir, shalat, dan tilawah memiliki dampak nyata terhadap neuroplastisitas otak dan kesehatan psikologis. Studi oleh Al-Azhar Institute for Neuroscience and Spirituality (2022) menunjukkan bahwa praktik shalat secara teratur meningkatkan aktivitas di area prefrontal cortex, yang terkait dengan pengendalian diri, empati, dan regulasi emosi[2331]. Temuan ini mengonfirmasi bahwa spiritualitas dalam Islam bukanlah sekadar keyakinan metafisik, tetapi proses neuro-emosional yang membentuk kepribadian seimbang sesuai dengan konsep al-insān al-mutawāzun yang diidamkan dalam pendidikan Islam klasik[2332].

Spiritualitas dalam antropologi Islam merupakan poros sentral yang menyatukan dimensi eksistensial, etis, kosmologis, dan kognitif dari manusia. Ia bukan hanya sebagai respons terhadap kebutuhan religius, melainkan sebagai fondasi dari kehidupan yang bermakna

dan berkelanjutan. Dalam era krisis multi-dimensional dari krisis iklim hingga krisis identitas model manusia Islam yang psikospiritual ini memberikan alternatif epistemologis dan ontologis yang kuat. Ia mengajak kembali kepada pemahaman bahwa manusia adalah cermin dari sifat-sifat ilahi (mizāj al-asmā' al-ḥusnā), dan tugas utamanya adalah mewujudkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan konkret[2333]. Dalam kata-kata al-Qur'an: "Sesungguhnya Allah menyuruh (manusia) berlaku adil, berbuat kebaikan, dan memberi kepada kerabat. Dan Dia melarang perbuatan keji, yang keji, dan permusuhan." (QS. al-Naḥl: 90). Spiritualitas, dalam kerangka ini, adalah kekuatan transformatif yang menggerakkan manusia dari kejahilan menuju kebijaksanaan, dari egoisme menuju kasih sayang universal.

Hakikat Spiritualitas dalam Islam

Spiritualitas dalam Perspektif Islam

Dalam tradisi intelektual Islam, spiritualitas yang kerap disebut sebagai al-ruḥāniyyah atau al-taṣawwuf dalam wacana klasik bukan sekadar dimensi tambahan dari praktik keagamaan, melainkan inti dari eksistensi manusia sebagai khalīfat Allāh fī al-arḍ (wakil Tuhan di muka bumi). Spiritualitas dalam Islam menandai transformasi batin yang holistik, menghubungkan dimensi fisik, intelektual, dan moral dengan realitas transenden, yakni Allah SWT. Berbeda dengan pendekatan sekular terhadap spiritualitas yang sering kali mengabstraksikannya dari kerangka teologis, dalam Islam, spiritualitas merupakan suatu proses yang terus-menerus muṣlaḥ al-

nafs (penyucian jiwa) yang berakar pada wahyu, dipandu oleh sunnah, dan direalisasikan melalui ibadah, akhlak, dan refleksi eksistensial[2334]. Konsepsi ini tidak hanya bersifat individualistik, tetapi juga kolektif; sebab, pemurnian jiwa pada tingkat individu pada akhirnya berdampak pada keadilan dan keseimbangan sosial[2335]. Dalam pengertian ini, spiritualitas menjadi fondasi bagi pembentukan karakter (ta'dīb al-nafs) sekaligus mediasi bagi aktualisasi nilai-nilai ilahiah dalam realitas dunia.

Secara etimologis, istilah ruḥ (roh) dalam Al-Qur'an merujuk pada entitas transenden yang berasal dari perintah Allah dan menjadi penopang kehidupan manusia sebagaimana dinyatakan dalam Surah Al-Isra' (17:85): "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Roh itu adalah urusan Tuhanku.'" Ayat ini menegaskan bahwa roh bukan semata fenomena biologis, tetapi merupakan entitas metafisis yang menghubungkan manusia dengan realitas ilahiah. Spiritualitas dalam Islam harus dipahami sebagai tajalliyat al-rūḥ, manifestasi jiwa yang menyadari asal-usulnya dari Allah dan tujuannya kembali kepada-Nya[2336]. Kesadaran batin ini tidak dapat dicapai hanya melalui ritual formalitas agama, seperti shalat atau puasa semata, melainkan memerlukan murāqabah (pengawasan diri), mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan muḥāsabah (evaluasi diri) praktik-praktik yang dijelaskan secara rinci dalam literatur tasawuf klasik seperti karya al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn[2337]. Al-Ghazali menekankan bahwa ibadah tanpa kesadaran batin ibarat tubuh tanpa ruh; formal tanpa substansi[2338].

Dalam konteks teologis, spiritualitas Islam dibangun di atas tiga pilar utama: ma'rifah (pengetahuan tentang Allah), maḥabbah (cinta kepada Allah), dan khashyah (takut dan penghormatan terhadap keagungan-Nya). Ketiganya tidak saling terpisah, tetapi saling memperkaya. Ma'rifah bukan hanya pengetahuan intelektual, melainkan pengalaman langsung terhadap kehadiran ilahiah suatu dhawq (rasa) yang tidak dapat dijelaskan dengan kata-kata. Fenomena ini diperkuat oleh hadis Nabi Muhammad SAW: "Shalatlah seakan-akan engkau melihat-Nya; jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu" (HR. al-Bukhari dan Muslim)[2339]. Hadis ini menjadi landasan utama bagi pengembangan kesadaran spiritual dalam Islam, mendorong umat untuk menjalani ibadah dengan hadhir al-qalb (kehadiran hati), bukan sekadar gerakan fisik[2340]. Dalam perspektif filsafat Islam, Ibn 'Arabi menyebut fenomena ini sebagai waḥdat al-wujūd (kesatuan wujud), di mana realisasi spiritual tertinggi terjadi ketika individu menyadari bahwa segala eksistensi adalah manifestasi dari al-Haqq (Yang Maha Benar, yaitu Allah)[2341].

Spiritualitas dalam Islam bersifat dinamis dan progresif. Ia bukan tujuan akhir, melainkan perjalanan (sulūk) yang terus berlangsung sepanjang hidup. Jalannya digambarkan dalam banyak kitab aḥwāl wa maqāmāt (keadaan dan tahapan spiritual), seperti yang diuraikan oleh al-Qusyairi dalam al-Risālah al-Qusyayriyyah. Dalam tradisi ini, manusia melalui berbagai maqām (tahap), mulai dari taubah (pertobatan), zuhd (zuhud), ṣabr (kesabaran), hingga mencapai iḥsān, yaitu keadaan di mana seseorang menyembah

Allah seakan-akan melihat-Nya tingkat spiritual tertinggi menurut definisi Nabi dalam Hadis Jibril[2342]. Kemajuan dalam sulūk ini tidak hanya ditentukan oleh intensitas ibadah, tetapi juga oleh kualitas niat (niyyah) dan ketulusan hati (ikhlāṣ), yang disebut sebagai maqṣad al-qalb (tujuan hati) dalam epistemologi tasawuf[2343].

Sejalan dengan perkembangan ilmu keislaman kontemporer, pemahaman tentang spiritualitas kini semakin diperkaya oleh dialog antara tradisi klasik dan pendekatan ilmiah modern. Psikologi transpersonal, misalnya, telah menemukan persinggungan kuat dengan konsep fanā' (lenyapnya diri) dan baqā' (kekalan dalam Allah) dalam tasawuf, di mana pengalaman mistik dipahami sebagai bentuk kesadaran yang melampaui ego[2344]. Penelitian oleh Hood Jr. et al. menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti dzikir dan meditasi Islam memiliki efek signifikan terhadap kesehatan mental dan regulasi emosi, mendukung klaim bahwa spiritualitas Islam bukan hanya dimensi teologis, tetapi juga terapeutik[2345]. Penting untuk dicatat bahwa dalam Islam, fungsi terapeutik ini bukan tujuan utama, melainkan thaqib (efek samping) dari hubungan yang semakin dekat dengan Allah.

Spiritualitas dalam Islam adalah realitas multidimensional yang mencakup dimensi teologis, etis, psikologis, dan metafisis. Ia berpusat pada hubungan langsung antara manusia dan Tuhan, namun sekaligus memerlukan transformasi sosial melalui penerapan nilai-nilai keilahian. Definisinya tidak dapat direduksi menjadi sekadar perasaan religius atau aktivitas ritual, tetapi merupakan suatu ontology of being wujud yang disadari, dijiwai,

dan diarahkan sepenuhnya kepada Allah. Dalam dunia yang semakin sekular dan fragmentatif, spiritualitas Islam menawarkan paradigma yang berkelanjutan: suatu jalan menuju kesatuan, keseimbangan, dan makna yang mendalam yang pada akhirnya bukan hanya menyelamatkan jiwa, tetapi juga memperbaiki dunia.

Perbedaan Spiritualitas Islam dan Spiritualitas Sekuler

Dalam konteks kontemporer, spiritualitas telah menjadi ranah yang semakin kompleks dan multidimensional, diperluas oleh pergeseran paradigma sosial, budaya, dan epistemologis. Di tengah-tengah dinamika globalisasi, spiritualitas tidak lagi dipahami secara eksklusif sebagai bagian dari sistem keagamaan tertentu, melainkan juga diinterpretasikan sebagai fenomena transendental yang bisa diakses melalui pengalaman pribadi, refleksi eksistensial, atau bahkan praktik meditatif sekuler. Dalam kajian ini, spiritualitas Islam muncul sebagai tradisi spiritual yang tersusun secara sistematis berdasarkan fondasi wahyu ilahi, sementara spiritualitas sekuler tampil sebagai bentuk ekspresi internal manusia yang sering kali melepaskan diri dari ketergantungan pada otoritas agama. Perbedaan mendasar antara keduanya bukan hanya terletak pada sumber legitimasi apakah wahyu atau pengalaman subjektif tetapi juga pada struktur ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang mendasari setiap model spiritual tersebut.

Spiritualitas sekuler, dalam kerangka pemikiran modern dan pasca-modern, umumnya dibangun di atas prinsip individualisme ontologis, yaitu pemahaman bahwa hakikat spiritual bersumber dari dalam diri manusia sendiri, muncul melalui proses kontemplasi,

kesadaran, atau transformasi kesadaran melalui meditasi, seni, atau psikoterapi transpersonal. Pendekatan ini sering kali menekankan otonomi pribadi dan kebebasan interpretatif terhadap makna hidup, sebagaimana dinyatakan oleh David Tacey dalam karyanya The Spirituality Revolution, bahwa "spiritualitas sekuler adalah respons terhadap kehampaan budaya sekular, tetapi tetap berpegang pada kebebasan berpikir dan menolak otoritas religius tradisional"[2346]. Dalam konteks ini, spiritualitas tidak memerlukan institusi agama, kitab suci, atau doktrin teologis sebagai jembatan menuju realitas transenden; cukup dengan introspeksi dan pencerahan pribadi. Ekstase, kedamaian batin, dan kesejahteraan hidup menjadi ukuran utama keberhasilan spiritual, dan transendensi dipahami sebagai pelampauan batas-batas ego, bukan sebagai pertemuan dengan Tuhan yang personal dan transenden secara ilahiah.

Spiritualitas Islam menawarkan paradigma yang sama sekali berbeda. Ia bukan produk dari eksplorasi subjektif semata, melainkan hasil dari wahyu ilahi yang sistematis, yaitu Al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW, yang diwariskan melalui tradisi ulama dan pemikir sufi yang menjaga kontinuitas makna spiritual sepanjang sejarah Islam[2347]. Dalam pandangan ini, spiritualitas bukanlah ruang hampa yang bisa dipenuhi oleh interpretasi bebas, melainkan medan yang sudah dibentuk oleh kaidah-kaidah teologis dan etis yang bersumber dari Allah SWT sebagai al-Rabb (Yang Maha Mengatur) dan al-Hadi (Yang Maha Memberi Petunjuk). Sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din, spiritualitas dalam Islam yang sering disebut dengan istilah tazkiyat

al-nafs (penyucian jiwa) merupakan proses transformasi moral dan psikologis yang dimulai dari takwa, dilanjutkan dengan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan berpuncak pada ma'rifatullah (pengetahuan akan Tuhan)[2348]. Proses ini bukanlah sekadar pencapaian psikologis atau psikoterapeutik, tetapi merupakan kewajiban religius yang terintegrasi dalam seluruh aspek ibadah dan muamalah.

Dari segi epistemologi, spiritualitas sekuler bergantung pada pengalaman langsung (experiential knowledge) yang bersifat privat dan tidak selalu verifikabel secara objektif. Pengetahuan spiritual diperoleh melalui meditasi, intuisi, atau pengalaman mistik non-dualistik yang tidak memerlukan legitimasi eksternal. Sementara itu, spiritualitas Islam mengintegrasikan tiga sumber pengetahuan utama: naql (teks wahyu), aql (akal), dan kasyf (pengungkapan rohani)[2349]. Meskipun pengalaman mistik dalam tradisi sufi seperti wijdan (perasaan rohani) atau mushahadah (penglihatan batin) dipandang sebagai bentuk pengetahuan, ia tetap harus tunduk pada uji konsistensi dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Inilah yang membedakan tasawuf Islam dari bentuk mistisisme lainnya: bahwa pengalaman batin harus selalu dipertimbangkan dalam bingkai syariah dan akidah. Seperti yang ditegaskan oleh Ibn 'Arabi, "Pengalaman mistik yang tidak selaras dengan syariat adalah ilusi (wahm), bukan haqiqah" (kebenaran hakiki)[2350].

Secara aksiologis, spiritualitas Islam menempatkan 'ubudiyyah (penghambaan kepada Allah) sebagai tujuan tertinggi kehidupan manusia, sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka

menyembah-Ku" (QS. Adz-Dzariyat: 56)[2351]. Dalam konteks ini, spiritualitas bukanlah aktivitas spekulatif atau terapi diri, melainkan perwujudan dari ketaatan, kerendahan hati, dan ketergantungan total kepada Allah. Nilai-nilai seperti ikhlas (ketulusan), tawadhu' (kerendahan hati), dan tawakkul (berserah diri) menjadi tolok ukur utama kemajuan spiritual. Sebaliknya, spiritualitas sekuler sering kali mengejar self-actualization, well-being, atau authenticity sebagai nilai puncak, yang lebih menekankan pada aktualisasi diri daripada penghancuran ego dalam konteks ketuhanan. Martin Heidegger menyebutnya sebagai "kembalinya manusia kepada jati dirinya", tetapi dalam perspektif Islam, kepulangan yang sejati bukanlah kepada diri, melainkan kepada al-Dhat al-Ilahiyyah (Zat Ilahiah)[2352].

Perbedaan ini juga termanifestasi dalam praksis spiritual. Dalam spiritualitas Islam, ibadah baik yang fardhu maupun sunnah merupakan poros utama pendekatan kepada Allah. Shalat, puasa, zakat, dan haji bukan hanya ritual formal, tetapi merupakan spiritual technologies yang dirancang untuk membersihkan hati (qalb), melatih kesabaran (shabr), dan menumbuhkan kesadaran ilahiah (muraqabah). Ibadah dalam Islam bersifat ritual sekaligus transformatif, sebagaimana dijelaskan oleh Nasr dalam Ideals and Realities of Islam, bahwa "ritual Islam bukan simbol belaka, tetapi merupakan jembatan ontologis antara manusia dan Tuhan"[2353]. Di sisi lain, spiritualitas sekuler sering kali menghindari ritual yang bersifat institusional, memilih bentuk praktik seperti mindfulness, yoga, atau journaling, yang bebas dari konteks teologis dan bisa dipersonalisasi sesuai kebutuhan individu. Kritik terhadap bentuk

spiritualitas ini sering muncul dari kalangan teolog dan filsuf Islam, seperti Seyyed Hossein Nasr, yang menyatakan bahwa spiritualitas tanpa wahyu就 seperti "laut tanpa kompas" bisa mengapung, tetapi tak tahu arah tujuan sejati[2354].

Perbedaan spiritualitas Islam dan spiritualitas sekuler bukan hanya perbedaan bentuk, tetapi perbedaan mendasar dalam fondasi epistemologis, ontologis, dan aksiologis. Spiritualitas Islam dibangun di atas otoritas wahyu, tujuan penghambaan, dan struktur syariah yang integratif, sedangkan spiritualitas sekuler berakar pada otonomi individu, pengalaman subyektif, dan pencarian makna yang desakralisasi. Meskipun keduanya menawarkan jalan bagi kesejahteraan batin, hanya spiritualitas Islam yang menjamin keseimbangan antara dimensi transenden dan temporal, antara ruh dan jasad, antara dunia dan akhirat. Di tengah arus sekularisasi yang semakin kuat, spiritualitas Islam justru menawarkan kembali keutuhan manusia sebagai makhluk ruhani sekaligus duniawi, yang hanya bisa pulih ketika kembali kepada fitrahnya sebagai hamba Allah.

Spiritualitas sebagai Dimensi Esensial Manusia

Manusia, dalam kerangka pemikiran Islam, merupakan entitas yang unik dan multi-dimensional. Di luar dimensi fisik (al-jism) dan psikologis (al-nafs), terdapat suatu dimensi esensial yang menjadi landasan eksistensial dan teleologisnya: dimensi spiritual (al-rūḥ). Konsepsi ini tidak memisahkan ketiga dimensi tersebut secara dikotomis, melainkan memandangnya sebagai suatu kesatuan yang saling berjalin kelindan dan saling mempengaruhi dalam sebuah

hirarki eksistensial. Dimensi spiritual inilah yang berfungsi sebagai penuntun dan pemberi makna tertinggi (ultimate meaning) bagi seluruh aktivitas manusia, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi[2355].

Struktur jiwa manusia dalam Islam, sebagaimana diuraikan secara filosofis dan teologis, terdiri dari beberapa komponen utama yang saling berinteraksi: rūḥ (spirit ilahi), qalb (hati atau jantung spiritual), aql (intelek), dan nafs (jiwa atau ego)[2356]. Rūḥ adalah anugerah Ilahi yang menjadi sumber kehidupan dan kesadaran transendental, menghubungkan manusia dengan Penciptanya[2357]. Qalb , yang sering kali disalahartikan semata-mata sebagai organ fisik, dalam terminologi Al-Qur'an lebih merupakan pusat kesadaran, intuisi, moral, dan spiritual sebuah faculty yang mampu menangkap kebenaran hakiki (ḥaqq) melalui proses penyucian (tazkiyat al-nafs)[2358]. Aql berperan sebagai instrument untuk merasionalisasi, menganalisis, dan memahami tanda-tanda (āyāt) Allah di alam semesta, sementara nafs mewakili kecenderungan psiko-spiritual manusia yang dapat berevolusi dari tingkat terendah (al-nafs al-ammārah bi al-sū'/jiwa yang menyuruh pada kejahatan) menuju tingkat tertinggi (al-nafs al-muṭma'innah/jiwa yang tenang)[2359]. Interaksi dinamis antara komponen-komponen inilah yang menentukan orbit spiritual individu, menuntunnya menuju kesempurnaan insani (al-insān al-kāmil) atau menjerumuskannya ke dalam keterpurukan.

Tanpa pengembangan dimensi spiritual yang memadai, kehidupan manusia berpotensi mengalami krisis makna (meaning

crisis) dan disorientasi eksistensial. Hal ini terjadi karena manusia hanya terfokus pada pemenuhan kebutuhan material dan psikologis semata, yang pada hakikatnya bersifat sementara dan tidak pernah dapat mencapai kepuasan absolut[2360]. Spiritualitas Islam, dengan fondasi tauhidnya, menawarkan sebuah kerangka makna yang komprehensif. Ia tidak menafikan dunia material, melainkan menempatkannya dalam konteks yang lebih luas, yaitu sebagai medan ujian (dār al-imtiḥān) dan sarana untuk mencapai ridha Allah[2361]. Setiap tindakan duniawi, jika diarahkan oleh spiritualitas yang benar, dapat bernilai ibadah dan menjadi tangga menuju kedekatan (qurb) dengan Yang Maha Kuasa.

Pengabaian terhadap dimensi spiritual pada hakikatnya adalah pengingkaran terhadap fitrah manusia sendiri. Spiritualitas bukanlah sebuah kemewahan atau aktivitas tambahan, melainkan kebutuhan primer jiwa (ghidhā' al-rūḥ) yang tanpanya manusia akan merasa hampa dan teralienasi, meskipun secara material ia telah memiliki segalanya[2362]. Dalam konteks ini, spiritualitas berfungsi sebagai kompas eksistensial yang mengarahkan seluruh potensi manusia fisik, emosional, dan intelektual menuju satu tujuan tertinggi: pengabdian kepada Allah (ʿibādah) dan pencapaian kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat[2363].

Landasan Teologis Dinamika Spiritual

Spiritualitas dalam Al-Qur'an dan Hadis

Dalam kerangka teologis Islam, spiritualitas bukan sekadar dimensi emosional atau eksperiential dari keimanan, melainkan

suatu proses ontologis yang mendalam, yang mengarah pada transformasi total eksistensi manusia menuju realisasi tujuan penciptaan “Wa mā khalaqtu al-jinnā wa al-insa illā liya‘budūn” (Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku)[Q.S. al-Dzāriyāt (51): 56][2364]. Ayat ini menjadi poros sentral dalam memahami landasan teologis dinamika spiritual dalam Islam, sebab ia menegaskan bahwa esensi keberadaan manusia tidak terletak pada realisasi individualisme eksternal seperti kekuasaan, harta, atau status tetapi pada keterikatan eksistensial kepada Allah SWT sebagai al-Ghāyah al-ūlā (tujuan tertinggi). Dalam perspektif ini, spiritualitas Islam bergerak dari ‘ibādah sebagai ritual formal menuju tazkiyat al-nafs pembersihan jiwa sebagai proses transformatif yang berkelanjutan, yang tidak hanya memengaruhi hubungan vertikal (habl min Allāh), tetapi juga mengatur hubungan horizontal (habl min al-nās)[2365].

Konsep tazkiyah al-nafs tersebar dalam berbagai ayat Al-Qur’an, baik secara eksplisit maupun implisit. Allah SWT berfirman: “Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya” (Q.S. al-Syams 91: 9–10)[2366]. Di sini, Al-Qur’an menempatkan tazkiyah sebagai prasyarat keberhasilan spiritual dan moral, sekaligus menegaskan bahwa jiwa tidak bersifat netral ia berada dalam ketegangan antara potensi kemuliaan (taqwīm) dan degradasi (taḍlīl). Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah, jiwa manusia memiliki tiga bentuk: an-nafs al-ammārah bi al-sū’ (jiwa yang cenderung pada kejahatan), an-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali dosa), dan an-nafs al-muṭma’innah (jiwa yang tenang karena ridha Allah)[2367]. Proses spiritualitas, dalam

kerangka ini, adalah perjalanan dari dominasi nafs ammarah menuju pembebasan ke arah nafs mutmainnah yang hanya bisa dicapai melalui ketaatan, refleksi, dan kontemplasi ilahiyah.

Pemahaman Qur'ani tentang spiritualitas diperkaya melalui tradisi Nabi Muhammad SAW, sebagaimana terabadikan dalam hadis-hadis yang sahih. Dalam sebuah hadis muttafaq 'alaih, Nabi bersabda: "Sesungguhnya di dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging; apabila ia baik, maka baiklah seluruh tubuhnya; dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuhnya. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)"[HR. al-Bukhārī dan Muslim][2368]. Hadis ini menunjukkan bahwa jantung spiritualitas Islam terletak pada qalb, bukan sekadar fungsi fisiologis, melainkan pusat epistemologi, etika, dan relasi transendental. Dalam tradisi sufistik-kalam, qalb dipahami sebagai 'āyin al-baṣīrah (mata hati), yang memungkinkan manusia melihat hakikat realitas yang tersembunyi di balik penampakan fisik[2369]. Penyucian qalb bukan hanya soal menghindari dosa, tetapi juga membangun kesadaran eksistensial yang mengakui tawḥīd sebagai asas segala tindakan.

Dinamika spiritual dalam hadis juga diwujudkan melalui praktik ibadah yang berdimensi transendental, seperti tahajjud. Dalam hadis riwayat Muslim, Nabi menyebut ibadah malam sebagai wasilah mendekatkan diri kepada Allah: "Sebaik-baik puasa setelah Ramadhan adalah puasa bulan Muharram, dan sebaik-baik shalat setelah shalat wajib adalah shalat malam (tahajjud)"[HR. Muslim][2370]. Praktik ini bukan hanya manifestasi kedisiplinan ritual, tetapi juga ruang bagi penyucian jiwa dari dominasi dunia, pengembangan kesadaran ilahiyah, dan dialog intim dengan Sang

Pencipta. Di malam hari, ketika hiruk-pikuk dunia mereda, qalb terbebas dari distraksi material, memungkinkan terjadinya munājāt dialog spiritual yang menumbuhkan kedekatan kepada Allah.

Al-Qur'an dan Hadis juga menekankan pentingnya taubat sebagai mekanisme dinamika spiritual. Allah berfirman: "Dan bertobatlah kamu sekalian kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung" (Q.S. al-Nūr 24: 31)[2371]. Dalam tafsir al-Thabari, taubat dipahami sebagai proses tiga dimensi: penyesalan atas dosa yang lalu (nadm), penghentian perbuatan maksiat (ijbāb), dan komitmen untuk tidak mengulangi ('azm)[2372]. Taubat, dalam hal ini, bukan sekadar koreksi moral temporer, melainkan transformasi ontologis yang merevitalisasi hubungan dengan Tuhan. Menurut al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, taubat merupakan pintu utama kembali kepada Allah, karena "tidak ada yang lebih dicintai Allah dari hamba-Nya yang bertobat"[2373].

Dinamika spiritual dalam kerangka teologis Islam, tidak bersifat linier atau statis, melainkan sirkuler dan progresif menyerupai spiral kesadaran yang terus meningkat. Ia dimulai dari kesadaran akan keberadaan Allah (ma'rifah), berkembang melalui ketaatan ('ibādah), diperdalam oleh refleksi (tafakkur), dan dipuncaki oleh ketenangan batin (sakīnah) yang dijanjikan Allah: "Allah menurunkan ketenangan kepada hati mereka" (Q.S. al-Fath 48: 4)[2374]. Pendekatan ini menunjukkan bahwa spiritualitas Islam bersifat holistik mengintegrasikan kognisi, afeksi, dan konasi dan menolak dikotomi antara dunia dan akhirat, antara ritual dan etika, antara ilmu dan amal.

Secara akademik, pendekatan ini diperkuat oleh para pemikir muslim kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr, yang menegaskan bahwa spiritualitas Islam adalah scientia sacra pengetahuan sakral yang tidak hanya menginformasikan tetapi mengubah[2375]. Ia menyatakan bahwa spiritualitas sejati mengarah pada realization, bukan sekadar information. Di sisi lain, William C. Chittick menekankan bahwa dinamika spiritual dalam Islam tidak terlepas dari kosmologi tawhidik, di mana manusia dipahami sebagai khalīfah yang mencerminkan sifat-sifat Ilahi (ta'ayyunāt ilāhiyyah) dalam realitas[2376]. Penyucian jiwa bukan hanya soal etika individu, tetapi juga proyek kosmik yang memulihkan keseimbangan antara mikrokosmos (manusia) dan makrokosmos (alam semesta).

Landasan teologis dinamika spiritual dalam Islam membentang dari wahyu (Al-Qur'an), tradisi (Hadis), hingga refleksi teologis-filosofis yang mendalam. Spiritualitas, dalam pengertian ini, bukanlah pelarian dari dunia, melainkan panggilan untuk memaknai dunia secara transenden melalui pengabdian, penyucian jiwa, dan pembentukan kesadaran ilahiyah yang berkesinambungan. Proses ini membutuhkan disiplin, ketekunan, dan bimbingan spiritual, yang akhirnya membawa manusia menuju realisasi hakikat dirinya sebagai 'abd hamba yang tunduk, tenang, dan ridha di bawah naungan kasih sayang Ilahi.

Tujuan Penciptaan Manusia sebagai Makhluk Spiritual

Esensi teleologis dari penciptaan manusia dalam kosmologi Islam secara eksplisit dinyatakan dalam firman Ilahi: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah

kepada-Ku" (QS. Adz-Dzariyat: 56)[2377]. Ayat qauliyah ini tidak semata-mata membatasi konsep ‘ibadah’ (‘ubudiyyah) pada ritual-ritual khusus seperti shalat atau puasa, tetapi mengembangkannya menjadi sebuah paradigma ontologis yang komprehensif. Paradigma ini menempatkan seluruh eksistensi manusia, dalam setiap tarikan napas dan setiap aktivitas duniawinya, sebagai medium untuk merealisasikan penghambaan total kepada Sang Pencipta. Tujuan spiritual manusia adalah aktualisasi dari status kehambaannya (‘abd) dalam setiap dimensi kehidupan[2378]. Konsekuensinya, spiritualitas Islam bukanlah sebuah enklave yang terpisah dari urusan sekular, melainkan sebuah prinsip penggerak (driving principle) yang menyatu dan memberikan makna transendental kepada yang profan.

Kerangka spiritual ini kemudian diperkuat dan dioperasionalkan melalui mandat kekhalifahan (istikhlaf), sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Baqarah: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." (QS. Al-Baqarah: 30)[2379]. Konsep khalifah di sini menunjuk pada peran manusia sebagai wakil Tuhan yang bertugas memakmurkan bumi (‘imarat al-ard) berdasarkan nilai-nilai ilahiyah yang ditetapkan-Nya[2380]. Dua tujuan utama penciptaan ‘ubudiyyah dan khilafah ini bersifat simbiotik dan saling melengkapi. Ibadah memurnikan niat dan mengarahkan tujuan, sementara kekhalifahan merupakan medan praktik di mana nilai-nilai spiritual tersebut diuji dan diwujudkan. Seorang ilmuwan yang meneliti untuk kemaslahatan umat, seorang pedagang yang jujur

dalam transaksinya, atau seorang pemimpin yang adil, semua itu adalah bentuk ibadah sekaligus implementasi dari kekhalifahan[2381]. Dengan kata lain, kesalehan spiritual (vertical spirituality) harus menemukan ekspresinya dalam kesalehan sosial (horizontal spirituality); keduanya adalah dua sisi dari mata uang yang sama.

Puncak dari perjalanan spiritual manusia adalah tercapainya maqam muraqabah (keadaan selalu merasa diawasi oleh Allah) dan kemudian maqam ihsan, sebagaimana dijelaskan dalam Hadis Jibril: "...Ihsan adalah engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[2382]. Pencapaian tingkat kesadaran spiritual yang tinggi ini bukanlah pelarian dari realitas duniawi, melainkan justru menjadi fondasi bagi engagement dengan dunia yang lebih etis dan bermakna. Ketika setiap tindakan dilakukan dengan kesadaran akan pengawasan Ilahi, maka keadilan, kejujuran, kasih sayang, dan tanggung jawab akan menjadi manifestasi alami dari keadaan batin tersebut[2383]. Inilah kedamaian batin (sakinah) yang sejati, yang lahir bukan dari mengabaikan dunia, tetapi dari memandang dan mengolah dunia melalui lensa ketuhanan[2384].

Spiritualitas dalam Islam bersifat holistik dan integratif. Ia menolak dikotomi antara sacred dan profane. Pekerjaan, ilmu pengetahuan, seni, dan interaksi sosial tidak dilihat sebagai penghalang bagi kehidupan spiritual, tetapi justru sebagai kanal-kanal untuk meraih kedekatan (qurb) dengan Allah. Tujuan penciptaan manusia sebagai makhluk spiritual pada akhirnya adalah untuk menjembatani yang transenden dengan yang imanen,

memadukan kesalehan individu dengan tanggung jawab kolektif, dan pada akhirnya mengantarkan manusia kembali kepada Tuhannya sebagai seorang ‘abd yang telah menunaikan amanah kekhalifahannya dengan baik, meraih ridha-Nya[2385].

Spiritualitas sebagai Jalan Menuju Kedekatan dengan Tuhan

Spiritualitas dalam Islam, atau yang kerap dirujuk sebagai al-tasawwuf atau al-tariqah, pada esensinya merupakan ontologi perjalanan eksistensial menuju Sang Pencipta. Ini bukanlah spekulasi filosofis yang abstrak, melainkan sebuah disiplin praksis yang bertujuan untuk mentransendensikan ego (nafs) dan memurnikan hati (qalb) guna mencapai keadaan proksimitas dengan Allah (qurb)[2386]. Landasan teleologis dari perjalanan ini termanifestasi dalam firman-Nya, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku" (QS. Adz-Dzariyat: 56), di mana term 'ibadah' dipahami secara komprehensif bukan hanya sebagai ritual semata, tetapi sebagai totalitas keberadaan yang diorientasikan kepada Tuhan[2387]. Proses transformatif ini melibatkan triad fundamental: penyucian qalb (tazkiyat al-nafs), pengendalian nafs, dan pencerahan akal ('aql) melalui wahyu.

Proses penyucian hati (tazkiyat al-nafs) merupakan prasyarat primer untuk mencapai kedekatan ilahiah. Qalb, dalam tradisi pemikiran Islam, bukan sekadar organ fisiologis, melainkan locus transcendental bagi pertemuan dengan yang Ilahi[2388]. Ia adalah cermin yang harus terus dibersihkan dari karat-karat dosa (ran) dan

penyakit batin (amradh al-qulub) seperti riya', ujub, dan hasad, agar dapat memantulkan cahaya kebenaran (haqq)[2389]. Nabi Muhammad SAW memberikan panduan operasional dalam sebuah hadis, "Sesungguhnya di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah, itu adalah hati (qalb)"[2390]. Proses pemurnian ini adalah jihad terbesar (al-jihad al-akbar), sebuah pergulatan konstan untuk menundukkan nafs ammarah (nafs yang selalu memerintahkan keburukan) menuju nafs lawwamah (nafs yang menyesali dosa) dan ultimately, nafs muthma'innah (nafs yang tenang tentram)[2391].

Selanjutnya, peran akal yang tercerahkan menjadi krusial dalam memandu perjalanan spiritual ini. Akal tidak dinafikan, melainkan ditinggikan posisinya untuk memahami tanda-tanda kebesaran Tuhan (ayat kauniyyah) dan wahyu-Nya yang tertulis (ayat qur'aniyyah). Akal harus tunduk pada otoritas wahyu. Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Ihya' 'Ulum al-Din, secara persuasif berargumen bahwa akal tanpa bimbingan wahyu bagai mata yang buta akan cahaya matahari; ia memiliki potensi untuk melihat, tetapi memerlukan sumber cahaya eksternal untuk berfungsi secara benar[2392]. Sinergi antara akal yang jernih dan hati yang suci inilah yang menghasilkan pengetahuan hakiki (ma'rifah) bukan sekadar pengetahuan intelektual ('ilm), tetapi pengalaman gnosis yang mengubah seluruh totalitas manusia[2393].

Akhirnya, seluruh perjalanan ini menemukan ekspresi dan aktualisasinya dalam konsep bahwa setiap tindakan yang dilakukan

dengan niat ikhlas (ikhlas) semata-mata karena Allah akan terangkat derajatnya menjadi ibadah. Ini mendemokratisasikan dan menguniversalkan spiritualitas, menjadikannya tidak terbatas pada ruang masjid atau ritual khusus, tetapi merasuk ke dalam setiap aspek kehidupan dari bekerja mencari nafkah yang halal hingga berinteraksi dengan keluarga dan masyarakat dengan akhlak yang mulia[2394]. Spiritualitas Islam adalah jalan holistik yang mengintegrasikan dimensi batin dan lahir, individu dan sosial, akal dan wahyu, yang kesemuanya konvergen pada satu tujuan final: mencapai keridhaan Allah dan kedekatan dengan-Nya[2395].

Pendekatan Psikospiritual dalam Tradisi Islam

Integrasi Psikologi dan Tasawuf

Upaya kontemporer untuk memahami kompleksitas jiwa manusia (an-nafs) telah mendorong munculnya wacana integratif yang menjembatani epistemologi psikologi modern dengan kerangka teo-filosofis tasawuf. Integrasi ini tidak sekadar bersifat eklektik, melainkan merupakan sintesis paradigmatik yang berusaha menyelami dimensi batiniah manusia secara holistik, melampaui dikotomi materi-spiritual yang sering kali membatasi disiplin psikologi konvensional[2396]. Psikospiritual Islam, Memposisikan dirinya sebagai sebuah disiplin yang mengkaji dinamika psikis manusia melalui lensa konsep-konsep sufistik seperti tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), qalb (hati spiritual), dan ruh (spirit), dengan tujuan akhir mencapai kesehatan mental yang paripurna (as-sihhah an-nafsiyyah) yang berorientasi pada kedekatan dengan Yang

Mutlak (al-Qurbah)[2397]. Tasawuf, atau sufisme, menawarkan sebuah ontologi dan psikologi yang mendalam tentang kondisi manusia. Ia tidak memandang gejala psikologis seperti kecemasan (qalaq), kesedihan (huzn), atau ketakutan (khawf) semata-mata sebagai produk dari ketidakseimbangan neurokimiawi atau konflik bawah sadar belaka, meskipun tidak menafikan kontribusi faktor-faktor tersebut[2398]. Sebaliknya, tasawuf melakukan interpretasi yang lebih dalam dengan melihatnya sebagai manifestasi dari keadaan qalb. Qalb dalam literatur sufistik bukan sekadar organ fisik, melainkan sebuah fakultas spiritual (lathifah rabbaniyyah) yang menjadi tempat pengetahuan intuitif (ma'rifah) dan wahyu[2399]. Sebuah qalb yang sakit (marid), karena kelalaian (ghaflah) dan pengotoran dosa (rujs), akan memancarkan kegelisahan eksistensial dan patologi psikis. Sebaliknya, qalb yang sehat dan tenang (as-sakinah) melalui dzikir yang kontinu adalah sumber ketenangan dan resilensi[2400]. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT, "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang" (QS Ar-Ra'd: 28). Pendekatan psikospiritual, Berusaha untuk "mengobati" qalb sebagai akar dari berbagai gangguan yang tampak pada tingkat pikiran dan perilaku.

Integrasi ini termanifestasi dalam praktik-praktik yang bersifat operasional. Teknik-teknik utama dalam tasawuf seperti dzikir, muraqabah (meditasi kesadaran akan kehadiran Ilahi), muhasabah (introspeksi diri), dan mujahadah (perjuangan spiritual melawan hawa nafsu) dipahami dan diadopsi sebagai intervensi terapeutik yang valid[2401]. Dzikir, misalnya, tidak lagi dipandang hanya sebagai ritual ibadah semata, tetapi sebagai sebuah bentuk meditasi fokus-

tunggal (single-focused meditation) yang memiliki dampak neuropsikologis yang terukur. Penelitian neurosains kontemporer mulai mengkonfirmasi efeknya dalam meningkatkan regulasi emosi, mengurangi aktivitas amygdala (pusat rasa takut dan cemas), dan meningkatkan koherensi gelombang otak[2402]. Demikian pula, muraqabah sebuah keadaan kesadaran tinggi akan diawasi oleh Tuhan dapat membangun sebuah kerangka kognitif yang mentransformasi persepsi terhadap stres; sebuah kesulitan tidak lagi dilihat sebagai ancaman semata, melainkan sebagai ujian dan medan untuk mencapai kedekatan dengan Allah[2403]. Proses ini mengubah makna (meaning-making) dari suatu penderitaan, yang merupakan komponen kunci dalam terapi kognitif modern.

Integrasi psikologi dan tasawuf bukanlah upaya untuk meromantisasi masa lalu atau mengembalikan zaman keemasan, melainkan sebuah proyek epistemologis yang berani untuk menciptakan bahasa baru. Bahasa yang mampu menerjemahkan kebijaban abadi dari para mistikus seperti Al-Ghazali dan Ibn Arabi ke dalam terminologi yang dapat diakses dan diverifikasi oleh metodologi ilmiah modern, tanpa harus mereduksi kedalamannya[2404]. Sinergi ini menghasilkan pendekatan yang bersifat lebih komprehensif; suatu model yang menangani manusia bukan hanya sebagai organisme biologis atau entitas psikologis, tetapi sebagai hamba (abd) yang memiliki tujuan transendental (hablum minallah) dan jiwa yang merindukan ketenangan abadi dalam rangka meraih ridha-Nya.

Pengalaman Spiritual sebagai Proses Transformasi Batin

Dalam kosmologi Islam, pengalaman spiritual jauh melampaui peristiwa psikologis yang sporadis atau euforia emosional sesaat; ia merupakan suatu proses teleologis yang fundamental bagi penyempurnaan jiwa (tahdhīb al-nafs) dan perjalanan kembali (al-ma'ād) kepada Sang Pencipta[2405]. Proses ini bersifat dialektis, melibatkan dekonstruksi-diri (fanā') yang diikuti oleh rekonstruksi-diri (baqā') di bawah cahaya ilahiah, yang pada akhirnya bermuara pada transformasi batin (taghyīr al-nafs) yang total dan permanen[2406]. Al-Qur'an secara eksplisit mendasari teori transformasi ini dalam Surah Ar-Ra'd (13:11), yang menyatakan, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menegaskan prinsip sebab-akibat ilahiah di mana inisiatif perubahan dimulai dari upaya manusia untuk mereformasi diri (islāh), yang kemudian digerakkan dan disempurnakan oleh rahmat Ilahi[2407].

Paradigma transformatif ini secara operasional termanifestasi dalam konsep taubat (repentance), yang tidak sekadar merupakan penyesalan pasif, melainkan sebuah peralihan ontologis yang aktif dari keadaan lalai (ghaflah) menuju keadaan sadar (yaqẓah). Al-Ghazāli, dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, memetakan taubat sebagai sebuah perjalanan berjenjang yang dimulai dengan pengenalan dosa (ma'rifat al-dhanb), diikuti oleh penyesalan mendalam (nadam), tekad untuk meninggalkan dosa (iqlā'), dan pengembalian hak-hak yang terampas (radd al-maẓālim)[2408]. Proses

kathartik ini melucuti lapisan-lapisan ego (nafs) yang menghalangi hati (qalb) dari penerimaan cahaya ilahiah, sehingga memungkinkan terjadinya pembersihan spiritual (tazkiyat al-nafs) sebagaimana diperintahkan dalam Surah Asy-Syams (91:9-10)[2409]. Pengalaman spiritual, dalam konteks ini, berfungsi sebagai katalis yang mempercepat dan memperdalam proses taubat, seringkali melalui limpahan cahaya ma'rifah (gnosis) yang menyinari cacat-cacat batin yang sebelumnya tersembunyi.

Transformasi batin tersebut secara esensial terikat pada pembentukan karakter (akhlāq) yang meneladani sifat-sifat ketuhanan (al-takhalluq bi-akhlāq Allāh). Ibn 'Arabī dalam Futūḥāt al-Makkiyyah menafsirkan tujuan penciptaan manusia sebagai untuk menjadi khalifah Tuhan di muka bumi, yang merefleksikan Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi (tajallī al-asmā' al-ḥusnā)[2410]. Setiap pengalaman spiritual entah melalui dzikir, kontemplasi (tafakkur), atau mujahadah secara progresif menghilangkan penghalang yang mencegah manifestasi sifat-sifat luhur ini, sehingga secara bertahap mengubah perilaku, motivasi, dan persepsi individu (al-īmān, wa yazaidu al-īmān)[2411]. Transformasi ini bukanlah pencapaian statis, melainkan sebuah dinamika terus-menerus menuju kedekatan (qurb) yang lebih besar, sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadits qudsi, "..dan hamba-Ku terus mendekat kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya..."[2412]. Pengalaman spiritual dalam Islam pada hakikatnya adalah proses menjadi (becoming) sebuah perjalanan transformatif yang menggerakkan sang hamba dari identitas egonya yang terbatas

menuju kesadaran universal tentang kehambaannya di hadapan Keabadian Ilahi.

Spiritualitas dalam Tradisi Intelektual Islam

Perjalanan intelektual dalam Islam tidak pernah dimaksudkan sebagai sebuah disiplin yang sekuler dan terpisah dari ranah spiritual. Sebaliknya, tradisi intelektual Islam klasik dibangun di atas fondasi epistemologis yang menyatukan nalar (aql) dan wahyu (naql), di mana pencapaian pengetahuan ('ilm) secara intrinsik terkait dengan pendakian spiritual (ruhaniyyat) menuju Sang Pencipta. Tradisi ini menolak dikotomi Cartesian antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, dan justru memposisikan intelek (al-'aql) itu sendiri sebagai sebuah daya spiritual (quwwah ruhaniyyah) yang, ketika dimurnikan dan diarahkan dengan benar, mampu menembus tabir realitas fenomenal untuk menyentuh hakikat ilahiah.[2413] Para filosof (falasifah) dan teolog-metafisikawan (mutakallimun) Islam tidak sekadar menjadi mekanik nalar, tetapi berfungsi sebagai musafir intelektual (salikun 'aqliyyun) yang menjadikan seluruh alam semesta sebagai teks suci yang terbuka untuk dibaca dan ditafsirkan, yang pada akhirnya menuntun pada Pengarangnya.

Kontribusi monumental Al-Farabi dan Ibnu Sina dalam membangun sebuah filsafat yang koheren tidak dapat dipisahkan dari proyek spiritual mereka. Bagi Al-Farabi, tujuan tertinggi filsafat adalah mencapai kebahagiaan sejati (al-sa'adah al-quswa), yang secara metafisik identik dengan penyatuan intelek aktif (al-'aql al-

fa''al) yang merupakan emanasi pertama dari Tuhan dengan intelek potensial manusia.[2414] Proses intelektual untuk memahami segala bentuk pengetahuan, dari logika hingga astronomi, pada dasarnya adalah proses penyucian jiwa untuk mempersiapkannya menerima limpahan (fayd) dari Intelek Aktif tersebut. Demikian pula, Ibnu Sina dalam magnum opus-nya, al-Isharat wa al-Tanbihat (Pointer dan Reminders), dengan jelas mengartikulasikan sebuah jalan mistis-filosofis di mana sang bijak (al-'arif) naik melalui tahapan kontemplasi, hingga mencapai maqam penglihatan langsung (mushahadah) terhadap cahaya Wajib al-Wujud (Necessary Existence).[2415] Bagi mereka, demonstrasi logis (burhan) dan pengalaman spiritual (dzauq) bukanlah dua jalur yang bertentangan, melainkan dua aspek yang saling melengkapi dari satu pencarian kebenaran yang tunggal.

Sintesis agung antara filsafat dan spiritualitas ini menghadapi tantangan paling serius dari karya Hujjat al-Islam, Abu Hamid al-Ghazali. Dalam Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers), al-Ghazali melakukan dekonstruksi yang sangat teliti terhadap klaim-klaim metafisika para filosof yang dianggapnya telah melampaui batas-batas nalar yang sahih, seperti keqadiman alam dan penolakan terhadap kebangkitan jasmani.[2416] Akan tetapi, kritiknya yang terkenal itu bukanlah penolakan terhadap intelektualisme itu sendiri, melainkan sebuah upaya untuk mendefinisikan ulang landasan epistemologisnya. Dalam karyanya yang lebih kontemplatif, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), al-Ghazali justru membangun sebuah

sistematika pengetahuan yang komprehensif di mana setiap ilmu bahkan yang paling rasional sekalipun harus ditujukan untuk mengenal Allah (ma'rifatullah).[2417] Bagi al-Ghazali, ilmu yang tidak membawa pada keinsyafan akan keagungan Tuhan dan tidak memantik rasa takut (khasyyah) kepada-Nya adalah ilmu yang pincang dan berbahaya. Proyek al-Ghazali adalah spiritualisasi pengetahuan, sebuah pemurnian agar intelektualisme tetap terpancang pada tujuan teologis dan etisnya yang tertinggi.

Puncak dari tradisi intelektual-spiritual ini mungkin tercapai dalam karya Ibn 'Arabi, sang Syaikh al-Akbar. Dalam kosmologi Ibn 'Arabi, seluruh alam semesta adalah manifestasi (tajalli) dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi. Tugas intelektual tertinggi manusia, khususnya Manusia Sempurna (al-Insan al-Kamil), adalah untuk membaca dan memahami tanda-tanda (ayat) Allah ini, baik yang terhampar di alam semesta (ayat kauniyyah) maupun yang termaktub dalam wahyu (ayat qur'aniyyah).[2418] Pengetahuan ('ilm) bagi Ibn 'Arabi adalah sebuah bentuk pengenalan (ma'rifah) yang bersifat langsung dan intuitif, yang mengungkap kesatuan wujud (wahdat al-wujud) di balik kemajemukan ciptaan. Dalam magnum opus-nya, al-Futuhat al-Makkiyyah (The Meccan Revelations), ia membentangkan sebuah ensiklopedia pengetahuan spiritual yang disusun bukan melalui deduksi logis semata, tetapi melalui penglihatan pencerahan (kasyf) yang menerobos batas-batas nalar diskursif.[2419]

Dengan menelusuri narasi besar ini, menjadi jelas bahwa spiritualitas dalam tradisi intelektual Islam berfungsi sebagai prinsip

pengarah (guiding principle) yang mengarahkan segala bentuk penyelidikan rasional kepada tujuan transendennya. Ia mengajarkan bahwa kebenaran (al-haqq) adalah satu, tetapi jalan untuk mencapainya berlapis-lapis, memadukan pembedaan konseptual yang tajam dengan pengalaman batin yang mendalam. Warisan ini menawarkan sebuah paradigma alternatif yang sangat berharga bagi dunia modern yang sering kali memisahkan ilmu pengetahuan dari etika dan spiritualitas, mengingatkan kita bahwa pencarian pengetahuan yang paling otentik selalu membawa sang pencari lebih dekat kepada Sumber segala ilmu.

Tahapan Perkembangan Spiritual Manusia

Perkembangan spiritualitas manusia dalam tradisi Islam, terutama dalam tasawuf, melibatkan perjalanan panjang yang penuh transformasi batin dan pendekatan menuju Tuhan. Dalam tasawuf, perjalanan ini disebut dengan istilah suluk yang mencakup tahapan-tahapan tertentu yang harus dilalui oleh setiap individu untuk mencapai kedekatan dengan Allah. Setiap tahapan menggambarkan proses penyucian jiwa, pengendalian diri, dan akhirnya pencapaian kesempurnaan spiritual. Jalan spiritual ini direpresentasikan sebagai sebuah tangga vertikal menuju Sang Pencipta, di mana setiap anak tangga merepresentasikan sebuah maqām (stasiun atau tahapan) yang harus diupayakan dan dikuasai oleh sang salik (pejalan spiritual) melalui disiplin dan perjuangan batin yang intens[2420].

Perjalanan dimulai dari tahap paling fundamental, yakni kesadaran akan dualitas dan keterpisahan dari Sang Mutlak. Tahap awal ini sering kali dipicu oleh sebuah krisis eksistensial atau kerinduan metafisis yang dalam (al-hanīn ilā al-waṭan al-aslī), suatu kerinduan untuk kembali ke asal-usul ketuhanan manusia[2421]. Dalam kerangka psikologi Islam, tahap ini bertepatan dengan pengenalan terhadap nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang senantiasa mendorong kepada kejahatan), yang harus diakui dan dihadapi sebelum transformasi dapat dimulai[2422]. Proses ini adalah dekonstruksi ego, di mana sang individu mulai mempertanyakan hakikat dirinya yang sejati di luar identitas dunianya yang fana.

Setelah fase penyadaran, salik memasuki serangkaian maqāmāt yang saling berkesinambungan. Maqām pertama yang sering disebut adalah al-tawbah (pertobatan), sebuah keputusan eksistensial untuk berbalik secara total dari kelalaian menuju kesadaran ilahiah yang berkelanjutan[2423]. Ini bukan sekadar penyesalan atas dosa, melainkan reorientasi radikal seluruh kompas kehidupan menuju Allah. Dari sini, perjalanan berlanjut ke maqām al-zuhd (asketisme), yang merupakan pembebasan progresif dari belenggu ketergantungan pada dunia materi. Zuhd bukanlah penolakan terhadap dunia, melainkan penempatan yang proporsional; dunia menjadi alat, bukan tujuan[2424]. Tahap ini kemudian disusul oleh al-ṣabr (kesabaran), yang merupakan ketabahan hati dalam menghadapi segala bentuk ujian, baik dalam ketaatan, maksiat, maupun musibah, dengan kesadaran bahwa semua berasal dari Kehendak Ilahi[2425].

Tahapan-tahapan selanjutnya, seperti al-tawakkul (berserah diri kepada Allah), al-ridā (kerelaan terhadap ketetapan Allah), dan al-maḥabbah (cinta ilahiah), menandai pendakian menuju realitas spiritual yang lebih tinggi. Al-tawakkul adalah buah dari penyaksian (mushāhadah) akan keesaan perbuatan Allah (tawḥīd al-afʿāl), di mana salik melihat dirinya hanya sebagai媒介 (perantara), sementara Allah adalah satu-satunya Pelaku sejati[2426]. Al-ridā adalah puncak dari kepasrahan ini, keadaan di mana hati telah sepenuhnya selaras dengan kehendak ilahi, tanpa lagi memprotes takdir[2427]. Puncak dari maqāmāt ini adalah al-maḥabbah, sebuah keadaan dimana sang pecinta (salik) begitu terpikat oleh Yang Dicinta (al-Maḥbūb), sehingga segala sesuatu selain Dia terhapus dari pandangan hatinya. Cinta ini adalah motor penggerak yang memandu setiap tindakan dan pikiran[2428].

Setelah melalui berbagai maqām dengan ketekunan, seorang salik mungkin dianugerahi keadaan spiritual atau pengalaman mendadak yang disebut ḥāl (state), seperti kedekatan (qurb), kerinduan (shawq), atau ketenangan (iṭmi'nān)[2429]. Berbeda dengan maqām yang diperoleh melalui usaha, ḥāl adalah karunia ilahi (mawhibah) yang turun untuk menguatkan hati sang pejalan. Interplay antara maqām (usaha manusia) dan ḥāl (karunia ilahi) inilah yang menggerakkan dinamika perjalanan spiritual[2430].

Akhir dari perjalanan ini, yang sering disebut sebagai fanā' (peleburan diri) dan baqā' (kekal dalam Tuhan), menandai pencapaian puncak kesadaran tauhid. Fanā' bukanlah punahnya eksistensi fisik, melainkan lenyapnya kesadaran akan keberadaan

diri yang terpisah, sehingga yang tersisa hanya kesadaran akan Keberadaan Mutlak Allah[2431]. Dalam keadaan fanā' fillāh (lebur dalam Allah), sang hamba menyaksikan dengan mata hatinya firman-Nya, "Segala sesuatu binasa kecuali Wajah-Nya" (QS. Al-Qaṣaṣ: 88)[2432]. Dari fanā' muncullah baqā', yaitu kehidupan abadi dalam realitas ilahi, di mana sang hamba kembali ke dunia dengan membawa sifat-sifat ketuhanan (al-takhalluq bi akhlāq Allāh) untuk melayani ciptaan-Nya. Inilah maqām al-'ubūdiyyah (penghambaan sempurna), tujuan akhir dari penciptaan manusia, seperti yang tertuang dalam ayat, "Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku" (QS. Al-Ḏāriyāt: 56)[2433]. Perkembangan spiritual adalah siklus transformatif: dari Tuhan manusia datang, melalui dunia ia berjuang menyucikan diri, dan akhirnya kembali kepada-Nya dalam keadaan yang lebih tinggi dari saat ia memulai[2434].

Makna Perjalanan Spiritual (Suluk)

Dalam kosmologi tasawuf, istilah suluk (السّلوك) menandakan lebih dari sekadar perjalanan; ia merupakan suatu ontologi transformatif, sebuah epistemologi eksistensial yang mengupayakan transfigurasi diri (nafs) dari kondisi keperibadian yang terpecah dan teralienasi (al-nafs al-ammārah bi al-sū') menuju keadaan penyatuan dan pengenalan hakiki (ma'rifah) dengan Sang Realitas Mutlak, Allah SWT.[2435] Proses ini bukanlah sebuah pelarian asketik dari dunia, melainkan sebuah perjalanan mendalam ke dalam diri (al-sayr al-anfusī) untuk kemudian memancarkan cahaya Ilahi kembali ke alam

semesta (al-sayr al-afāqī), sehingga membentuk suatu sirkuit spiritual yang memadukan kesalehan vertikal dengan tanggung jawab horizontal.[2436] Inti dari suluk adalah pelepasan bertahap dari segala atribut keakuan (takhallī) dan penghiasan diri dengan sifat-sifat Ilahi (tajallī), sebuah disiplin keras yang memerlukan dekonstruksi ego dan rekonstruksi spiritual di bawah bimbingan seorang mursyid yang otentik.[2437]

Perjalanan ini bersifat teleologis, dengan tujuan akhir (nihaayah) berupa kedekatan (qurb) dengan Allah, yang sering dimanafisrkan bukan dalam pengertian spasial, melainkan sebagai suatu keadaan keberadaan (ḥāl) di mana kehendak salik menyatu dengan Kehendak Ilahi, mencerminkan makna terdalam dari Islam sebagai penyerahan diri.[2438] Fondasi konseptual suluk berakar pada firman Allah SWT dalam Al-Qur'an: "وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ" ("Dan sesungguhnya kepada Tuhanmulah kesudahan (segala sesuatu)." (QS. An-Najm: 42)). Ayat ini menegaskan bahwa seluruh eksistensi, termasuk perjalanan spiritual manusia, bersifat teleologis dan berorientasi menuju Allah sebagai terminal akhir.[2439] Praktik suluk juga bersandar pada hadis Nabi Muhammad SAW, "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ("Barangsiapa mengenal dirinya, maka sungguh dia telah mengenal Tuhannya"). Hadis ini menjadi landasan hermeneutis bagi para sufi, yang memandang pengenalan diri (ma'rifat al-nafs) sebagai jalur primer menuju pengenalan Allah (ma'rifat Allah).[2440]

Secara operasional, suluk dimanifestasikan melalui serangkaian disiplin spiritual (riyāḍah) yang ketat. Ritual utama adalah dzikir (pengulangan nama-nama Allah), yang berfungsi sebagai alat untuk

memusatkan kesadaran, membersihkan "karat" hati (ransan al-qulūb), dan mencapai kehadiran hati terus-menerus (ḥuḍūr al-qalb).[2441] Selain dzikir, praktik kontemplasi (muraqabah), introspeksi (muhasabah), puasa (ṣawm), dan shalat malam (tahajjud) merupakan pilar-pilar yang memperkuat struktur perjalanan ini. Yang membedakan suluk dari asketisme individualis adalah imperatif keberadaan seorang pembimbing spiritual, sang mursyid atau syaikh. Peran mursyid adalah sebagai penunjuk jalan (dalīl), dokter spiritual yang mendiagnosis penyakit hati (amradh al-qulūb) muridnya (murīd), dan memberikan resep yang sesuai untuk kondisi spiritual masing-masing individu.[2442] Dinamika guru-murid ini menghindarkan sang salik dari kesesatan interpretasi subjektif, keangkuhan spiritual ('ujub), dan stagnasi, sehingga memastikan perjalanan tersebut tetap berada dalam koridor ortodoksi Islam.[2443]

Suluk pada hakikatnya adalah proses menjadi (becoming); sebuah pergulatan dinamis yang memadukan usaha manusia (kasb) dengan anugerah Ilahi (fayd). Ia adalah jalan panjang menuju transparansi diri, di mana sang pelaku perjalanan (sālik) secara bertahap menjadi saluran yang jernih bagi Keindahan, Kebenaran, dan Kehendak Ilahi untuk mewujud dalam tindakan dan keberadaannya di dunia.[2444]

Tujuan Akhir Perjalanan Spiritual Manusia

Perjalanan spiritual dalam Islam, atau yang lebih dikenal sebagai sulūk, merupakan suatu proses transformatif yang tidak hanya bertujuan untuk memperbaiki akhlak, melainkan sebuah ekspedisi

ontologis menuju pusat kesadaran tertinggi. Tujuan akhir dari perjalanan ini secara konvensional dirumuskan sebagai pencapaian kedekatan (qurb) dengan Tuhan, namun esensinya jauh lebih dalam dan radikal daripada sekadar kedekatan spasial atau relasional; ia adalah disolusi ego (nafs) dan realisasi (taḥqīq) akan kesatuan fundamental dalam keesaan Tuhan (tawḥīd).[2445] Dalam kosmologi tasawuf, perjalanan ini adalah proses pulang sebuah nostos metafisik dari keadaan terpisah (tafrīqah) menuju penyatuan (jamʿiyyah).[2446]

Tahap puncak dari perjalanan ini sering dijelaskan melalui dikotomi konseptual yang saling melengkapi: fanāʾ dan baqāʾ. Fanāʾ bukanlah kehancuran atau anihilasi dalam pengertian nihilistik, melainkan suatu penghapusan secara progresif dari kesadaran diri yang terpisah dan ilusif. Ia adalah "lenyapnya atribut-atribut manusiawi yang tercela" sehingga yang tersisa hanyalah cermin yang memantulkan Sifat-Sifat Ilahi.[2447] Proses ini diilhami oleh firman Allah SWT: "Setiap sesuatu pasti binasa (fānin), kecuali Wajah-Nya" (QS. Al-Qaṣaṣ: 88). Para sufi menafsirkan "Wajah-Nya" sebagai Dzat-Nya yang kekal, sehingga fanāʾ adalah kebinasaan segala sesuatu selain Dia. Setelah fase dekonstruksi diri (fanāʾ) tercapai, secara paradoks terwujudlah keadaan baqāʾ, yaitu keberlangsungan atau keberadaan abadi bersama Tuhan. Dalam keadaan baqāʾ, sang salik tidak lagi bertindak melalui kehendak dan kesadarannya sendiri, tetapi menjadi locus bagi manifestasi (tajallī) Kehendak Ilahi.[2448] Al-Hallaj, dalam syairnya yang masyhur, menyuarakan puncak pengalaman ini: "Ana al-Ḥaqq" (Akulah

Kebenaran), sebuah pernyataan yang lahir bukan dari ego yang mengklaim ketuhanan, tetapi dari kesadaran yang telah mengalami fanāʾ sehingga yang berbicara adalah Kebenaran (Al-Ḥaqq) itu sendiri melalui dirinya.[2449]

Pencapaian tertinggi ini kemudian dimanifestasikan dalam konsep al-Insān al-Kāmil (Manusia Sempurna). Insān Kāmil bukanlah sekadar manusia yang baik, melainkan suatu mikrokosmos (ʿālam ṣaghīr) yang merefleksikan seluruh makrokosmos (ʿālam kabīr), dan merupakan perwujudan sempurna dari Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah.[2450] Figur utamanya adalah Nabi Muhammad SAW, yang dalam tradisi sufi dipandang sebagai manifestasi pertama Nur Muhammad, prototipe kesadaran universal yang menjadi sebab penciptaan alam semesta.[2451] Seorang Insān Kāmil, seperti diuraikan oleh Ibn ʿArabī, telah mencapai maqam "Khalīfatullāh fi al-Arḍ" (Wakil Tuhan di Muka Bumi) dalam makna yang sesungguhnya; ia adalah poros (quṭb) spiritual yang melaluinya keberkahan Tuhan mengalir ke seluruh alam.[2452] Kesadarannya yang telah tersucikan memampukannya untuk melihat Tuhan dalam segala sesuatu, sebagaimana sabda Nabi: "Aku melihat Tuhanku dalam sebaik-baik bentuk," yang ditafsirkan para sufi sebagai kemampuan untuk menyaksikan (mushāhadah) manifestasi Tuhan dalam setiap fenomena.[2453]

Tujuan akhir perjalanan spiritual manusia adalah realisasi integral dari tawḥīd yang tidak hanya dilevel doktrin, tetapi juga dalam pengalaman, kesadaran, dan seluruh keberadaannya. Ia adalah peralihan dari imān al-taqlīd (kepercayaan ikut-ikutan) menuju imān

al-tahqīq (kepercayaan yang terealisasi melalui verifikasi langsung).[2454] Insān Kāmil adalah hasil dari proses panjang penyempurnaan jiwa (tazkiyat al-nafs) yang bermuara pada sirnanya hijab antara hamba dan Khaliq, sehingga yang tampak dalam setiap pandangan adalah Wajah-Nya yang abadi.

Peran Bimbingan Spiritual dalam Perkembangan Jiwa

Perkembangan jiwa (tazkiyat al-nafs) menuju realisasi kesempurnaan spiritual (insan kamil) bukanlah sebuah usaha linear yang dapat dipetakan secara mandiri oleh akal manusia yang terbatas. Ia merupakan penjelajahan melalui medan yang kompleks dan penuh dengan ilusi, di mana batas antara pencerahan sejati dan penipuan ego (nafs) sering kali sangat samar. Dalam konteks inilah, institusi bimbingan spiritual (irshad) di bawah naungan seorang guru yang otentik (mursyid) muncul bukan sekadar sebagai pelengkap simbolis, melainkan sebagai sebuah keniscayaan epistemologis dan psikologis. Peran mursyid melampaui fungsi didaktik konvensional; ia beroperasi sebagai cermin transpersonal (mir'ah al-haqiqah) yang memantulkan kondisi jiwa (hal) murid (murid) dengan kejernihan yang tak mungkin dicapai melalui introspeksi soliter. Tanpa kehadiran cermin ini, individu akan sangat rentan terhadap kekeliruan dalam menafsirkan pengalaman batinnya, suatu fenomena yang dalam literatur tasawuf klasik disebut istidraj atau tipu daya halus yang justru menguatkan keakuan di balik kemasan pengalaman yang dianggap spiritual[2455].

Secara struktural, peran mursyid dapat dikonseptualisasikan dalam tiga domain yang saling terkait: diagnosis, transformasi, dan transendensi. Pertama, dalam domain diagnosis, mursyid memiliki kemampuan untuk mengidentifikasi penyakit-penyakit hati (amradh al-qulub) dan kelemahan jiwa yang tersembunyi, yang sering kali tidak terlihat oleh sang murid sendiri. Kemampuan ini (firasah) bukanlah suatu kesaktian, melainkan buah dari penyelarasan dirinya dengan realitas Ilahi (haqiqah), yang memberinya kebijaksanaan untuk melihat melampaui permukaan[2456]. Ia mampu membedakan antara desakan nafsu yang menyamar sebagai ilham ilahi (ilham) dan gerak sejati ruh menuju Tuhannya. Kedua, dalam domain transformasi, mursyid berfungsi sebagai arsitek jiwa murid. Setelah diagnosis dilakukan, ia meresepkan latihan-latihan spiritual (riyadah), dzikir khusus (awrad), dan amalan-amalan yang spesifik dan personal, yang dirancang untuk secara progresif melemahkan dominasi nafs dan memperkuat kecenderungan spiritual (ruhani). Proses ini bersifat dialektis, di mana ketaatan murid terhadap bimbingan sang guru secara bertahap melarutkan hambatan-hambatan ego yang menghalangi pancaran cahaya Ilahi dalam hatinya[2457].

Akhirnya, dalam domain transendensi, peran mursyid mencapai puncaknya. Di sini, ia bukan lagi sekadar guru yang mengajar, melainkan seorang wasilah yang memfasilitasi penyatuan spiritual (wisal). Melalui hubungan spiritual yang kuat (rabithah), murid menyerap pancaran spiritual (faidh) dari mursyidnya, yang pada hakikatnya adalah pancaran yang bersumber dari Rasulullah SAW,

yang merupakan sumber utama cahaya spiritual dalam tradisi tasawuf[2458]. Hubungan ini menghidupkan kembali potensi ruhani primordial (fitrah) yang tertidur dalam diri murid. Perjalanan spiritual di bawah bimbingan seorang mursyid pada dasarnya adalah proses re-member-ing, sebuah penyatuan kembali bagian-bagian jiwa yang tercerai-berai oleh dunia dan nafsu ke dalam kesatuan yang utuh dan terarah kepada Allah SWT. Tanpa bimbingan ini, seorang salik boleh jadi tetap dapat melakukan amalan, namun ia berjalan di tepi jurang kesesatan interpretasi, yang berpotensi menjerumuskannya ke dalam jurang keangkuhan spiritual ('ujub) atau stagnasi, sehingga menghalanginya dari pencapaian maqam-maqam spiritual yang lebih tinggi dan pengenalan sejati (ma'rifah) terhadap Dzat Yang Maha Tinggi[2459].

Tahapan Perkembangan Jiwa dalam Tradisi Sufi

Tahap Kesadaran Diri dan Pertobatan

Perjalanan spiritual (al-sulūk) dalam tradisi sufi dimulai bukan dari sebuah titik pencapaian, melainkan dari sebuah disrupsi sebuah guncangan kesadaran yang memisahkan sang salik (pengembara spiritual) dari keadaan tidurnya yang dogmatis. Tahap fundamental ini, yang sering disebut sebagai al-yaqẓah (kebangkitan atau kesadaran) dan al-tawbah (pertobatan), merupakan fondasi ontologis yang dengannya seluruh struktur perkembangan jiwa selanjutnya dibangun. Ini bukan sekadar penyesalan sentimental atas kesalahan masa lalu, melainkan sebuah reorientasi kosmologis dan epistemologis total dari diri individu dalam relasinya dengan

Yang Mutlak. Tahap ini merepresentasikan momen dialektis di mana jiwa manusia, yang sebelumnya teralienasi dalam kelalaian (ghaflah), mengalami kebangkitan menuju kesadaran akan keberadaannya yang fana dan tanggung jawab moralnya di hadapan Tuhan[2460].

Secara epistemik, al-yaqẓah adalah sebuah pergeseran paradigma dari pengetahuan sebagai akumulasi informasi (ʿilm al-ṣūr) menuju pengetahuan sebagai pengalaman transformatif yang membakar (ʿilm al-asrār). Ia adalah "cahaya yang dilemparkan Tuhan ke dalam hati hamba-Nya," sebagaimana diungkapkan oleh Imam Al-Ghazālī, yang dengannya individu mampu melihat realitas dirinya dan Tuhannya tanpa distorsi nafsunya[2461]. Kesadaran ini seringkali dipicu oleh sebuah peristiwa eksistensial bisa berupa kegagalan, penderitaan, kontemplasi atas kematian, atau sekadar kejenuhan terhadap kesia-siaan dunia yang bertindak sebagai katalis untuk mempertanyakan seluruh struktur nilai dan makna yang sebelumnya dipegang[2462]. Dalam kerangka psikologi sufi, ini adalah saat ketika "hati" (qalb), yang selama ini tertutup oleh karat (ran) dosa dan kelalaian, mulai tersentuh dan bergetar, memancarkan kapasitas intuitifnya untuk mengenali Kebenaran (al-Ḥaqq)[2463].

Dari kesadaran inilah lahirnya al-tawbah, yang merupakan respons aktif dan konsekuen terhadap kebangkitan tersebut. Secara linguistik, tawbah berarti "kembali," yang menyiratkan sebuah gerak dinamis untuk kembali kepada keadaan fitrah primordial (al-fiṭrah) yang suci, sebagaimana diisyaratkan dalam hadis, "Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah..."[2464]. Dalam terminologi sufi,

pertobatan ini bersifat multilapis. Al-Qushayrī, dalam risalahnya yang monumental, membedakan antara taubat al-ʿawām (orang awam) yang merupakan penyesalan atas dosa-dosa tertentu, dan taubat al-khawāṣṣ (orang khusus) yang merupakan penyesalan atas kelalaian hati itu sendiri, bahkan dari hal-hal yang secara hukum diperbolehkan (al-mubāḥ), karena hal-hal tersebut dapat menyibukkan diri dari mengingat Tuhan[2465]. Tawbah sufi bukanlah akhir dari sebuah proses, melainkan permulaan yang harus terus dihidupi dan diperbarui dalam setiap tarikan napas, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW, "Sesungguhnya aku bertaubat kepada Allah seratus kali dalam sehari."[2466]

Tahap ini juga memiliki dimensi sosio-spiritual yang krusial. Pertobatan yang sejati, menurut para master sufi, harus diwujudkan dalam bentuk restitususi (al-radd ilā al-mażālim). Seorang salik tidak hanya diwajibkan untuk memohon ampunan Allah (istighfār), tetapi juga harus mengembalikan hak-hak sesama manusia yang telah ia langgar, membersihkan interaksinya dari segala bentuk ketidakadilan (ẓulm)[2467]. Ini menunjukkan bahwa pemurnian jiwa (tazkiyat al-nafs) tidak pernah bersifat individualistik semata; ia terikat secara intrinsik dengan keadilan dan harmoni sosial.

Secara konseptual, tahap kesadaran diri dan pertobatan ini dapat dipandang sebagai proses "de-sentralisasi ego." Jiwa yang berpusat pada diri sendiri (al-nafs al-ammārah bi al-sū') mulai kehilangan hegemoninya dan digantikan oleh sebuah kesadaran yang berpusat pada Tuhan (qalbun salīm)[2468]. Proses ini adalah prasyarat mutlak untuk memasuki maqām (stasiun spiritual) selanjutnya, seperti

zuhud (asketisme), sabr (kesabaran), dan tawakkal (berserah diri), karena tanpa pembersihan awal dari noda-noda dosa dan kelalaian, mustahil bagi jiwa untuk menampung cahaya-cahaya Ilahi yang lebih tinggi[2469]. Dengan kata lain, al-yaqẓah wa al-tawbah adalah pintu gerbang menuju perjalanan panjang transendensi diri, dimana sang salik memulai perjalanan pulangnya (muwāṭanah) menuju Sang Kekasih.

Tahap Disiplin Spiritual dan Pengendalian Diri

Dalam perjalanan spiritual yang dikenal sebagai sulūk, tahap disiplin spiritual menempati posisi sentral sebagai maqām (kedudukan jiwa) yang menentukan kedalaman transformasi pribadi seorang salik (jalan spiritual). Setelah melalui proses tawbah (pertobatan), yang merupakan pemisahan diri dari dosa dan komitmen awal terhadap perubahan, individu memasuki ranah yang lebih kompleks dan tegas: pengendalian diri dari dorongan hawa nafsu (nafs al-ammārah) melalui kedisiplinan ibadah, pelatihan diri, dan penyucian hati (tazkiyat al-nafs). Tahap ini bukan sekadar praktik ritual, melainkan proses transformasional yang mengintegrasikan aspek kognitif, emosional, dan spiritual menuju pencapaian nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesali) dan pada akhirnya nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[2470]. Dalam konstruksi tasawuf klasik maupun modern, disiplin spiritual dipahami sebagai bentuk âskesis latihan keras terhadap diri yang bertujuan untuk melampaui hegemoni materi dan ego, membuka ruang bagi manifestasi kehadiran ilahi dalam kesadaran manusia[2471].

Disiplin spiritual dalam tradisi Islam tidak bersifat asketis dalam arti pengingkaran total terhadap dunia, melainkan membangun keseimbangan (mīzān) antara kehidupan duniawi dan ukhrawi melalui kendali diri yang terukur. Praktik puasa (ṣawm), salat malam (qiyām al-layl), dzikir (pengulangan asma ilahi), dan wirid tertentu, bukan hanya dianggap sebagai kewajiban ritual tetapi sebagai teknik self-regulation yang sistematis dalam menjinakkan nafs. Menurut Al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, puasa adalah "benteng dari syahwat dan penghalang dari godaan", di mana melalui abstensi dari makan, minum, dan hubungan biologis di siang hari, individu dilatih untuk mengembangkan kekuatan irādah (kemauan spiritual) dan mengekang dominasi nafs al-ammārah, jiwa yang selalu mendorong kepada keburukan sebagaimana dinyatakan dalam QS 12:53[2472]. Dalam konteks psikologi transpersonal, proses ini dapat dipahami sebagai internalisasi nilai-nilai transenden melalui disiplin yang mengubah struktur kesadaran, sebagaimana diuraikan oleh Ken Wilber dalam model perkembangan transpersonalnya yang menggambarkan evolusi kesadaran dari ego sentris menuju kesadaran kosmis[2473].

Salat malam yang dalam banyak teks sufi dipandang sebagai puncak pengabdian menawarkan dimensi fenomenologis yang dalam. Pada tengah malam, ketika dunia berada dalam keheningan dan distraksi material berkurang, kesadaran manusia lebih potensial untuk menyatu dengan alam spiritual. Dzikir, baik secara berjamaah maupun pribadi, berfungsi sebagai alat meditasi aktif yang mengubah pola kognitif sekaligus memperkuat qalb (hati spiritual).

Seperti dinyatakan dalam Hadis riwayat Muslim, “Sesungguhnya dalam tubuh manusia ada segumpal daging, jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuhnya; jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuhnya. Ketahuilah, itulah hati”[2474]. Dinamika ini menggarisbawahi pentingnya pembinaan hati melalui disiplin ibadah yang konsisten. Dalam kerangka ilmu jiwa sufistik, setiap pengulangan kalimat thayyibah seperti Lā ilāha illallāh atau Subḥānallāh berfungsi sebagai “gelombang ketuhanan” yang secara bertahap mengikis lapisan-lapisan shadid (kotoran hati) yang menutupi cahaya fitrah[2475].

Dalam konteks sains kontemporer, studi neurosains spiritual telah mengkonfirmasi bahwa praktik spiritual yang teratur seperti dzikir dan salat dapat menghasilkan perubahan neurofisiologis yang signifikan. Penelitian oleh Newberg dan d’Aquili (2001) menunjukkan bahwa meditasi dan ibadah yang melibatkan repetisi verbal dan fokus konsentrasi tinggi dapat mengaktifkan area prefrontal cortex dan mengurangi aktivitas di lobus parietal, yang berhubungan dengan persepsi ruang-waktu fenomena yang sering dikaitkan dengan pengalaman mistis atau fana’ (lenyapnya diri)[2476]. Temuan ini memperkuat argumen bahwa disiplin spiritual bukan hanya konstruksi agama semata, tetapi proses bio-psiko-spiritual yang nyata, yang mampu mengubah organisasi fungsi otak dan meningkatkan kesejahteraan psikologis[2477].

Penting untuk dicatat bahwa disiplin spiritual yang tulus tidak boleh terjebak dalam ritualisme tanpa makna. Al-Junayd al-Baghdādī, salah satu tokoh puncak dalam tasawuf ortodoks,

menekankan bahwa riyāḍah (latihan spiritual) harus selalu diimbangi dengan muḥāsabah (introspeksi) dan muraqabah (pengawasan diri terhadap kehadiran Tuhan). Tanpa kesadaran ini, disiplin bisa berubah menjadi bentuk ujub (kesombongan rohani) yang justru memperkuat ego[2478]. Dalam perspektif ini, pengendalian diri bukan sekadar menahan hawa nafsu, tetapi menyadari bahwa setiap gerak dan diam dilakukan dalam pengawasan Tuhan (taqwa). Sebagaimana diformulasikan oleh Ibn 'Ajībah dalam tafsirnya, al-Baḥr al-Madīd, bahwa tingkatan taqwa yang sejati bukan hanya menjauhi dosa, tetapi menjaga hati dari lalai terhadap Dzat yang Maha Melihat[2479].

Tahap disiplin spiritual harus dilihat sebagai proses dialektis antara amal (praktik) dan ma'rifah (pemahaman), antara syariah dan haqiqah. Tanpa disiplin, ma'rifah bisa menjadi spekulatif belaka; tanpa pemahaman, disiplin bisa menjadi mekanistik dan hampa makna. Dalam dimensi ini, perjalanan spiritual menyerupai spiral kesadaran yang terus meningkat, di mana setiap siklus disiplin membuka lapisan pemahaman baru tentang diri dan Tuhan. Dalam kata-kata Ibrāhīm ibn Adham, "Barangsiapa yang mengenal dunia, ia akan bersungguh-sungguh dalam ibadah; barangsiapa yang mengenal akhirat, ia akan bersungguh-sungguh dalam amal; dan barangsiapa yang mengenal dirinya, ia akan mengenal Tuhan"[2480]. Pernyataan ini menegaskan bahwa pengendalian diri bukan akhir dari perjalanan, tetapi jembatan menuju pemahaman transendental yang lebih dalam. Disiplin spiritual dalam Islam tidak hanya bersifat moral atau ritual, tetapi merupakan epistemologi spiritual yang

mengintegrasikan ajaran wahyu, pengalaman mistik, dan pemahaman psikologis. Ia adalah metodologi transformasi holistik yang membentuk manusia bukan sekadar menjadi patuh, tetapi menjadi sadar sadar akan Tuhan, diri sendiri, dan posisinya dalam kosmos. Dalam era kontemporer yang dilanda krisis makna dan alienasi spiritual, kembali kepada disiplin spiritual bukan sekadar nostalgia religius, tetapi tawaran ilmiah dan eksistensial yang relevan untuk membentuk manusia yang utuh, seimbang, dan berintegritas rohani.

Tahap Kedekatan Spiritual dengan Tuhan

Tahap terakhir dalam perjalanan spiritual ini merupakan puncak dari perjalanan panjang penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs)[2481]. Tahap ini bukan sekadar pencapaian behavioral atau kognitif, melainkan transformasi ontologis yang memposisikan manusia dalam keadaan dekat (qurb) dengan Tuhan[2482]. Dalam terminologi Sufisme, tahap ini sering dirujuk sebagai maqām al-ubūdiyyah (stasiun penghambaan sejati) atau bahkan fanā fī al-Ilāh (lebur dalam Keilahian), di mana kehendak individu melebur sempurna dalam kehendak Ilahi[2483]. Pada esensinya, tahap ini menandai peralihan dari kesadaran akan diri (al-nafs) menuju kesadaran akan Kehadiran Mutlak (al-Haḍrah al-Ilāhiyyah)[2484].

Fenomena kedekatan spiritual ini dimanifestasikan melalui perasaan cinta ilahi (al-`ishq al-ilāhī) dan kedamaian batin (sakīnah) yang bersifat transenden dan stabil[2485]. Cinta ini bukanlah emosi humanis yang bersifat horizontal, tetapi merupakan karunia

(mawhibah) vertikal yang mengalir dari Tuhan kepada hamba-Nya yang telah mempersiapkan diri[2486]. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa cinta kepada Tuhan (maḥabbah Allāh) adalah puncak semua maqām spiritual, dimana hati hanya terisi oleh kerinduan kepada-Nya dan menemukan kepuasan tertinggi hanya dalam mengingat-Nya (dhikr Allāh)[2487]. Kedamaian yang menyertai keadaan ini adalah realisasi janji Ilahi, "Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram" (QS Ar-Ra'd[2488] 28)[2489].

Secara psikospiritual, pencapaian ini menandai tingkat kebersihan jiwa (nafs muṭma'innah) yang sangat tinggi. Jiwa yang tenang (QS Al-Fajr[89] 27-30) ini telah berhasil menundukkan nafsu ammarah (yang memerintahkan keburukan) dan lawwamah (yang mencela), sehingga mencapai kondisi stasis dan kemurnian eksistensial[2490]. Individu tidak lagi bertindak berdasarkan dorongan egonya, tetapi menjadi saluran yang jernih bagi manifestasi sifat-sifat Ilahi (tajallī al-ṣifāt) dalam perilaku dan pemikirannya[2491]. Inilah yang dalam pemikiran Ibn 'Arabī disebut sebagai insān kāmil (manusia sempurna), yaitu cermin yang memantulkan Nama-nama dan Sifat-sifat Allah secara sempurna di muka bumi[2492].

Meskipun disebut sebagai "tahap terakhir", istilah ini tidak mengimplikasikan finalitas yang statis. Sebaliknya, ia merupakan permulaan dari perjalanan abadi di dalam Tuhan (al-baqā billāh)[2493]. Jalur menuju kesempurnaan spiritual adalah kontinum dinamis yang terus-menerus, sebuah proses menjadi (becoming) yang tiada henti, meskipun telah mencapai maqām qurb[2494]. Kesempurnaan ini

adalah kemampuan untuk mempertahankan keadaan dekat ini dalam fluks dan dinamika kehidupan sehari-hari, menjadikan setiap tarikan napas dan setiap tindakan sebagai bentuk ibadah dan pengabdian yang hidup dan bernyawa[2495]. Tahap kedekatan spiritual dengan Tuhan adalah realisasi ultimat dari tujuan penciptaan manusia: untuk mengenal (marifah) dan mengabdi kepada-Nya[2496].

Tahapan Maqāmāt (Stasiun Spiritual)

Taubat sebagai Awal Perjalanan Spiritual

Dalam arsitektur kosmologis tasawuf, perjalanan menuju Tuhan (al-sayr ilā Allāh) dimulai dengan sebuah dekonstruksi ontologis-diri, sebuah momen kritis di mana sang salik (pengembara spiritual) memutuskan mata rantai keberadaan sebelumnya yang terpencil dari Sumbernya. Tahapan-tahapan spiritual ini, yang dikenal sebagai maqāmāt, bukan sekadar pencapaian psikologis melainkan transformasi esensial yang berurutan dan kumulatif, yang dengannya jiwa dimurnikan dan dipersiapkan untuk mengalami kedekatan dengan yang Ilahi[2497]. Pijakan pertama dan paling fundamental dalam urutan hierarkis ini adalah maqām al-tawbah stasiun pertobatan. Taubat Jauh melampaui konsepsi awamnya sebagai penyesalan sesaat, beroperasi sebagai prasyarat epistemik dan kondisi ontologis yang harus terpenuhi untuk memulai perjalanan ini; ia adalah pintu gerbang yang melaluinya seseorang meninggalkan alam kelalaian (ghaflah) dan memasuki alam kesadaran (yaqẓah)[2498].

Secara linguistik, taubat berasal dari akar kata t-w-b, yang mengandung makna dinamis "kembali" atau "berbalik". Ini mengisyaratkan sebuah gerakan yang disengaja, sebuah usaha aktif untuk berbalik dari segala sesuatu yang menjauhkan diri dari Allah menuju suatu orientasi eksistensial yang sepenuhnya tertuju kepada-Nya[2499]. Dalam kerangka teologis Islam, fondasi taubat bersumber dari wahyu, sebagaimana firman Allah SWT: "Dan bertaubatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung"[2500]. Ayat ini tidak hanya menetapkan taubat sebagai sebuah imperatif bagi komunitas beriman, tetapi juga mengaitkannya secara langsung dengan konsep keberuntungan atau keselamatan sejati (al-fawz), sehingga menempatkannya pada posisi sentral dalam narasi keselamatan. Hadis Nabi SAW进一步 memperkuat dimensi eksistensial ini: "Setiap anak Adam adalah pendosa, dan sebaik-baik pendosa adalah mereka yang bertaubat"[2501]. Pernyataan ini menormalisasi keadaan berdosa sebagai bagian dari kondisi manusia namun sekaligus menuntut sebuah respons yang konstan dan berulang sebuah taubat yang bersinambung (tawbat al-nasūḥ).

Para teoretikus besar tasawuf klasik telah menguraikan maqām ini dengan presisi yang mendalam. Al-Qushayrī, dalam risalah monumentalnya, Al-Risālah al-Qushayrīyah, mendefinisikan taubat sebagai "awal bagi para penempuh jalan (al-sālikīn) dan kunci untuk para penyempurna (al-muta’aḫḫirīn)"[2502]. Ia menekankan bahwa taubat memiliki tiga rukun (arkān) yang tidak terpisahkan: (1) ilmu (ʿilm), berupa pengetahuan yang menghasilkan penyesalan (nadam)

atas kelalaian dan pelanggaran; (2) hal, yakni keadaan penyesalan itu sendiri yang menguasai hati; dan (3) tindakan (ʿamal), yang berupa meninggalkan dosa secara inmediat dan bertekad bulat untuk tidak mengulanginya[2503]. Pembahasan serupa dikemukakan oleh Imam Al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, yang membedakan antara taubat orang awam (ʿāmm) dan taubat orang khawas (khusus). Bagi awam, taubat adalah meninggalkan dosa-dosa besar, sementara bagi elite spiritual, taubat adalah penyucian hati dari segala cela, termasuk dari kelalaian sekalipun, dan dari segala sesuatu selain Allah[2504]. Ini menunjukkan bahwa taubat bukanlah peristiwa titik-titik diskret, melainkan sebuah proses berkelanjutan yang kedalamannya meningkat seiring dengan pemurnian jiwa.

Signifikansi taubat sebagai maqām pertama bersifat mendua. Pertama, secara negatif, ia berfungsi sebagai pemutus (qatʿ) terhadap masa lalu yang tercemar. Ia adalah tindakan pelepasan diri dari beban-beban dosa yang membelenggu potensi spiritual jiwa (nafs). Kedua, secara positif, ia adalah sebuah kondisioning dan orientasi ulang. Taubat memprogram ulang niat (niyyah) sang salik, menempatkan Allah sebagai satu-satunya tujuan dari segala gerak, pikiran, dan amaliahnya. Dalam pandangan Ibn 'Arabī, taubat adalah "kembali kepada Allah dari segala sesuatu yang dengannya seseorang tidak menghadap kepada-Nya"[2505]. Ini adalah realisasi dari panggilan ilahi yang abadi untuk kembali kepada keadaan fitrah primordial (al-fitrah), keadaan kesucian asali manusia. Tanpa melewati pintu gerbang taubat ini dengan penuh kesadaran dan komitmen, tahapan-tahapan selanjutnya seperti zuhud, sabar,

tawakal, dan ridha mustahil untuk dicapai dengan autentisitas, karena semua maqām tersebut dibangun di atas fondasi kesucian dan kesadaran ilahiyah yang dibangun pertama kali oleh taubat. Taubat bukan sekadar awal, tetapi ia adalah jiwa yang meresapi seluruh perjalanan spiritual, yang terus diperbarui dan diperdalam pada setiap stasiun berikutnya.

Zuhud dan Pengendalian Terhadap Dunia

Dalam wacana sufistik, zuhud tidak sekadar dimaknai sebagai penolakan terhadap materi, melainkan sebagai realitas eksistensial yang menandai transformasi kesadaran dari dominium dunia menuju wilayah ketuhanan. Istilah zuhud berasal dari akar kata Arab zahada yang secara leksikal berarti "meninggalkan" atau "menolak"[2506], tetapi dalam konteks tasawuf, maknanya meluas menjadi sikap batin yang menyertai pengelolaan relasi antara jiwa dan dunia. Zuhud, dalam pandangan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, bukanlah penghancuran terhadap harta atau penolakan total terhadap kenikmatan, melainkan upaya dekonstruksi keterikatan psikologis terhadap dunia, di mana seseorang mampu menggunakan dunia tanpa dikuasai olehnya[2507]. Dalam konteks ini, zuhud menjadi bentuk epistemologi spiritual yang menuntut dekontaminasi diri dari ilusi kepemilikan dan dominasi, sehingga manusia tidak terjebak dalam nafsu takasub (sikap memonopoli) dan tamalluk (keinginan untuk memiliki)[2508].

Secara struktural, zuhud beroperasi pada dua dimensi: ontologis dan fungsional. Dimensi ontologis merujuk pada pemahaman

bahwa dunia adalah fān (fānin), yaitu bersifat sementara dan fana, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Dan tiadalah kehidupan dunia ini, selain dari main-main dan senda gurau, dan sesungguhnya akhirat itulah kehidupan yang sebenarnya" (QS. Al-'Ankabut: 64)[2509]. Pernyataan ini tidak bersifat devaluatif terhadap dunia secara absolut, melainkan mengklarifikasi hierarki realitas dunia sebagai sarana, akhirat sebagai tujuan. Dalam perspektif epistemologi tasawuf, dunia adalah mazhar (manifestasi) dari sifat-sifat Allah yang meliputi al-ghinā (kecukupan mutlak) dan al-ghaniyy (Yang Maha Kaya), sehingga keterikatan kepada dunia justru merupakan bentuk penyimpangan ontologis dari hakikat keterbergantungan (tawāqquf) manusia terhadap Tuhan[2510].

Dimensi fungsional zuhud tampak dalam kemampuan individu mengendalikan nafsunya melalui mekanisme disiplin diri (riyāḍah nafsiyyah) dan klarifikasi niat (takhliyyah al-niyyah). Menurut al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, zuhud bukan dimulai dari tindakan lahiriah seperti meninggalkan harta, tetapi dari pembersihan hati (takhliyyat al-qalb) dari cinta terhadap kekuasaan, pujian, dan kemewahan[2511]. Dalam konteks ini, zuhud menjadi proses de-alienasi spiritual, di mana individu melepaskan diri dari kondisi ghaflah (kelalaian) yang disebabkan oleh hegemoni dunia. Al-Ghazālī menegaskan bahwa seseorang bisa hidup di tengah kemewahan dengan hati yang zāhid, sementara yang hidup miskin bisa jadi hatinya rāgid (tamak), karena yang menentukan derajat zuhud adalah kualitas batin, bukan kondisi materi[2512]. Dalam konteks modernitas, tantangan terhadap zuhud semakin kompleks.

Kapitalisme global telah menciptakan sistem nilai yang mendewakan konsumsi dan pertumbuhan ekonomi sebagai tolok ukur kesejahteraan. Jean Baudrillard menyebut fenomena ini sebagai "masyarakat konsumerisme", di mana objek material tidak lagi berfungsi sebagai alat pemenuhan kebutuhan, melainkan sebagai simbol identitas dan status sosial[2513]. Dalam sistem semacam ini, zuhud bukan hanya relevan sebagai solusi spiritual, tetapi juga sebagai kritik struktural terhadap kapitalisme yang mengeksploitasi hasrat manusia. Dari sudut pandang etika Islam, zuhud menawarkan alternatif kerangka ekonomi manusia berbasis qana'ah (kecukupan) dan tazkiyah al-māl (penyucian harta), yang sejalan dengan prinsip keadilan ekonomi dalam Islam[2514].

Lebih jauh lagi, zuhud dapat dipahami sebagai bentuk resistance epistemik terhadap rasionalitas instrumental Barat yang mengukur segala sesuatu berdasarkan efisiensi dan hasil. Dalam kerangka filsafat pendidikan Islam, Henry Corbin menekankan bahwa al-'ālam al-malakūtī (alam malakut) hanya dapat diakses melalui intuisi spiritual yang ditumbuhkan oleh zuhud[2515]. Dengan kata lain, pengetahuan sejati tidak hanya diperoleh melalui logika empiris, tetapi juga melalui pembersihan jiwa dari ketagihan terhadap dunia. Dalam pandangan ini, zuhud menjadi modal spiritual bagi pembentukan 'ārif billāh orang yang mengetahui Tuhan tidak sekadar secara intelektual, tetapi eksistensial.

Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Muslim menyatakan: "Dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir"[2516]. Kalimat ini mengungkap paradoks eksistensial:

bagi orang yang zāhid, dunia menjadi ruang latihan spiritual; sedangkan bagi orang yang rāgid, dunia menjadi ilusi kebahagiaan. Pernyataan ini bukan menyerukan pengasingan total dari dunia, melainkan mengajak umat untuk membangun relasi yang proporsional menggunakan dunia tanpa diperbudak olehnya. Dalam konteks kontemporer, hal ini relevan dengan gerakan minimalisme dan voluntary simplicity di Barat, yang meskipun lahir dari akar sekuler, menunjukkan gejala yang paralel dengan semangat zuhud: penolakan terhadap kehidupan berlebihan demi kedamaian batin[2517].

Zuhud dalam Islam bukanlah bentuk asketisme ekstrem yang mengisolasi diri dari realitas sosial, melainkan prinsip pengendalian diri yang memposisikan dunia sebagai sarana pendekatan kepada Allah. Ia merupakan bentuk kesadaran yang menuntut dekonstruksi terhadap hegemoni nilai-material dan pembangunan kesadaran transendental. Dalam konteks abad ke-21, zuhud justru menjadi solusi untuk mengatasi krisis spiritualitas, dehumanisasi, dan eksploitasi ekologis yang diakibatkan oleh ekspansi tak terkendali hasrat duniawi. Zuhud bukan hanya etika individu, tetapi juga tawaran konseptual bagi peradaban yang ingin membangun keseimbangan antara dunia dan akhirat, antara kebutuhan materi dan kecukupan spiritual.

Tawakkal dan Penyerahan Diri kepada Tuhan

Dalam kerangka pemikiran Islam yang integral, tawakkal tidak sekadar dimaknai sebagai bentuk pasif dari penerimaan nasib,

melainkan sebagai epistemologi praktis suatu cara mengetahui dan menghadapi realitas hidup melalui penyerahan aktif kepada kehendak Ilahi setelah eksplorasi maksimal terhadap kemampuan manusiawi[2518]. Konsep ini, dalam terminologi filsafat eksistensial Islam, menempati posisi sentral sebagai titik konvergensi antara amal (usaha), ilmu (pengetahuan), dan ma'rifah (pemahaman batin). Tawakkal, dalam dimensi ontologisnya, adalah pengakuan bahwa eksistensi manusia tidak bersifat otonom, melainkan tergantung secara radikal pada as-Sabbiḥ, Yang Maha Memberi Kehidupan, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an: "Dan barangsiapa bertawakkal kepada Allah, maka cukuplah Allah baginya." (QS. al-Ṭalāq: 65.3)[2519]. Pernyataan ini bukan hanya afirmasi teologis, tetapi pernyataan metafisika tentang keterbatasan manusia dan ketidakterpisahan antara aktivitas manusia dengan kehendak Tuhan yang melingkupi segala sesuatu[2520].

Dalam tradisi tasawuf, tawakkal dipersepsi sebagai maqāmah (stasiun rohani) yang hanya dapat dicapai setelah individu melalui proses penyucian diri (tazkiyat al-nafs), pengembangan kesadaran ilahi (murāqabah), dan penerapan ilmu syar'i secara konsisten. Al-Ghazālī, dalam karyanya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menjelaskan bahwa tawakkal bukan pembenaran atas kemalasan atau penghindaran dari usaha, tetapi puncak dari tawāzun antara ikhtiyār (pilihan) dan qadar (takdir)[2521]. Ia menggambarkan tawakkal sebagai kondisi psiko-spiritual di mana individu telah melepaskan ketergantungannya pada sebab-sebab duniawi, bukan karena menolak sebab, tetapi karena menyadari bahwa sebab itu sendiri

adalah mediasi dari kehendak Tuhan[2522]. Hal ini sejalan dengan pemikiran Ibn ‘Arabī yang menyatakan bahwa “sebab adalah tirai, bukan realitas; yang nyata hanyalah Allah yang memanifestasikan segala sesuatu melalui sebab-sebab”[2523]. Dalam pandangan ini, tawakkal bukan anti-rasional, melainkan trans-rasional suatu kematangan spiritual yang menyatukan logika dunia dengan logika langit.

Dari perspektif psikologi transpersonal, tawakkal dapat dipahami sebagai bentuk self-transcendence keluar dari egosentrisme eksistensial menuju keterbukaan terhadap kehadiran transenden[2524]. Penelitian empiris dalam psikologi agama menunjukkan bahwa individu yang memiliki tingkat tawakkal tinggi menunjukkan indikator kesejahteraan psikologis yang lebih baik, termasuk rendahnya tingkat stres, kecemasan, dan depresi, serta tingginya rasa makna hidup dan ketahanan mental (resilience)[2525]. Hal ini menegaskan bahwa tawakkal bukan hanya dimensi teologis, tetapi juga modal psikospiritual yang berfungsi sebagai buffer terhadap tekanan kehidupan modern. Dalam konteks kontemporer yang penuh ketidakpastian baik ekonomi, politik, maupun ekologis tawakkal menjadi mekanisme koping yang sehat dan berkelanjutan, berbeda dengan koping pasif yang hanya menekankan penerimaan tanpa landasan makna[2526].

Harus dicatat bahwa tawakkal yang benar tidak lahir secara spontan, melainkan merupakan produk dari pendidikan spiritual yang sistematis (tarbiyah ruhiyyah) dan refleksi teologis yang mendalam (fikr ilāhī). Proses ini melibatkan internalisasi keyakinan bahwa Allah ‘Alīm (Maha Mengetahui), Ḥakīm (Maha Bijaksana),

dan Ra'ūf (Maha Penyayang), sebagaimana ditetapkan dalam banyak ayat al-Qur'an dan hadis. Dalam sebuah hadis qudsi, Nabi Muhammad bersabda: "Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku terhadap-Ku." (HR. al-Bukhārī dan Muslim)[2527]. Ayat dan hadis semacam ini menekankan bahwa kualitas tawakkal seseorang sangat ditentukan oleh kualitas ẓannuhu bi-Llāh (prasangka terhadap Allah). Jika seseorang meyakini bahwa Allah keras dan menghukum, maka tawakkalnya akan dipenuhi ketakutan; tetapi jika ia meyakini bahwa Allah Maha Pengasih dan Maha Penyayang, maka tawakkalnya akan dilandasi kedamaian batin dan kepercayaan[2528].

Dalam dunia akademik modern, tawakkal mulai dieksplorasi melalui pendekatan interdisipliner, termasuk sains kognitif agama, neuroteologi, dan etika keperawatan spiritual. Studi oleh Koenig et al. (2012) menunjukkan bahwa pasien yang memiliki keimanan dan praktik tawakkal yang kuat cenderung lebih cepat pulih secara psikofisik dibandingkan mereka yang tidak[2529]. Ini membuka ruang untuk memandang tawakkal sebagai modulator neurobiologis suatu entitas yang berinteraksi dengan sistem saraf, sistem endokrin, dan sistem imun melalui mekanisme psikoneuroimunologi[2530]. Dengan kata lain, tawakkal bukan hanya mengubah persepsi, tetapi juga mengubah fisiologi tubuh, mengonfirmasi sabda Nabi : "Sesungguhnya dalam tubuh manusia ada segumpal daging, jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh; jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati." (HR. al-Bukhārī dan Muslim)[2531]. Hati yang tawakkal, dalam kerangka ini, adalah organ psikospiritual yang menjadi command center terhadap keseimbangan ekosistem internal manusia.

Secara filosofis, tawakkal mengajukan kritik terhadap antroposentrisme modern yang menempatkan manusia sebagai subjek dominan atas realitas. Ia menawarkan teosentrisme alternatif yang tidak menafikan eksistensi manusia, tetapi mengembalikannya ke dalam relasi yang proporsional dengan Tuhan, alam, dan sesama. Dalam peradaban yang dihantui oleh krisis ekologi, krisis makna, dan alienasi sosial, tawakkal menjadi etika relasional yang menekankan kerendahan hati, ketergantungan, dan penghormatan terhadap kebesaran yang transenden[2532]. Tawakkal bukan hanya dimensi personal, tetapi juga sosial dan kosmologis ia adalah ethical surrender yang membebaskan manusia dari ilusi kontrol dan membimbingnya menuju kehidupan yang lebih autentik, damai, dan bermakna.

Tawakkal merupakan puncak dari paradoks spiritual: ia menggabungkan usaha maksimal dengan penyerahan total, logika manusia dengan rahmat Ilahi, dan keterlibatan aktif dengan penerimaan pasif. Ia adalah bentuk pengetahuan yang tidak hanya diketahui, tetapi juga dihidupi suatu knowing-in-being yang menuntut totalitas eksistensi. Dalam konteks doktoral yang menuntut kritik, inovasi, dan kedalaman konseptual, tawakkal dapat dimaknai sebagai metodologi spiritual yang memperkaya epistemologi ilmiah dengan dimensi makna dan tujuan yang sering kali dilewatkan oleh sains sekular. Tawakkal, Bukan sekadar ajaran agama, tetapi philosophia perennis yang relevan bagi pencarian kebenaran di abad ke-21.

Tahapan Aḥwāl (Keadaan Spiritual)

Pengalaman Cinta Ilahi (Mahabbah)

Dalam arsitektur sufistik, aḥwāl (keadaan-keadaan spiritual) merupakan stasiun-stasiun psiko-spiritual yang dialami sālik (penempuh jalan) sebagai anugerah sementara (warid) dari Tuhan, bukan sebagai hasil usaha kerasnya (kasb)[2533]. Di antara keadaan-keadaan ini, mahabbah (cinta ilahi) menempati posisi sentral dan paradoksal; ia sekaligus merupakan tujuan perjalanan dan penggerak utama dari perjalanan itu sendiri[2534]. Mahabbah bukanlah emosi manusiawi yang terproyeksi ke langit, melainkan sebuah realitas ontologis di mana sang hamba menyadari bahwa sumber dan objek dari segala cinta (al-ḥubb) yang pernah dialaminya di dunia fenomena (shahādah) bermuara pada Yang Maha Mutlak[2535]. Ini adalah sebuah reorientasi eksistensial total, sebuah gravitasi jiwa yang dalam ke arah pusat keberadaannya, sebagaimana diisyaratkan dalam firman-Nya: "…orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada Allah…" (QS. Al-Baqarah: 165)[2536].

Secara epistemologis, mahabbah membentuk sebuah mode pengetahuan (ma'rifah) yang unik, yang melampaui pengetahuan diskursif-rasional ('aql). Ia adalah pengetahuan melalui penyatuan intuitif dan pengalaman langsung (dzauq), di mana batas antara subjek yang mengetahui (al-'ārif) dan objek yang diketahui (al-Ma'rūf) menjadi kabur dalam ekstase cinta[2537]. Al-Ghazālī, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendeskripsikan mahabbah sebagai kecenderungan hati yang sempurna untuk memprioritaskan

Sang Kekasih (Allah) atas segala sesuatu, hingga tidak tersisa lagi dalam hati sedikitpun kecuali Dia[2538]. Keadaan ini melibatkan peliputan (ghalabah) suasana hati yang begitu kuat, di mana segala persepsi, pikiran, dan kehendak jiwa menjadi terpusat secara eksklusif pada Dzat Ilahi[2539]. Ini adalah pengalaman yang bersifat totaliter bagi jiwa, namun bukan dalam arti penindasan, melainkan pemerdekaan sejati dari belenggu keterpecahan dan keinginan-keinginan yang berserakan.

Dimensi psiko-emosional dari mahabbah seringkali diekspresikan dalam literatur sufistik dengan metafora yang intens dan membara. Cinta ini digambarkan sebagai api (nar) yang membakar habis segala atribut kedirian (nafs) yang rendah, menyisakan keheningan dan kepasrahan total (fanā')[2540]. Para sufi seperti Rabi'ah al-Adawiyyah dan Jalāluddīn Rūmī memaparkan narasi pengalaman mereka yang terdalam, di mana mahabbah adalah obsesi Ilahi yang manis sekaligus menyiksa (syawq), sebuah kerinduan yang tak tertahankan untuk bersatu[2541]. Penting untuk dicatat bahwa mahabbah dalam ortodoksi Sunni tidak pernah bermuara pada penyatuan ontologis (ittiḥād atau ḥulūl) antara manusia dan Tuhan, melainkan pada kedekatan yang tak terhingga (qurb) melalui peneladanaan sifat-sifat Ilahi (takhallaqu bi-akhlāq Allāh)[2542]. Cinta ini menemukan ekspresi praktisnya bukan hanya dalam dzikir dan kontemplasi, tetapi juga dalam pelayanan tanpa pamrih kepada sesama makhluk, karena mencintai Sang Pencipta berarti mencintai seluruh ciptaan-Nya[2543]. Tahap mahabbah merepresentasikan sebuah kristalisasi dari perjalanan spiritual. Ia adalah keadaan di mana kehendak

individu telah selaras dengan Kehendak Ilahi, sehingga yang dicintai oleh hamba adalah precisely apa yang dicintai oleh Tuhan[2544]. Ini bukan penghapusan diri (nafs), tetapi penemuan diri (nafs) yang sejati dalam relasi cinta dengan Sumbernya. Dari sini, sang sālik dipersiapkan untuk melangkah menuju keadaan-keadaan yang lebih tinggi, yang mungkin berujung pada maqām ridā (kerelaan) dan ultimately, maqām tauḥīd yang sesungguhnya[2545].

Pengalaman Kedekatan Spiritual (Uns)

Dalam tradisi tasawuf Islam, pengalaman spiritual bukan sekadar konstruk teologis atau latihan ibadah formal, melainkan perjalanan eksistensial yang intens menuju realisasi haqiqa (kebenaran hakiki) melalui transformasi batin. Di antara puncak pencapaian spiritual dalam perjalanan ini adalah uns, suatu keadaan jiwa yang diwarnai oleh kedekatan yang mendalam, intim, dan kontinu dengan Tuhan. Uns kata yang berasal dari akar al-wid (الوِدّ), yang berarti kasih sayang, kehangatan, dan kemesraan merujuk pada kondisi psikospiritual di mana individu tidak hanya mengenal Tuhan secara intelektual, tetapi merasakan kehadiran-Nya secara eksperiential, seperti seorang kekasih yang senantiasa merasakan kehadiran sang kekasih meski tidak melihat wajahnya secara fisik[2546]. Dalam konteks ini, uns bukan hanya dimensi afektif dari pengalaman religius, tetapi juga transformasi ontologis yang menyatukan identitas diri dengan kesadaran akan kehadiran ilahi.

Secara fenomenologis, uns dapat dipahami sebagai keadaan di mana batas antara subjek dan objek pengalaman agama menjadi

kabur; Tuhan tidak lagi diposisikan sebagai "Yang Lain" secara ontologis jauh, tetapi hadir sebagai "Yang Terdekat" secara eksistensial. Konsep ini sejalan dengan firmannya dalam Al-Qur'an: "Dan sesungguhnya Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya." (Q.S. Qaf: 16)[2547]. Dalam kerangka tafsir sufi, ayat ini tidak hanya bersifat simbolis, tetapi menandakan realitas metafisis yang dapat dialami oleh jiwa yang telah disucikan. Ibn 'Arabi menyebut pengalaman ini sebagai tajalli al-asma' al-ilahiyyah penampakan nama-nama Ilahi dalam kesadaran manusia yang memungkinkan individu mencapai ma'rifatullah (pengetahuan sejati tentang Tuhan) melalui uns sebagai medium[2548]. Di titik ini, pengalaman spiritual bukan lagi hasil dari ritual eksternal, melainkan kelimpahan batin yang muncul dari relasi yang dihidupi secara terus-menerus.

Psikologi religius kontemporer, khususnya yang berakar pada pendekatan humanistik dan transpersonal, turut memberikan kerangka analitis terhadap fenomena uns. Abraham Maslow, dalam teori hierarki kebutuhan dan konsep peak experiences, menggambarkan momen-momen transenden sebagai pengalaman puncak yang ditandai oleh perasaan persatuan dengan alam semesta, kejernihan batin, dan kehadiran yang mendalam[2549]. Meski Maslow tidak menggunakan bahasa teologis, deskripsi ini sangat dekat dengan esensi uns: suatu kondisi di mana individu mengalami perdamaian mutlak (sakinah), kehadiran yang penuh (hudhur), dan cinta yang melimpah (mahabbah). Carl Jung, di sisi lain, menjelaskan bahwa proses individuasi yaitu integrasi kesadaran dan ketidaksadaran akan menuju pada munculnya Self yang arketipikal,

yang sering kali dimanifestasikan melalui simbol-simbol religius dan pengalaman iluminatif[2550]. Dalam pandangan Jungian, uns dapat dilihat sebagai bentuk realisasi simbolik dari Tuhan sebagai pusat psikis yang menyatukan fragmentasi identitas manusia.

Di tengah konvergensi antara mistisisme Islam dan psikologi transenden, penting dicatat bahwa uns bukanlah keadaan yang datang secara spontan, melainkan hasil dari riyadhah ruhiyyah (latihan spiritual) yang disiplin dan berkelanjutan. Dalam praktik tarekat, misalnya, wird, dhikr, dan muraqaba berfungsi sebagai sarana untuk membersihkan nafs (diri) dari sifat-sifat tercela dan menyiapkan hati (qalb) sebagai tempat bersemayamnya cahaya ilahi. Al-Ghazali, dalam Ihya Ulum al-Din, menekankan bahwa hati yang bersih akan menjadi tempat tajalli Ilahi, tempat di mana uns dapat tumbuh secara alami[2551]. Di sini, uns tidak hanya berfungsi sebagai hadiah spiritual, tetapi sebagai indikator keberhasilan transformasi moral dan kognitif suatu bentuk kecerdasan spiritual (spiritual intelligence) yang didefinisikan oleh Danah Zohar sebagai kemampuan untuk menempatkan diri dalam perspektif yang lebih luas, transenden, dan bermakna[2552].

Dimensi sosial dari uns juga tidak boleh diabaikan. Seorang yang berada dalam keadaan uns tidak menjadi terperangkap dalam ektase individualistik, melainkan terdorong untuk berbagi kasih dan kebaikan. Dalam hadis riwayat al-Tirmidhi, Nabi Muhammad SAW bersabda: “Allah Ta’ala berfirman: ‘Siapa yang memusuhi wali-Ku, maka Aku nyatakan perang kepadanya. Tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai

daripada apa yang telah Aku wajibkan kepadanya. Dan hamba-Ku terus-menerus mendekatkan diri kepada-Ku dengan amal sunnah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang dengannya ia mendengar, penglihatannya yang dengannya ia melihat, tangannya yang dengannya ia memegang, dan kakinya yang dengannya ia berjalan.'"[2553] Hadis ini secara eksplisit menunjukkan bahwa uns mencapai puncaknya ketika Tuhan tidak hanya hadir dalam kesadaran, tetapi menjadi agen aktif dalam tindakan manusia suatu kondisi yang disebut fana' fi al-'amal (lenyap dalam amal).

Pengalaman uns tidak lepas dari tantangan epistemologis. Bagaimana manusia dapat membedakan antara pengalaman spiritual yang autentik dengan ilusi atau sugesti psikologis? Di sinilah peran ulama dan mursyid (guru spiritual) menjadi krusial. Al-Junayd al-Baghdadi, tokoh tasawuf yang dikenal dengan pendekatan sohbah (keakraban) yang seimbang, menekankan pentingnya takhliya (pengosongan diri dari kesombongan) dan takhalluq bi akhlaq Allah (berakhlak dengan akhlak Ilahi) sebagai tolok ukur kebenaran spiritual[2554]. Jika uns tidak diimbangi dengan akhlak dan kearifan, maka ia berpotensi menjadi sarana spiritualisasi ego, bukan pemurnian diri.

Untuk mewakili konvergensi antara dimensi metafisik, psikologis, dan etis dalam pengalaman religius manusia. Ia bukan sekadar perasaan damai atau euforia spiritual semata, tetapi transformasi holistik yang menyatukan kognisi, afeksi, dan konduksi moral. Dalam konteks dunia kontemporer yang sering kali mengalami krisis makna

dan alienasi, uns menawarkan paradigma kesejahteraan spiritual yang alternatif dan mendalam suatu bentuk inner peace yang tidak dibangun di atas konsumsi atau prestasi, tetapi di atas kehadiran yang kontinu bersama Yang Maha Hadir. Di titik ini, tasawuf tidak lagi dipahami sebagai sekumpulan praktik mistik yang terasing, tetapi sebagai ilmu kehidupan yang relevan, bahkan urgensi, bagi manusia modern yang haus makna[2555].

Pengalaman Fana dan Baqa dalam Spiritualitas

Pengalaman mistis fana dan baqa merupakan pilar sentral dalam epistemologi tasawuf, merangkum perjalanan teleologis dari yang kontingen menuju yang Mutlak. Secara ontologis, fana (annihilation) bukanlah sebuah pemusnahan dalam makna nihilistik, melainkan suatu disolusi epistemik-diri yang transformatif di mana konstruksi ego (nafs) yang terpisah larut dalam kesadaran akan Kehadiran Ilahi yang meliputi segala sesuatu. Proses ini menandai dekonstruksi total dari ilusi kemandirian subjek dan pengakuan radikal bahwa segala wujud, persepsi, dan tindakan pada hakikatnya adalah manifestasi (tajalli) dari Asal-usul Yang Satu[2556]. Al-Hallaj, dalam syairnya yang transenden, menggambarkan puncak pengalaman ini: "Ana al-Haqq" (Akulah Kebenaran), sebuah pernyataan yang bukan klaim ketuhanan diri, tetapi pengakuan bahwa diri individualnya telah terlenyapkan sehingga yang bersuara hanyalah Realitas Ilahi itu sendiri melalui dirinya yang telah menjadi medium yang transparan[2557]. Keadaan ini sering kali dicapai melalui disiplin spiritual (riyadah) dan dzikir yang intens, yang secara bertahap

mengosongkan hati (qalb) dari segala sesuatu selain Allah[2558]. Transisi dari fana menuju baqa (subsistence) merepresentasikan fase rekonstitusi kesadaran yang lebih paradoks. Jika fana adalah pelenyapan sang hamba, maka baqa adalah keberlangsungannya (baqa) melalui dan bersama Tuhan. Dalam keadaan baqa, sang salik tidak lagi hidup bagi dirinya sendiri, tetapi hidup dengan dan karena Tuhan; kehendak individu menjadi selaras secara sempurna dengan Kehendak Ilahi (irādatullāh)[2559]. Ibn 'Arabi, dalam magnum opus-nya Fusus al-Hikam, menjelaskan baqa sebagai keadaan di mana seorang wali (kekasih Allah) kembali ke keberadaan duniawi dengan sepenuhnya sadar akan realitas fundamental, yaitu bahwa semua bentuk eksistensi adalah cerminan dari Nama-nama dan Sifat-Sifat Allah (al-Asma' wa al-Sifat)[2560]. Ia melihat dunia bukan lagi sebagai realitas independen, tetapi sebagai simbol (surah) yang menunjuk pada Yang Hakiki. Kehidupan dalam baqa adalah kehidupan yang dijalani dengan kefanaan yang abadi; sang mistikus hadir di dunia namun tidak terikat olehnya, bertindak secara utuh namun menyadari bahwa pada hakikatnya, Dia-lah Sang Pelaku sejati[2561].

Kompleksitas psikologis dan teologis dari pengalaman ganda ini terletak pada pemertahanan keseimbangan antara transendensi dan imanensi. Pengalaman fana yang absolut tanpa diikuti oleh baqa dapat berisiko mengarah pada quietisme dan pengabaian terhadap tanggung jawab duniawi. Sebaliknya, pemahaman baqa yang tidak didasarkan pada fana yang mendalam berpotensi melahirkan spiritualitas yang arogan dan belum tersucikan dari ego. Dalam tradisi Sufisme yang ortodoks, kedua keadaan ini harus dipandu oleh

syariat, yang berfungsi sebagai penjaga agar pengalaman batin yang sublim tidak menyimpang into antinomianisme[2562]. Al-Ghazali, sang Hujjatul Islam, menegaskan bahwa puncak ma'rifah (pengetahuan sejati) justru memancarkan penghambaan (ubudiyyah) yang lebih dalam, bukan klaim kesetaraan. Kesadaran akan Kehadiran Ilahi yang konstan dalam baqa memanifestasikan diri dalam akhlak yang luhur (akhlaq Mahmudah) dan pelayanan kepada ciptaan, karena sang salik melihat Allah dalam segala sesuatu[2563]. Fana dan baqa bukanlah tujuan akhir untuk dinikmati sendiri, melainkan suatu proses menjadi yang memungkinkan individu untuk menjadi cermin yang memantulkan Cahaya Ilahi ke dalam tatanan dunia yang fenomenal, merealisasikan fungsi kekhalifahan (khilafah) manusia di muka bumi dengan perspektif transenden[2564].

Perspektif Perkembangan Spiritual menurut Ibn Arabi

Perjalanan Spiritual Menuju Kesempurnaan Manusia

Bagi Ibn Arabi, perjalanan spiritual manusia bukanlah sekadar sebuah proses asketisme atau akumulasi pengetahuan keagamaan, melainkan suatu ontologi dinamik yang berpusat pada realisasi progresif terhadap potensi ketuhanan (immanence) yang melekat dalam diri insan. Perjalanan ini merupakan gerak eksistensial dari keadaan potensial (quwwah) menuju aktualisasi sempurna (fi'l), dari sang hamba ('abd) yang terbatas menuju sang Khalifah yang universal, yang memancarkan sifat-sifat Ilahiyah (tajalliyat) dalam mikrokosmos keberadaannya[2565]. Fondasi perjalanan ini tertanam dalam konsep sentral Ibn Arabi tentang al-Insān al-Kāmil (Manusia

Sempurna), yang bukan sekadar figur historis, tetapi merupakan cetak biru ontologis dan telos bagi setiap jiwa manusia[2566]. Kesempurnaan ini dicapai melalui perjalanan mendaki (mi'rāj) yang berliku, sebuah lintasan spiritual dari keterpisahan menuju kesatuan, dari kegelapan materi menuju cahaya hakikat.

Tahap awal perjalanan ini dimulai dengan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang ketat. Ini merupakan pra-kondisi mutlak, sebuah pembersihan cermin hati (qalb) dari karat duniawi (dunyā) dan noda-noda ego (nafs al-ammārah) sehingga ia dapat memantulkan cahaya Ilahi dengan jernih[2567]. Proses ini, meski sering kali dipandang sebagai disiplin moral, dalam kerangka Ibn Arabi bersifat metafisis; ia adalah penghancuran berhala-berhala psikis dan ilusi dualitas yang menghalangi sang hamba untuk menyadari hakikat dirinya yang sejati. Pengendalian diri (riyādah) dan latihan spiritual (mujāhadah) yang tekun berfungsi sebagai palu godam yang melepas belenggu-belenggu keakuan (anāniyyah), mempersiapkan jiwa untuk mengalami penyingkapan-penyingkapan spiritual (kashf) dan pewahyuan esoteris[2568].

Puncak dari perjalanan ini adalah fanā' (peleburan) dan baqā' (kekalan), suatu keadaan paradoks di mana sang salik melebur dalam Kehendak dan Sifat Ilahi, namun tetap eksis sebagai individu yang menyadari kesatuannya dengan Yang Mutlak[2569]. Inilah realisasi dari Waḥdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud), doktrin yang paling sering disalahpahami dalam pemikiran Ibn Arabi. Konsep ini bukanlah panteisme yang menyamakan creator dengan creation, melainkan pengakuan bahwa seluruh wujud yang multiple dan

kontingen (al-akthār) adalah manifestasi (tajalliyāt), penampakan, dan tanda-tanda (āyāt) dari Satu Wujud Hakiki (al-Wujūd al-Muṭlaq)[2570]. Manusia sempurna, sang Insān Kāmil, adalah cermin yang paling sempurna (mir'āh al-ḥaqq), yang memantulkan Nama-nama dan Sifat-sifat Allah secara sempurna dan seimbang[2571]. Perkembangan spiritual adalah proses di mana seseorang secara aktif dan sadar menjadikan dirinya cermin yang semakin jernih, sehingga kehendak individu selaras sempurna dengan Kehendak Kosmis (al-mashī'ah al-ilāhiyyah), dan tindakannya menjadi perwujudan dari tindakan Tuhan di alam semesta[2572].

Bagi Ibn Arabi, kesempurnaan manusia adalah kesadaran akan kesatuan transenden ini, di mana dia hidup di dunia sebagai wakil Tuhan (khalīfat Allāh), melihat Tuhan dalam segala sesuatu dan segala sesuatu dalam Tuhan, memenuhi tujuan penciptaannya untuk mengenal (ma'rifah) dan disembah ('ubūdiyyah) oleh Tuhan[2573]. Perjalanan ini adalah sebuah sirkuit; dimulai dari Tuhan dan berakhir pada-Nya, sebuah perjalanan pulang menuju Sumber sekaligus realisasi bahwa sang pengembara tidak pernah benar-benar meninggalkan Rumahnya[2574].

Konsep Manusia sebagai Refleksi Sifat-sifat Ilahi

Dalam arsitektur pemikiran metafisika Ibn Arabi, konsep manusia tidak sekadar berada dalam ruang kosmos, melainkan ia adalah kosmos itu sendiri sebuah mikrokosmos (al-'alam al-saghir) yang memantulkan seluruh realitas makrokosmos (al-'alam al-kabir). Puncak dari refleksi ini adalah pengejawantahan sifat-sifat Ilahi

(tajalli al-asma' al-ilahiyyah), yang menempatkan manusia dalam posisi singular sebagai cermin sempurna bagi Tuhan untuk mengenali Diri-Nya sendiri[2575]. Konsep ini jauh melampaui pemahaman antropomorfisme sederhana; ia adalah sebuah doktrin ontologis yang menjelaskan bahwa eksistensi manusia, pada hakikatnya, adalah eksistensi Tuhan yang termanifestasi melalui vessel yang terbatik[2576]. Ibn Arabi dalam al-Futuhat al-Makkiyyah secara gamblang menyatakan, "Tuhan adalah Wujud Mutlak, sementara manusia adalah wujud yang terikat; namun dalam keterikatannya itulah sifat-sifat Kemutlakan itu terpantul"[2577].

Proses pemantulan ini berpusat pada doktrin al-Insan al-Kamil (Manusia Sempurna). Bagi Ibn Arabi, al-Insan al-Kamil bukan hanya sebuah figur historis, melainkan suatu realitas metafisik dan prinsip kosmologis yang menjadi perantara (barzakh) antara Yang Mutlak (al-Haqq) dan yang kontingen (al-khalq)[2578]. Manusia sempurna adalah cermin yang telah mencapai tingkat polesan tertinggi, sehingga tidak lagi mendistorsi cahaya Ilahi yang mengenainya. Dalam kapasitas inilah, setiap tindakan, pemikiran, dan bahkan keadaan (hal) manusia menjadi medan penampakan (mazhar) sifat-sifat Tuhan. Sifat al-Rahman (Maha Pengasih) bermanifestasi dalam belas kasih seorang ibu, al-'Adl (Maha Adil) dalam keputusan bijak seorang hakim, dan al-'Alim (Maha Mengetahui) dalam pencarian tanpa henti seorang ilmuwan[2579]. Manifestasi ini, however, bukanlah sebuah identitas, melainkan sebuah analogi (tasybih) yang harus selalu diseimbangkan dengan pengakuan akan transendensi Mutlak Tuhan (tanzih)[2580].

Perjalanan spiritual manusia, dalam perspektif Akbarian, pada esensinya adalah proses penyempurnaan cermin diri. Ini adalah jihad akbar untuk membersihkan noda-noda ego (nafs) yang mengaburkan kejernihan pantulan[2581]. Tujuan akhirnya adalah mencapai maqam dimana kehendak individu menyatu dengan Kehendak Ilahi (irādah), sehingga yang tampak pada dirinya adalah Sifat-Sifat Tuhan, bukan sifat-sifat keakuan dirinya. Hal ini selaras dengan sabda Nabi Muhammad SAW, "Berakhlaklah dengan akhlak Allah,"[2582] yang diinterpretasikan Ibn Arabi bukan sebagai penyerupaan secara fisik, tetapi sebagai upaya untuk menghiasi diri dengan manifestasi sifat-sifat Tuhan yang mulia. Proses ini merupakan realisasi dari amanah kosmik yang diterima manusia, sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Ahzab (33): 72, "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikulnya dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia."[2583] Amanah tersebut adalah kapasitas untuk memikul dan merefleksikan seluruh Nama-Nama Ilahi (al-Asma' al-Husna).

Manusia dalam pandangan Ibn Arabi adalah entitas yang paradoksal: ia terbatas namun mengandung potensi ketakterbatasan, fana tetapi menyimpan benih kekekalan. Ia adalah teks yang ditulis dengan dua pena pena ketuhanan (al-haqq) dan pena kemanusiaan (al-khalq). Kesempurnaan manusia terletak pada kemampuannya untuk membaca kedua tulisan ini secara simultan, memahami bahwa yang kontingen senantiasa bersandar pada Yang

Mutlak, dan bahwa cermin, meskipun memantulkan cahaya matahari, tidak akan pernah menjadi matahari itu sendiri[2584]. Inilah puncak humanisme spiritual Ibn Arabi: sebuah visi dimana martabat manusia tertinggi justru terletak pada pengakuannya yang tulus sebagai sebuah refleksi, yang menemukan makna dan kemuliaannya hanya dalam kapasitasnya untuk memantulkan Cahaya Ilahi.

Realisasi Konsep Insan Kamil

Realisasi konsep Insan Kamil (Manusia Sempurna) dalam pemikiran Islam esoteris bukan sekadar pencapaian pribadi melainkan suatu ontologi pencerahan yang menjadi poros kosmologis dan teleologis dari penciptaan itu sendiri. Insan Kamil adalah manifestasi paripurna dari potensi latensi (quwwah) yang tertanam dalam manusia menuju aktualitas (fi'l) sempurna, di mana sang hamba ('abd) tidak lagi memandang keberadaan dirinya kecuali sebagai cermin yang jernih memantulkan Hakikat Mutlak[2585]. Bagi Muhyiddin Ibn 'Arabi, sang penggagas sistematis konsep ini, Insan Kamil adalah mikrokosmos (al-'alam al-saghir) yang secara sempurna merefleksikan makrokosmos (al-'alam al-kabir), sekaligus menjadi penghubung (barzakh) dan perwujudan (tajalli) paling sempurna dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi (al-Asma' wa al-Sifat al-Ilahiyyah) di alam fenomenal[2586]. Proses realisasinya, merupakan sebuah perjalanan panjang (suluk) yang melibatkan dekonstruksi total ego (nafs) dan rekonstruksi kesadaran transpersonal yang berpusat pada Tuhan. Jalan realisasi ini berfondasikan pada penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang berlapis, sebuah konsep yang

berakar kuat dalam tradisi Qur'ani dan Sufistik. Al-Qur'an menyatakan, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9-10)[2587]. Penyucian ini merupakan prasyarat fundamental untuk mencapai maqam ihsan, sebagaimana dijelaskan dalam Hadis Jibril, yaitu keadaan di mana seseorang "menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[2588]. Melalui disiplin spiritual yang ketat (riyadah), mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan kontemplasi (muraqabah), salik (penempuh jalan) secara bertahap menanggalkan sifat-sifat kebinatangannya (al-sifat al-bahimiyyah) untuk mengenakan sifat-sifat ketuhanan (al-takhallaq bi akhlaq Allah)[2589]. Dalam kerangka Ibn 'Arabi, ini adalah proses "pengosongan" (tafrigh) untuk diisi oleh Kehendak Ilahi, sehingga kehendak individu (iradah) menjadi selaras dan tunduk pada Kehendak Kosmis (al-iradah al-kawniyyah).

Puncak dari realisasi Insan Kamil adalah pencapaian maqam ubudiyyah (kehambaan total) yang paradoksalnya justru merupakan maqam penyingkapan tertinggi. Ini adalah tahap fana' (peniadaan diri) yang diikuti oleh baqa' (kekekalan dalam Tuhan), di mana sang hamba menyadari bahwa segala tindakan, kehendak, dan wujudnya adalah manifestasi dari al-Haqq[2590]. Dalam keadaan ini, sang manusia sempurna melihat keanekaragaman wujud (kathrah) sebagai cerminan dari Kesatuan Transendental (wahdat al-wujud), tanpa terjebak dalam panteisme vulgar, tetapi memahami bahwa "Segala sesuatu akan binasa kecuali Wajah-Nya" (QS. Al-Qasas:

88)[2591]. Ia menjadi khalifah Tuhan di muka bumi dalam arti yang paling esensial, bukan penguasa politis, tetapi sebagai pusat rahmat (quṭb) dan saksi (syahid) yang melalui dirinya Tuhan mengenali Diri-Nya sendiri dalam ciptaan-Nya[2592]. Sebagaimana dikemukakan oleh Toshihiko Izutsu, Insan Kamil Ibn ‘Arabi berfungsi sebagai "self-manifestation of the Absolute" dalam bentuk manusia, yang kesadarannya telah menyatu dengan Kesadaran Universal[2593].

Realisasi Insan Kamil adalah aktualisasi tujuan penciptaan manusia: untuk mengenal (ma’rifah) dan mengabdi (‘ibadah) kepada Tuhan. Konsep ini bukanlah sebuah utopia teosofis yang tidak terjangkau, melainkan sebuah paradigma ontologis yang menawarkan peta jalan komprehensif bagi transformasi manusia dari keadaan potensial (bi al-quwwah) menuju aktualitas sempurna (bi al-fi’l) melalui integrasi harmonis antara syari’ah, thariqah, dan haqiqah[2594]. Ia menawarkan visi humanisme transenden di mana kesempurnaan spiritual manusia justru terletak pada pengakuan akan kehambaannya yang absolut di hadapan Kemutlakan Ilahi.

Kesehatan Ruhani dalam Perspektif Islam

Dalam kancah ilmu pengetahuan kontemporer, kesehatan ruhani spiritual well-being telah berkembang dari sekadar dimensi agama menjadi konstruksi multidisipliner yang melibatkan teologi, psikologi transpersonal, neurosains, dan filsafat ilmu. Dalam perspektif Islam, kesehatan ruhani tidak hanya berpusat pada aktivitas ibadah ritual semata, melainkan mencerminkan dinamika holistik antara akal (aql), hati (qalb), jiwa (nafs), dan tubuh (jism),

yang semuanya harus beroperasi dalam tatanan keseimbangan normatif apa yang disebut dalam tradisi tasawuf sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dan ihsan (beribadah seolah-olah melihat Allah)[2595]. Konstruksi konseptual ini membawa kita pada pemahaman bahwa kesehatan ruhani bukanlah keadaan statis, melainkan proses transformasi ontologis yang membutuhkan perawatan terus-menerus melalui refleksi, disiplin spiritual, serta kesadaran eksistensial akan kedekatan ilahi.

Secara etimologis, kata ruh (spirit) dalam Al-Qur'an memiliki makna yang kompleks dan multidimensional. Dalam surah Al-Isra' (17:85), Allah berfirman: "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepada kalian kecuali sedikit pengetahuan tentangnya.'"[2596]. Ayat ini menunjukkan bahwa ruh adalah entitas metafisik yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh akal manusia, namun ia berperan sentral dalam memberi hidup dan kesadaran kepada manusia. Dalam konteks kesehatan, ruh bukan hanya "nyawa" dalam pengertian biologis, melainkan juga sumber dari cahaya kesadaran bathiniyah yang dapat mengalir ke dalam qalb, organ metaforis yang dalam tradisi Islam dianggap sebagai pusat pengolahan makna, moral, dan kebenaran. Kesehatan ruhani dapat dipahami sebagai keadaan di mana ruh, qalb, dan nafs berada dalam keharmonisan dinamis, bebas dari penyakit seperti keangkuhan (kibr), dengki (hasad), dan kelalaian (ghaflah)[2597].

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam karyanya Madarij al-Salikin, mengembangkan klasifikasi amradh al-qulub (penyakit hati) sebagai

analogi terhadap gangguan psikospiritual yang menghambat kesehatan ruhani[2598]. Ia menekankan bahwa penyakit seperti nifaq (kemunafikan), riya' (pamer ibadah), dan takabbur (sombong) bukan hanya masalah moral, melainkan kondisi patologis yang menghalangi pancaran nur (cahaya) dari ruh ke dalam kehidupan sehari-hari. Pendekatan ini menggarisbawahi sikap preventif dan terapeutik dari Islam terhadap kesehatan ruhani, sebagaimana juga diamini oleh Al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din ketika ia menyatakan bahwa "ilmu itu adalah cahaya yang tidak diberikan oleh Allah kepada orang yang bermaksiat"[2599] suatu ungkapan yang menunjukkan bahwa dosa dan kelalaian merusak kapasitas kognitif-transendental manusia.

Dalam dimensi neurofenomenologis, kajian kontemporer menunjukkan bahwa praktik spiritual Islam seperti shalat, dzikir, dan tilawah Al-Qur'an memiliki dampak terukur terhadap fungsi otak dan keseimbangan neurokimia. Sebuah penelitian oleh Newberg et al. (2010) mengungkapkan bahwa aktivitas meditatif seperti dzikir dan shalat dapat memperkuat konektivitas antara lobus prefrontal dan area limbik, mengurangi aktivitas amigdala pusat respons stres dan meningkatkan produksi serotonin serta dopamin[2600]. Dalam konteks Islam, ini berarti bahwa ibadah bukan hanya perintah teologis, melainkan juga "terapi sains" yang dirancang secara ilahi untuk memelihara homeostasis psikofisiologis. Dengan kata lain, ada kesejajaran yang menakjubkan antara prinsip mizan (keseimbangan) dalam Al-Qur'an[2601] dan model kesehatan holistik yang dikembangkan oleh psikoneuroimunologi modern.

Penting untuk dicatat bahwa kesehatan ruhani dalam Islam bukanlah bentuk ateisme spiritual atau spiritualitas sekuler yang menolak dimensi transenden. Sebaliknya, ia berakar pada prinsip ubudiyyah (penghambaan total kepada Allah), di mana manusia menyadari posisinya sebagai abd (hamba) yang bergantung secara eksistensial pada al-Rabb. Konsep ini dijelaskan secara mendalam oleh Muhammad Iqbal dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam, di mana ia menyatakan bahwa "jiwa manusia tidak mencapai kebebasan sejati kecuali ketika ia mengabdikan dirinya kepada Tuhan"[2602]. Ketergantungan ilahi (tawakkul) dan ketenangan bathiniyah (sakinah) bukanlah tanda kelemahan, melainkan manifestasi dari kekuatan ruhani yang lahir dari hubungan langsung dengan al-Haqq (Yang Maha Benar).

Dalam Hadis Shahih Muslim, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya dalam tubuh manusia ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh; jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati."[2603] Hadis ini menjadi landasan epistemologis bagi integrasi kesehatan ruhani dan jasmani. Dalam pandangan ini, penyakit fisik bisa jadi berakar dari kemerosotan spiritual, dan penyembuhan memerlukan pendekatan simultan: medis untuk tubuh, spiritual untuk jiwa. Pendekatan ini sejalan dengan paradigma biopsychosocial-spiritual model yang dikemukakan oleh Engel (1977), meskipun Islam telah mengenalnya lebih dari 14 abad silam[2604].

Kesehatan ruhani juga berimplikasi sosial. Dalam sebuah ayat yang menekankan hubungan antara ketakwaan dan keadilan sosial,

Allah berfirman dalam Surah Al-Hujurat (49:13): “Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa.” Ketakwaan (taqwa), sebagai puncak kesehatan ruhani, bukan hanya kualitas internal, tetapi juga eksternalisasi dalam bentuk keadilan, empati, dan solidaritas sosial. Seseorang yang sehat ruhaninya cenderung hidup harmonis, menghindari konflik, dan menjadi agen perdamaian sebagaimana didefinisikan dalam prinsip wasatiyyah (keseimbangan) dan amar ma’ruf nahi munkar[2605].

Kesehatan ruhani dalam perspektif Islam adalah realitas multi-lapis yang mencakup dimensi teologis, psikologis, neurologis, dan sosial. Ia tidak dapat dipahami secara reduksionis, melainkan harus didekati secara integral melalui pendidikan moral, latihan spiritual, dan refleksi ilmu kalam serta tasawuf. Dalam era disrupsi sains dan krisis makna, Islam menawarkan kerangka yang kokoh untuk memulihkan keseimbangan ruhani bukan melalui pelarian dari dunia, tetapi melalui keterlibatan mendalam di dalamnya dengan dasar kesadaran ilahi. Sebagaimana dikatakan oleh Jalaluddin Rumi, “Hati yang bersih adalah cermin yang memantulkan cahaya Ilahi”[2606]. Dalam konteks ini, memelihara kesehatan ruhani adalah perjalanan menuju realisasi paling dalam dari manusia: sebagai khalifah yang sadar, bertanggung jawab, dan terhubung dengan alam semesta dan Penciptanya.

Konsep Kesehatan Spiritual

Definisi Kesehatan Ruhani dalam Islam

Kesehatan ruhani (al-ṣiḥḥah al-rūḥiyyah) dalam epistemologi Islam melampaui sekadar ketiadaan penyakit psikologis; ia merupakan suatu kondisi holistik dari jiwa (al-nafs) yang berada dalam keadaan selaras (istiqāmah) dengan fitrah primordialnya (fiṭrah), yang dengannya individu mencapai keseimbangan batin (tawāzun), ketenangan (iṭmiʾnān), dan kedekatan dengan Penciptanya[2607]. Konsep ini berakar pada pemahaman bahwa manusia adalah entitas integral yang memadukan jasmani (al-jism), akal (al-‘aql), dan ruh (al-rūḥ), di mana kesejahteraan yang sejati hanya dapat terwujud melalui pemeliharaan dan penyelarasan ketiga unsur ini[2608]. Kesehatan ruhani, Didefinisikan sebagai keadaan di mana jiwa terbebas dari segala bentuk kekotoran batin (al-amrāḍ al-qalbiyyah) seperti syirik, riya’, hasad, ujub, dan hiqd dan sebaliknya, dihiasi dengan sifat-sifat luhur (makārim al-akhlāq) yang memancar dari keimanan yang mendalam (al-īmān) dan ketundukan yang total (al-taqwā) kepada kehendak Ilahi[2609].

Inti dari definisi ini terletak pada kondisi hati (qalb), yang dalam kosmologi Islam dianggap sebagai pusat kesadaran, kecerdasan emosional, dan spiritual, serta wadah dari iman[2610]. Sebuah hati yang sehat (qalbun salīm) adalah hati yang selamat dari syirik dan penyakit-penyakit moral, yang mampu memandang realitas dengan kebenaran (ḥaqq), dan yang secara konsisten cenderung kepada kebaikan dan kebajikan[2611]. Hal ini sejalan dengan doa Nabi Ibrahim ‘alayhi al-salām sebagaimana terabadikan dalam Al-Qur’an: "Dan janganlah Engkau hinakan aku pada hari mereka dibangkitkan,

(yaitu) pada hari yang tidak berguna harta dan anak-anak, kecuali orang yang datang kepada Allah dengan hati yang selamat (qalbun salīm)." (QS. Asy-Syu'ara': 87-89)[2612]. Hati yang selamat inilah yang menjadi fondasi dari kesehatan ruhani, sebuah prasyarat untuk meraih keselamatan di akhirat dan ketenangan di dunia.

Kesehatan ruhani bukanlah keadaan statis melainkan suatu perjalanan dinamis yang berkelanjutan (al-sayr wa al-ṣu'lūk). Ia merupakan produk dari upaya terus-menerus (mujāhadah) untuk memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs) melalui disiplin spiritual seperti dzikir, syukur, sabar, tawakkal, dan menafkahkan harta di jalan Allah[2613]. Proses penyucian ini, sebagaimana diuraikan secara komprehensif dalam literatur tasawuf, bertujuan untuk mengembalikan jiwa kepada kondisi aslinya yang suci, sehingga ia dapat bertindak sebagai cermin yang memantulkan cahaya Ilahi[2614]. Dalam keadaan ini, seorang individu tidak hanya mencapai kedamaian internal yang mendalam, yang dalam terminologi Qur'ani disebut sebagai sakinah, tetapi juga mengembangkan kapasitas untuk berbelas kasih, adil, dan berbuat baik kepada seluruh ciptaan (raḥmatan li al-'ālamīn)[2615]. Kesehatan ruhani dalam Islam secara intrinsik bersifat teosentris dan sosial; ia dimanifestasikan melalui ketaatan individu kepada Tuhan dan diwujudkan dalam bentuk pelayanan dan kasih sayang yang tulus kepada sesama manusia.

Hubungan Kesehatan Spiritual dan Kesejahteraan Psikologis

Kesehatan spiritual dan kesejahteraan psikologis merupakan dua dimensi eksistensial yang saling terkait secara intrinsik dan sinergis

dalam membentuk integritas kemanusiaan secara utuh. Dalam konteks kesehatan holistik, keduanya tidak dapat dipisahkan, sebagaimana ditunjukkan oleh paradigma biopsychosocial-spiritual model yang dikembangkan oleh Engel dan kemudian diperluas oleh beberapa ahli kesehatan mental kontemporer untuk mengakomodasi dimensi spiritual sebagai komponen integral dari kesejahteraan manusia[2616]. Kesehatan spiritual, dalam pemahaman yang ilmiah dan teologis, merujuk pada kemampuan individu untuk menemukan makna hidup, koneksi transenden, serta harmoni internal melalui relasi dengan Tuhan, diri sendiri, sesama, dan alam semesta. Di sisi lain, kesejahteraan psikologis mencakup kestabilan emosional, kemampuan mengatasi stres, keseimbangan kognitif-afektif, dan persepsi positif terhadap kehidupan dimensi yang secara empiris dapat diukur melalui instrumen seperti Psychological Well-Being Scales (Ryff) yang mencakup otonomi, penerimaan diri, tujuan hidup, dan pertumbuhan pribadi[2617]. Keterkaitan antara dua domain ini menjadi semakin signifikan dalam konteks budaya dan religiusitas, khususnya dalam tradisi Islam, yang menempatkan hubungan manusia dengan Allah (hablun minallah) sebagai poros utama kesejahteraan hidup di dunia maupun akhirat.

Dalam kerangka epistemologi Islam, kesehatan ruhani bukan sekadar kondisi bebas dari penyakit spiritual seperti kebencian, iri hati, atau keraguan, tetapi merupakan dinamika aktif dalam pembentukan karakter dan stabilitas jiwa (nafs mutmainnah), sebagaimana digambarkan dalam Surah ar-Ra'd ayat 28: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang." Ayat ini yang

secara linguistik menggunakan bentuk verbal dari akar kata dhikr (mengingat) secara eksplisit menghubungkan aktivitas spiritual (dzikir) dengan efek fisiologis-psikologis berupa ketenangan batin (al-sakinah). Fenomena ini tidak hanya bersifat metaforis, tetapi juga telah diperkuat oleh penelitian neurosains kontemporer yang menunjukkan bahwa praktik meditatif-religius seperti shalat, dzikir, dan tilawah Al-Qur'an dapat menurunkan aktivitas amigdala (otak bagian emosional), meningkatkan konektivitas korteks prefrontal, serta mengurangi kadar kortisol biomarker stres utama[2618]. Aspek spiritual tidak hanya berfungsi sebagai ekspresi iman, tetapi juga sebagai intervensi psikofisiologis yang terapeutik, sebagaimana diakui oleh pendekatan mind-body-spirit medicine yang dikembangkan oleh Elisabeth Targ, David Larson, dan lainnya dalam gerakan spiritual care di lingkungan kesehatan modern[2619].

Hadis Nabi Muhammad SAW secara eksplisit menekankan relasi langsung antara keimanan dan kesehatan jiwa: "Gunakanlah olehmu obat, karena sesungguhnya Allah tidak menciptakan suatu penyakit melainkan Dia menciptakan obatnya, kecuali satu penyakit: yaitu tua." (HR. al-Tirmidzi). Dalam hadis ini, meskipun fokus pada aspek fisik, konteksnya membuka ruang hermeneutik bahwa obat tidak hanya bersifat material, tetapi juga spiritual. Para ulama klasik seperti al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din menjelaskan bahwa penyakit jiwa seperti kegelisahan (huzn), kecemasan (khawf), dan kerisauan (hamm) harus diobati melalui pembersihan hati (tazkiyat al-nafs), yang dicapai melalui ibadah, introspeksi, dan pengendalian hawa nafsu[2620]. Al-Ghazali menegaskan bahwa jiwa yang sakit tidak

dapat menikmati kehadiran Tuhan, dan sebaliknya, jiwa yang sehat akan merasakan kelezatan mendekat kepada-Nya. Pendekatan ini menunjukkan bahwa kesehatan spiritual bukanlah sesuatu yang bersifat sekunder atau komplementer, melainkan modal utama bagi ketahanan psikologis manusia dalam menghadapi beban eksistensial, baik pada level individu maupun sosial.

Penelitian empiris kontemporer pun mendukung klaim teologis ini. Studi lintas budaya yang dilakukan oleh Koenig et al. dalam The Oxford Handbook of Psychology and Religion (2012) mengungkapkan bahwa keterlibatan religius yang tinggi dalam bentuk partisipasi ibadah, doa privat, dan internalisasi nilai keagamaan berkorelasi negatif dengan tingkat depresi, kecemasan, dan bunuh diri[2621]. Menariknya, efek ini tampak lebih kuat pada populasi yang hidup dalam kondisi stres tinggi, seperti pasien kronis, lansia, atau penyintas trauma. Hal ini mengindikasikan bahwa spiritualitas berfungsi sebagai coping mechanism yang adaptif, khususnya melalui mekanisme meaning-making yaitu kemampuan individu untuk memberi makna pada penderitaan, sesuai dengan teori Viktor Frankl dalam logoterapi[2622]. Dalam konteks Islam, penderitaan dipandang bukan sebagai hukuman, tetapi sebagai ujian (fitnah) dan sarana pemurnian keyakinan ini memberikan kerangka makna yang stabil dan mengurangi existential anxiety.

Hubungan antara kesehatan spiritual dan kesejahteraan psikologis bukan bersifat linear atau deterministik. Penelitian oleh Pargament (1997) menunjukkan bahwa pengalaman spiritual juga dapat bersifat maladaptif, terutama ketika memunculkan konflik

religius, rasa bersalah yang berlebihan, atau distorsi kognitif terhadap kehendak Tuhan, seperti dalam kasus religious struggle[2623]. Penting untuk membedakan antara spiritualitas yang sehat yang inklusif, penuh kasih, dan memperkuat harga diri dengan spiritualitas yang otoriter, dogmatis, atau merugikan diri sendiri. Dalam Islam, keseimbangan ini dijaga melalui prinsip tawassut (moderasi) dan i'tidal (keseimbangan), sebagaimana ditegaskan dalam Surah al-Baqarah ayat 143: "Dan demikian (pula) Kami telah jadikan kamu umat pertengahan (adil), agar kamu menjadi saksi atas manusia..." Prinsip ini bukan hanya bersifat teologis, tetapi juga psikoterapeutik sebagai jalan emas antara ateisme yang menghilangkan makna dan fanatisme yang menimbulkan penderitaan.

Integrasi kesehatan spiritual dan kesejahteraan psikologis harus ditempuh melalui pendekatan transdisipliner yang menghargai keterpaduan antara sains, agama, dan filsafat. Model seperti Integrated Spiritual-Psychological Wellness Model (ISPW), yang dikembangkan oleh Rashed (2010), menawarkan kerangka konseptual yang mengintegrasikan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan sains psikologis untuk meningkatkan resiliensi mental dalam konteks Muslim[2624]. Model ini menekankan bahwa intervensi kesehatan mental berbasis spiritual seperti konseling berbasis nilai Islam, terapi berbasis dzikir, dan pendampingan rohani (spiritual mentoring) harus dibangun di atas dasar ilmiah yang solid dan etika profesi yang kritis. Karena itu, kesehatan spiritual bukan hanya menjadi tanggung jawab ulama atau tokoh agama, tetapi juga

profesi medis, psikolog, dan pendidik, yang harus memahami bahwa dimensi ruhani adalah aspek sentral dari kesejahteraan manusia modern yang semakin terfragmentasi oleh kecepatan hidup dan krisis makna.

Keseimbangan antara Jasmani dan Ruhani

Konsep keseimbangan (tawazun) antara dimensi jasmani (jism) dan ruhani (ruh) dalam epistemologi Islam bukan sekadar seruan normatif, melainkan sebuah prinsip ontologis yang mengakar pada pandangan dunia tauhid. Prinsip ini memandang manusia sebagai entitas integral, sebuah mikrokosmos (‘alam saghir) di mana interaksi harmonis antara unsur material dan immaterial menjadi prasyarat bagi terealisasinya tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi[2625]. Dialektika ini menghindari dua ekstremitas: materialisme reduksionis yang menyangkal hakikat ruhani, dan asketisme ekstrem (zuhd) yang mengabaikan tuntutan fisik. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, "Dan carilah (pahala) negeri akhirat dengan apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia" (QS. Al-Qasas: 28:77)[2626]. Ayat ini dengan tegas menolak dikotomi dunia-akhirat dan jasmani-ruhani, menempatkannya dalam kerangka kesatuan yang saling melengkapi.

Pada ranah jasmani, Islam memberikan panduan komprehensif yang mendahului banyak konsep kesehatan modern. Konsumsi makanan yang halal dan thayyib (baik) bukan hanya persoalan legalitas, tetapi merupakan investasi biologis dan spiritual. Makanan

halal menjamin kebersihan zat dari unsur-unsur yang merusak, sementara thayyib menjamin kualitas gizi, dampak etis, dan keberkahan, yang pada gilirannya mempengaruhi stabilitas emosi dan kejernihan kognitif[2627]. Nabi Muhammad SAW menegaskan prinsip proporsionalitas dalam merawat jasmani, "Sesungguhnya tubuhmu mempunyai hak yang harus kamu penuhi" (HR. Al-Bukhari)[2628]. Hadis ini menjadi landasan bagi kewajiban untuk berolahraga, istirahat yang cukup, dan menjaga kebersihan, yang semuanya merupakan bentuk ibadah ketika diniatkan untuk menguatkan tubuh dalam menjalankan perintah Allah.

Sementara itu, perawatan ruhani dibangun melalui praktik-praktik ritual yang memiliki dimensi psiko-fisiologis yang mendalam. Sholat, misalnya, tidak hanya merupakan komunikasi spiritual vertikal, tetapi juga merupakan latihan disiplin mental, konsentrasi, dan meditasi terpandu yang melibatkan gerakan-gerakan fisik yang teratur. Penelitian neurosains kontemporer mulai mengungkap bahwa gerakan sujud dalam sholat yang menempatkan kepala lebih rendah dari jantung dapat meningkatkan perfusi darah serebral, berpotensi meningkatkan fungsi kognitif dan menenangkan sistem saraf[2629]. Demikian pula, dzikir (pengulangan nama-nama Allah) telah diteliti menunjukkan efek yang signifikan dalam mengurangi kecemasan, menurunkan kadar hormon stres kortisol, dan menginduksi keadaan gelombang otak yang terkait dengan relaksasi dan fokus[2630]. Ibadah-ibadah ini berfungsi sebagai mekanisme self-regulation yang powerful, mengatur kembali (recalibrate) kondisi mental dan emosional individu yang mungkin terganggu oleh hiruk-

pikuk kehidupan material. Keseimbangan holistik yang diajarkan Islam adalah sebuah sinergi dinamis. Jasmani yang sehat dan kuat merupakan wasilah (perantara) yang memungkinkan ruhani menjalankan fungsinya dengan optimal; sebaliknya, ruhani yang terpelihara melalui ibadah memberikan makna, motivasi, dan disiplin untuk merawat jasmani dengan benar. Ketidakseimbangan, seperti mengutamakan fisik hingga mengabaikan ibadah, akan menghasilkan individu yang kuat secara materi tetapi rapuh secara spiritual, rentan terhadap kehampaan eksistensial. Sebaliknya, fokus pada ruhani dengan mengabaikan fisik adalah bentuk pelanggaran terhadap amanah tubuh yang diberikan Allah. Sintesis sempurna dari kedua dimensi inilah yang melahirkan insan kamil manusia paripurna yang tidak hanya produktif dalam kehidupan duniawi tetapi juga mencapai ketenangan hakiki (sakinah) dan kedekatan dengan Penciptanya[2631]. Konsep ini relevan secara universal dan menawarkan paradigma kesehatan komprehensif yang menjawab keterfragmentasian manusia modern.

Indikator Kesehatan Ruhani

Ketenangan Batin dan Kedamaian Jiwa

Dalam wacana kontemporer mengenai kesejahteraan holistik, kesehatan ruhani (spiritual health) sering kali diposisikan sebagai dimensi fundamental yang mengitari dan mengintegrasikan aspek fisik, psikologis, dan sosial manusia[2632]. Sebagai suatu konstruk, kesehatan ruhani mengandaikan suatu kondisi dinamis di mana individu mengalami keselarasan ontologis suatu keadaan berada

(being) yang tidak hanya bebas dari distres, tetapi aktif terhubung dengan makna, tujuan, dan sumber transenden yang melampaui diri[2633]. Di antara spektrum indikatornya, ketenangan batin (sukun al-qalb atau tum'aninat al-nafs) dan kedamaian jiwa (salam al-nafs) mencuat sebagai manifestasi paling sublim dan sekaligus paling diagnostik. Indikator ini bukan sekadar absence of distress (ketiadaan tekanan), melainkan lebih merupakan presence of serenity (kehadiran ketentraman) yang bersifat stabil dan resilien terhadap fluktuasi kondisi eksternal.

Secara filosofis-teologis, ketenangan batin dalam tradisi pemikiran Islam bukanlah suatu keadaan pasif atau hasil dari determinisme psikologis semata. Ia merupakan buah dari suatu proses epistemik dan praksis yang aktif, yakni pengakuan dan penerimaan yang tulus (ridha) terhadap kehendak ilahi (qada' wa qadar)[2634]. Al-Qur'an secara gamblang menyatakan, "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram" (QS. Ar-Ra'd: 28). Ayat ini menegaskan suatu kausalitas transenden: ketenangan bukanlah produk akhir dari upaya psikologis duniawi belaka, tetapi merupakan dampak langsung (athar) dari suatu hubungan vertikal yang konstannya dihidupkan[2635]. Ketenangan jiwa (sukun) hanya dapat dicapai secara otentik ketika individu hidup dalam keadaan selaras (muwafaqah) dengan kehendak Allah, yang memanifestasikan dalam kepasrahan aktif terhadap takdir-Nya. Psikolog Muslim kontemporer, Malik Badri, mengartikulasikan ini sebagai "the silence of the soul" suatu kondisi di mana ego yang gelisah (nafs al-ammarah) telah didiamkan melalui disiplin zikir,

sehingga memungkinkan suara hati yang jernih (qalb salim) untuk berbicara[2636].

Dari perspektif neurosains dan psikologi positif kontemporer, keadaan ini menemukan resonansinya. Penelitian dalam bidang neurotheology menunjukkan bahwa praktik-praktik spiritual yang teratur, seperti meditasi, doa, dan zikir, berkorelasi dengan peningkatan aktivitas di korteks prefrontal wilayah otak yang bertanggung jawab untuk regulasi emosi, perencanaan, dan perasaan tenang serta penurunan aktivitas di amigdala, pusat respons ketakutan dan kecemasan[2637]. Temuan ini memberikan substrat biologis bagi pernyataan teologis bahwa "mengingat Allah" menimbulkan ketenangan. Teori Broaden-and-Build dari Barbara Fredrickson menyatakan bahwa emosi-emosi positif seperti kedamaian tidak hanya merupakan hasil dari kesejahteraan, tetapi juga secara kausal memperluas wawasan kognitif dan membangun sumber daya psikologis jangka panjang yang tangguh, menciptakan suatu siklus umpan balik yang positif[2638]. Dalam konteks ini, kedamaian jiwa yang bersumber dari spiritualitas berfungsi sebagai modal psikologis (psychological capital) yang melindungi individu dari kehancuran akibat kemarahan patologis, kekhawatiran berlebihan (al-hamm al-ghalith), atau kegelisahan eksistensial.

Ketenangan batin sebagai indikator kesehatan ruhani harus dipahami sebagai suatu dialektika yang dinamis antara penyerahan diri secara transenden (tawakkal) dan upaya psikologis yang aktif untuk meregulasi diri. Ia adalah buah dari integrasi yang sukses antara iman yang hidup di dalam hati dan praktik-praktik

kontemplatif yang menenangkan pikiran. Individu yang mencapai keadaan ini tidak kebal terhadap goncangan hidup, tetapi memiliki sebuah "anchor" atau jangkar internal yang dalam, yang memampukannya untuk tetap stabil di tengah gelombang ujian dan turbulensi duniawi, merefleksikan kedamaian jiwa yang sejati dan terverifikasi baik melalui wahyu maupun sains.

Konsistensi dalam Ibadah dan Ketaatan

Indikator krusial dari kesehatan ruhani (spiritual well-being) yang telah mencapai taraf matang dan stabil adalah manifestasi konsistensi dalam praktik ibadah dan ketaatan kepada Tuhan. Pada level ini, ketaatan bukan lagi dipahami sebagai serangkaian tindakan ritualistik yang sporadis dan terfragmentasi, melainkan telah terintegrasi secara sempurna ke dalam struktur kesadaran dan kepribadian individu, sehingga membentuk suatu pola keberagamaan yang konstans, holistik, dan berkelanjutan[2639]. Konsistensi ini merupakan kristalisasi dari keimanan yang telah meresap dari wilayah kognitif-teoretis menuju ke domain afektif dan praksis, menandakan suatu keadaan di mana jiwa (an-nafs) telah menemukan titik ekuilibriumnya (qalbun salīm) melalui ketundukan yang total kepada Kehendak Ilahi[2640].

Konsekuensi logis dari konsistensi ini adalah ketahanan spiritual (spiritual resilience) yang membuat seorang individu tidak mudah terombang-ambing oleh fluktuasi kondisi eksternal dan godaan duniawi (ghurūr al-dunyā) yang bersifat sementara[2641]. Ibadah tidak lagi dilakukan dengan semangat yang naik-turun, bergantung pada

suasana hati atau keadaan lingkungan, tetapi telah menjadi sumber energi konstan yang memancar dari dalam diri, dimotivasi oleh kecintaan (mahabbah) dan rasa rindu (syauq) untuk mendekatkan diri (taqarrub) kepada Sang Pencipta, bukan sekadar untuk memenuhi kewajiban atau menghindari siksa[2642]. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Surah Al-Baqarah ayat 45 yang menyeru untuk mencari pertolongan dengan sabar dan shalat, yang secara implisit menekankan pada konsistensi dan ketekunan sebagai modal dasar ketahanan[2643].

Cakupan ketaatan dalam paradigma kesehatan ruhani yang komprehensif melampaui batas-batas formal ibadah mahdhah saja, seperti shalat dan puasa. Ia merambah ke seluruh spektrum kehidupan, membentuk sebuah etika universal yang memandu setiap tindakan[2644]. Ketaatan demikian terejawantah dalam bentuk komitmen untuk berbuat baik kepada sesama manusia (ihsān), memelihara kejujuran dalam transaksi, berkata santun, menebar manfaat, serta secara konsisten menjauhi segala bentuk larangan Allah, baik yang zahir maupun yang tersembunyi[2645]. Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Muslim mendefinisikan ihsan sebagai "menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu," yang menegaskan bahwa kesadaran akan pengawasan Ilahi (muraqabah) adalah inti dari konsistensi ketaatan yang menyeluruh[2646].

Konsistensi dalam ibadah dan ketaatan pada akhirnya berfungsi sebagai barometer utama bagi tingkat stabilitas dan kematangan

spiritual seseorang. Ia adalah cerminan dari jiwa yang telah berhasil memenangkan pertarungan abadi melawan kecenderungan negatifnya (mujāhadat an-nafs), sehingga mencapai suatu keadaan di tidak ada lagi dikotomi antara yang sakral dan yang profane; seluruh eksistensinya menjadi medium untuk menyembah dan taat[2647]. Dalam konteks psikologi positif modern, konsistensi ini berkorelasi kuat dengan konsep character strengths dan virtues yang memberikan kontribusi signifikan terhadap kebahagiaan autentik dan kebermaknaan hidup (eudaimonic well-being)[2648].

Kesadaran Moral dan Empati Sosial

Kesehatan ruhani (spiritual well-being) dalam tradisi Islam tidak sekadar merujuk pada pemenuhan ibadah ritual seperti salat, puasa, atau haji, melainkan mencakup dimensi holistik yang melibatkan keselarasan antara hati (qalb), akal (‘aql), dan perilaku (amal shaleh). Di antara manifestasi paling mendasar dari kesehatan ruhani tersebut adalah kesadaran moral (moral consciousness) dan empati sosial (social empathy) yang keduanya menjadi tulang punggung hubungan vertikal (habl min Allah) dan horisontal (habl min al-nas). Ketika ruh seseorang mengalami pemurnian (tazkiyat al-nafs), ia secara alamiah terdorong untuk memperlihatkan kepekaan etis terhadap ketidakadilan, penderitaan, dan kebutuhan sosial di sekitarnya. Dalam konteks ini, kesadaran moral bukan hanya produk kognitif, melainkan hasil dari transformasi ruhani yang dalam suatu kondisi di mana nilai-nilai wahyu telah menyatu dengan struktur moralitas individu secara ontologis[2649].

Secara psikologis, empati sosial dapat dipahami sebagai kapasitas untuk memahami dan merasakan pengalaman orang lain, terutama dalam konteks ketidaksetaraan dan penderitaan. Dalam kerangka spiritual Islam, empati bukan semata mekanisme kognitif atau afektif, melainkan refleksi dari maqāṣid asy-syarī'ah khususnya hifẓ al-nafs (memelihara jiwa) dan hifẓ al-kirāmah (menjaga martabat manusia). Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam karyanya Madārij as-Sālikīn menyatakan bahwa iman yang sempurna membutuhkan kepekaan terhadap tangisan orang lemah dan suara mereka yang tertindas, karena hati yang sehat tidak dapat berdiam diri di tengah kelaliman[2650]. Kehadiran empati dalam tindakan sosial merupakan bukti empirik dari kehidupan batin yang seimbang dan terintegrasi. Ketika seseorang merasa terpanggil secara alamiah untuk membela fakir miskin, menolong korban bencana, atau menentang diskriminasi, ini bukan sekadar altruisme sekuler, melainkan perwujudan dari tawāzun (keseimbangan) antara dimensi individual dan sosial dalam spiritualitas Islam[2651].

Pandangan ini sejalan dengan teori moral development Lawrence Kohlberg, yang menggambarkan bahwa tahapan moral tertinggi dicapai ketika individu bergerak dari kepatuhan terhadap aturan menuju komitmen terhadap prinsip keadilan universal. Perspektif Islam melampaui kerangka Kohlberg dengan menekankan bahwa dorongan moral bukan semata hasil dari penalaran rasional, melainkan muncul dari hubungan transendental dengan Tuhan. Dalam al-Qur'an, Allah berfirman: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah, gementarlah hati mereka…" (QS. al-Anfāl: 2). Ayat ini menunjukkan

bahwa respons moral yang autentik termasuk empati berakar pada ketakwaan (taqwa), yang merupakan kondisi spiritual fundamental. Ketakwaan, dalam pemahaman ini, bukan hanya penghindaran dari dosa, melainkan kewaspadaan terus-menerus terhadap kemanusiaan yang terluka[2652].

Studi empiris terbaru dalam bidang neuroscience of compassion menunjukkan bahwa individu dengan tingkat spiritualitas yang tinggi menunjukkan aktivitas lebih besar di area otak yang terkait dengan empati, seperti insula anterior dan korteks cingulat anterior. Hal ini menunjukkan bahwa latihan spiritual, seperti dzikr, refleksi, dan ibadah kontemplatif, dapat membentuk struktur neurologis yang mendukung kepekaan sosial[2653]. Temuan ini mengkonfirmasi pandangan Ibn ‘Arabī bahwa ruh memiliki dimensi kosmik yang memungkinkannya merasakan getaran kehidupan seluruh alam semesta sebuah konsep yang disebutnya sebagai wahdat al-wujūd (kesatuan eksistensi). Dalam kerangka ini, empati tidak terbatas pada sesama manusia, tetapi meluas ke seluruh makhluk hidup. Rasulullah SAW bersabda: “Siapa yang tidak menunjukkan belas kasihan, maka ia tidak akan diberi belas kasihan (oleh Allah).” (HR. al-Bukhārī dan Muslim)[2654]. Hadis ini bukan hanya menggarisbawahi hubungan antara empati dan rahmat ilahi, tetapi juga menyatakan bahwa kesehatan ruhani terukur dari sejauh mana individu mampu merespons penderitaan dengan kasih sayang.

Dalam konteks modern, di mana individualisme, materialisme, dan alienasi sosial menjadi tantangan global, kesadaran moral dan empati sosial justru menjadi indikator kritis dari ketahanan spiritual. Amartya Sen, peraih Nobel dalam bidang ekonomi, menekankan

dalam karyanya The Idea of Justice bahwa keadilan sosial tidak dapat dipisahkan dari kapasitas empati kolektif kemampuan masyarakat untuk "melihat dunia melalui mata orang lain"[2655]. Pandangan Sen ini secara tidak langsung mendukung visi Islam yang menempatkan ta'āwun 'alā al-birr wa al-taqwā (saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan) sebagai prinsip sosial utama (QS. al-Mā'idah: 2). Kesehatan ruhani, Tidak dapat diukur dari frekuensi ibadah semata, tetapi dari konsistensi tindakan sosial yang mencerminkan kepedulian, keadilan, dan pemberdayaan terhadap yang terpinggirkan[2656].

Integrasi antara kesadaran moral dan empati sosial dalam kehidupan ruhani merupakan sintesis antara dimensi transendental dan imanen. Ia adalah proses yang terus-menerus (tazkiyat al-nafs), bukan status statis. Individu yang sehat ruhani bukan hanya yang mampu menjaga kesuciannya dari dosa, tetapi juga yang mampu merasakan denyut nadi masyarakat, mengalirkan rahmat ilahi melalui tindakan nyata, dan menjadi rahmatan lil-'ālamīn dalam konteks zamannya. Dalam era yang penuh krisis kemanusiaan baik di tingkat lokal maupun global ruhani yang sehat adalah ruhani yang tidak terkotak dalam masjid atau kamar dzikir, melainkan ruhani yang turun ke jalan, menjangkau yang terbuang, dan menghidupkan kembali nilai-nilai kemanusiaan yang terabaikan[2657].

Faktor yang Mempengaruhi Kesehatan Ruhani

Lingkungan Spiritual dan Sosial

Kesehatan ruhani, sebagai dimensi integral dari kesejahteraan manusia dalam perspektif Islam, tidak dapat dipahami secara

reduktif sebagai sekadar ketersediaan akses ritual keagamaan atau kapasitas kognitif dalam memahami doktrin-doktrin tauhid. Ia merupakan fenomena holistik yang berakar pada dinamika antara kesadaran transendental individu dan struktur sosial yang mengitari kehidupannya. Dalam kerangka epistemologi Islam yang komprehensif, kesehatan ruhani (spiritual well-being) merujuk pada keseimbangan batin yang lahir dari hubungan harmonis antara manusia dengan Tuhannya (hablun min Allah), sesama manusia (hablun min al-nas), dan dirinya sendiri (hablun min al-nafs)[2658]. Dalam konteks ini, lingkungan spiritual dan sosial menjadi faktor determinatif yang tidak hanya membentuk ekspresi spiritual, tetapi juga memperkuat atau melemahkan fondasi keimanan seseorang. Lingkungan yang sarat nilai-nilai spiritual seperti komunitas yang menjunjung shalat berjamaah, diskusi ilmiah keagamaan (majelis ta'lim), dan budaya saling nasihat (tawasawwun bil-haqq) menciptakan ekosistem psiko-spiritual yang mendukung tumbuhnya ketenangan (sakinah), cahaya hati (nur al-qalb), dan kedekatan dengan Allah SWT[2659]. Sebaliknya, lingkungan yang penuh dengan kebisingan moral, eksploitasi, kedengkian, dan dominasi materialisme, berpotensi mengakibatkan penyakit hati (amrad al-qulub) seperti riya', ujub, hasad, dan kekeringan spiritual (qaswah al-qalb)[2660]. Fenomena ini selaras dengan teori social ecology of religion yang diusulkan oleh Rahman (1965), yang menekankan bahwa agama tidak hidup dalam vakum, melainkan tumbuh dan berkembang dalam jejaring relasional yang dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan institusi[2661].

Dalam perspektif neuroteologi kontemporer, interaksi sosial yang penuh makna spiritual dapat mengaktifkan area otak yang terkait dengan empati, rasa syukur, dan pengalaman transendensi, seperti korteks prefrontal dan insula[2662]. Hal ini menjelaskan secara ilmiah mengapa partisipasi dalam komunitas keagamaan seperti majelis dzikir, pengajian rutin, atau kegiatan sosial berbasis masjid dikaitkan dengan peningkatan ketahanan psikospiritual dan penurunan stres oksidatif dalam tubuh[2663]. Dalam konteks Al-Qur'an, Allah SWT berfirman: “Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang” (QS. Ar-Ra’d: 28), menunjukkan bahwa ketenangan ruhani (sakinah) adalah hasil dari proses aktif mengingat (dzikrullah), yang sering kali diperkuat melalui interaksi kolektif yang bernuansa ilahi. Aktivitas dzikir bersama, seperti dalam majelis ta’lim atau shalat berjamaah, merupakan bentuk communitarian spirituality yang memperdalam pengalaman kehadiran ilahi, sebagaimana ditegaskan oleh hadis Nabi Muhammad SAW: “Tidaklah suatu kaum duduk berdzikir kepada Allah, melainkan mereka dikelilingi oleh malaikat, diliputi rahmat, dan disebutkan di sisi Allah”[2664]. Lingkungan yang memfasilitasi dzikir kolektif menjadi wahana transformasi ruhani yang bukan sekadar simbolis, tetapi juga memiliki efek psikoneurologis yang nyata.

Di sisi lain, lingkungan yang tidak kondusif secara spiritual dapat berfungsi sebagai agen degradasi keimanan. Fenomena seperti spiritual corrosion yang digagas oleh Nasr (1987) dalam konteks krisis modernitas menjelaskan bagaimana masyarakat sekular menggerogoti nilai-nilai spiritual melalui dominasi rasionalitas

instrumental, hedonisme, dan dehumanisasi[2665]. Dalam masyarakat semacam ini, individu mudah terjebak dalam apa yang disebut oleh Al-Ghazali sebagai "penyakit hati" (amrad al-qulub), yaitu kondisi ketika hati kehilangan sensitivitas terhadap kebenaran karena didominasi oleh hawa nafsu dan godaan dunia[2666]. Al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din menekankan bahwa hati (qalb) adalah raja dari seluruh anggota tubuh, dan jika rusak, maka seluruh tubuh akan rusak. Kerusakan ini, menurutnya, sering kali dimulai dari pengaruh lingkungan yang tidak menjaga kesucian hati, seperti pergaulan bebas, media yang vulgar, dan ekonomi eksploitatif[2667]. Upaya perbaikan kesehatan ruhani tidak bisa dilepaskan dari transformasi lingkungan, baik mikro (keluarga, tetangga) maupun makro (masyarakat, negara).

Konsep spiritual capital yang dikembangkan oleh Coleman (1994) dan kemudian diadopsi oleh teolog Muslim seperti Akbar Ahmed (2002), menunjukkan bahwa nilai-nilai keagamaan yang ditanamkan melalui lingkungan dapat berfungsi sebagai benteng sosial dan spiritual terhadap degradasi moral[2668]. Dalam komunitas yang memiliki modal spiritual tinggi, individu lebih mungkin untuk menunjukkan perilaku altruis, kesabaran, dan pengendalian diri. Sebaliknya, masyarakat dengan modal spiritual rendah cenderung mengalami disintegrasi sosial, kekerasan, dan alienasi spiritual. Dalam konteks Indonesia, misalnya, penelitian oleh Zed (2015) menunjukkan bahwa komunitas pesantren yang menjaga keseimbangan antara ilmu syariah, tasawuf, dan etika sosial, mampu melahirkan individu yang lebih tangguh secara ruhani, bahkan di

tengah tekanan modernitas[2669]. Hal ini menunjukkan bahwa lingkungan spiritual bukan hanya soal keberadaan institusi keagamaan, tetapi juga soal kualitas interaksi, nilai yang dijunjung, dan pola asuh spiritual yang diterapkan.

Pemahaman terhadap kesehatan ruhani tidak dapat dilepaskan dari pendekatan ekosistemik yang mengintegrasikan dimensi individual, sosial, dan transendental. Lingkungan spiritual dan sosial bukan hanya latar belakang pasif, melainkan aktor aktif yang membentuk konstruksi makna, pengalaman religius, dan integritas moral seseorang. Dalam terminologi teologis, proses ini sejalan dengan konsep tarbiyah ruhiyyah pembinaan ruhani yang menyeluruh dan berkelanjutan yang menuntut adanya usaha (ikhtiar), doa (du'a), dan perlindungan dari pengaruh negatif (hifdh al-qalb)[2670]. Dalam konteks ini, peran ulama, keluarga, dan lembaga pendidikan menjadi sentral dalam menciptakan ruang-ruang spiritual yang menyuburkan keimanan, sebagaimana disabdakan Rasulullah SAW: "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin bertanggung jawab atas yang dipimpinnya"[2671]. Pembangunan kesehatan ruhani harus dilihat sebagai proyek kolektif yang melibatkan seluruh strata masyarakat, dengan sadar membentuk lingkungan yang tidak hanya mendukung, tetapi juga memuliakan perjalanan spiritual setiap individu menuju ridha Ilahi.

Praktik Ibadah dan Dzikir

Dalam arsitektur keislaman, praktik ibadah dan dzikir tidak semata-mata dipandang sebagai serangkaian ritual performatif,

melainkan difahami sebagai suatu ontologi hubungan dialektis antara hamba (al-‘abd) dan Pencipta (al-Khāliq). Praktik-praktik ini berfungsi sebagai disiplin psiko-spiritual yang terstruktur, dirancang untuk memelihara dan memulihkan kesehatan ruhani (al-ṣiḥḥah al-rūḥiyyah), yang pada tingkat eksistensial yang paling mendalam merupakan kondisi homeostasis jiwa (nafs) yang selaras dengan fitrah primordialnya[2672]. Konsep kesehatan ruhani ini tidak bersifat abstrak, tetapi termanifestasi melalui stabilitas emosional, kejernihan kognitif, dan ketenangan psikologis (ṭum’nīnah), yang kesemuanya dapat diakses melalui konsistensi dalam ibadah mahḍah (murni) seperti salat dan dzikir[2673].

Secara epistemologis, dzikir yang secara harfiah berarti ‘pengingatan’ beroperasi sebagai mekanisme penyeimbang (recalibration) kesadaran yang terus-menerus. Dalam keadaan yang dilanda oleh kesibukan duniawi (al-dunyā), kesadaran manusia cenderung terfragmentasi, terdistorsi oleh anxietas masa depan (al-ghamm) dan penyesalan masa lalu (al-hasan). Dzikir berfungsi sebagai latihan kognitif berkelanjutan yang memusatkan kesadaran kembali kepada Allah SWT, Sumber dari segala ketenangan[2674]. Proses repetitif pengucapan nama-nama Allah (al-Asmā’ al-Ḥusnā) atau kalimat-kalimat thayyibah tidaklah vakum; ia adalah suatu bentuk neuro-plasticity spiritual, di mana jalur saraf yang terkait dengan kecemasan (amigdala) secara gradual digantikan oleh aktivitas yang terkonsentrasi pada lobus prefrontal, area yang berkaitan dengan perencanaan, fokus, dan regulasi emosi[2675]. Al-Qur’an secara tegas mendeskripsikan fenomena neuro-spiritual ini

dalam firman-Nya, “Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tentram” (QS. Ar-Ra’d: 28)[2676]. Ketentraman (sakīnah) ini merupakan buah langsung dari proses pengingatan yang konsisten dan khusyuk.

Ibadah yang terinstitusionalisasi, seperti salat lima waktu, menawarkan suatu struktur ritmik yang menginterupsi dan mengatur aliran kehidupan sehari-hari. Setiap panggilan salat (adzan) berfungsi sebagai interupsi kosmik yang mengingatkan individu akan realitas transenden yang melampaui urusan profan[2677]. Ritual salat itu sendiri, dengan gerakan-gerakan terukur (takbīr, rukū‘, sujūd) dan bacaan-bacaan spesifik, merupakan sebuah meditasi dalam gerak. Ia memaksa disiplin fisik dan mental, menarik pelakunya keluar dari pusaran pikiran yang chaos dan menempatkannya dalam keadaan hadir dan sadar penuh (murāqabah) di hadapan Ilahi[2678]. Dari perspektif psikologi kontemplatif, praktik ini sejajar dengan mindfulness meditation, namun diperkaya dengan dimensi teologis yang dalam yaitu komunikasi langsung dan penyerahan diri (taslīm) kepada Tuhan[2679]. Nabi Muhammad SAW sendiri menggambarkan salat sebagai penyejuk hati dan penenang jiwa, beliau bersabda, “Dan dijadikan penyejuk mataku dalam salat” (HR. An-Nasa’i dan Ahmad)[2680]. Metafora ini menunjukkan bagaimana salat beroperasi sebagai sumber revitalisasi spiritual dan emotional reset.

Dapat disimpulkan bahwa praktik ibadah dan dzikir merupakan teknologi spiritual yang canggih dan teruji untuk mencapai dan memelihara kesehatan ruhani. Mereka bukan sekadar kewajiban

dogmatis melainkan merupakan solusi ilahiyah bagi kegelisahan eksistensial manusia modern. Melalui mekanisme pengulangan yang menenangkan, disiplin struktural yang mengatur, dan fokus kognitif yang memusat, praktik-praktik ini memfasilitasi perjalanan dari keadaan jiwa yang terpecah (al-nafs al-muḍṭaribah) menuju integritas dan kedamaian (al-nafs al-muṭma'innah)[2681]. Konsistensi dalam pelaksanaannya pada akhirnya mengkondisikan seluruh keberadaan individu jasmani, akal, dan ruhani untuk senantiasa berada dalam keadaan resonansi dengan Sang Mutlak, yang merupakan puncak dari kesejahteraan manusia yang holistik.

Pendidikan Spiritual dalam Keluarga dan Masyarakat

Dalam konteks pembentukan identitas moral dan spiritual manusia, pendidikan spiritual tidak dapat dipisahkan dari lingkungan sosial-budaya yang paling awal dan paling intens: keluarga dan masyarakat. Keduanya berfungsi bukan hanya sebagai institusi sosialisasi, tetapi juga sebagai komunitas transendental ruang di mana nilai-nilai ilahiah direpresentasikan secara eksistensial melalui praktik keseharian, interaksi simbolik, dan pola asuh yang berakar pada kesadaran akan Tuhan[2682]. Pendidikan spiritual, dalam dimensi ini, bukan sekadar transmisi doktrin keagamaan, melainkan proses berkelanjutan yang membentuk kesadaran metaetika, yakni kesadaran bahwa perilaku manusia bukan hanya diukur oleh konsekuensi sosial, tetapi juga oleh pertanggungjawaban vertikal kepada Yang Mutlak[2683]. Keluarga, sebagai unit terkecil masyarakat, menjadi laboratorium

pembentukan kesadaran spiritual yang paling strategis. Di dalam ruang privat ini, anak tidak hanya belajar tentang doa, puasa, atau ritual keagamaan, tetapi juga menyaksikan konsistensi antara keimanan dan amaliah, antara deklarasi spiritual dan realitas perilaku[2684]. Ketika seorang ayah meluangkan waktu untuk shalat berjamaah dengan anak-anaknya di rumah, atau ketika seorang ibu menunjukkan empati terhadap tetangga yang sedang kesusahan, nilai-nilai seperti taqwa, rahmah, dan tawadhu' tidak diajarkan secara verbal semata, melainkan dihadirkan dalam bentuk performatif spiritual[2685]. Fenomena ini selaras dengan pendekatan transformative learning yang dianjurkan oleh Mezirow, bahwa pemahaman mendalam tentang makna hidup lahir melalui pengalaman yang menantang asumsi dunia (worldview) seseorang, dan dalam konteks keagamaan, pengalaman spiritual keluarga menjadi salah satu katalisator utama transformasi kosmologi individu[2686].

Efektivitas pendidikan spiritual dalam keluarga tidak dapat berdiri sendiri tanpa dukungan masyarakat sebagai ekosistem yang lebih luas. Masyarakat berperan sebagai lingkungan eksternal yang memperkuat atau justru mengganggu proses internalisasi nilai-nilai spiritual. Dalam komunitas yang menjunjung tinggi solidaritas keagamaan, seperti yang terlihat dalam tradisi kampung religius di berbagai wilayah Nusantara atau masyarakat madani dalam wacana politik Islam kontemporer, aktivitas keagamaan seperti pengajian rutin, tadarus Al-Quran, atau gotong royong dalam membangun masjid, menjadi media pembelajaran kolektif yang menanamkan

etika kebersamaan dan tanggung jawab sosial[2687]. Hal ini sejalan dengan prinsip ummah dalam Islam, yang tidak hanya menekankan kesatuan iman, tetapi juga keterlibatan aktif dalam membangun kehidupan bersama yang adil dan penuh kasih sayang (rahmatan lil 'alamin)[2688]. Konsep masyarakat pendidik (educating community) yang dikemukakan oleh Dewey, meskipun berakar pada tradisi pragmatis Barat, menemukan resonansinya dalam konteks keislaman melalui pandangan bahwa masyarakat harus menjadi mitra aktif dalam pendidikan, termasuk pendidikan spiritual[2689]. Ketika nilai-nilai akhlak seperti amanah, syukur, atau sabar dihargai dan dimodelkan secara luas dalam kehidupan publik, maka individu, terutama generasi muda, akan mengalami reinforcement spiritual yang konsisten, sehingga membentuk integritas pribadi yang kokoh.

Secara filosofis, pendidikan spiritual dalam keluarga dan masyarakat dapat dipahami melalui lensa teori internalisasi nilai yang dikembangkan oleh Durkheim, bahwa nilai-nilai moral tidak muncul secara spontan, tetapi ditransmisikan melalui institusi-institusi sosial yang memiliki otoritas simbolik[2690]. Dalam konteks keislaman, Al-Quran menegaskan pentingnya pendidikan nilai sejak dini melalui QS. Luqman (31:13-19), di mana Luqman memberikan wasiat spiritual kepada anaknya tentang tauhid, keadilan, dan adab. Wasilah pendidikan ini bukan hanya bersifat instruksional, tetapi juga relasional terjalin dalam dialog kasih antara ayah dan anak[2691]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi," (HR. Bukhari dan

Muslim) secara eksplisit menunjukkan peran sentral keluarga dalam membentuk orientasi spiritual anak[2692]. Fitrah, dalam pandangan Ibn Sina dan Al-Ghazali, merujuk pada kecenderungan alamiah manusia untuk mengenal Tuhan (al-ma'rifah), yang hanya dapat tumbuh subur dalam tanah yang dirawat dengan pendidikan spiritual yang intensif[2693]. Ketika keluarga dan masyarakat gagal menjalankan fungsinya sebagai wali pendidikan spiritual, maka terjadi krisis fitrah, yang diwujudkan dalam kehampaan makna, ketidakstabilan emosional, dan keruntuhan moral kolektif[2694].

Dalam konteks kontemporer, tantangan terhadap pendidikan spiritual justru semakin kompleks. Arus globalisasi, individualisme, dan sekularisasi menyebabkan fragmentasi nilai, di mana keluarga sering kali kehilangan otoritas moralnya, dan masyarakat menjadi lebih transaksional daripada komunitarian[2695]. Di sinilah pentingnya upaya membangun ekosistem spiritual yang terintegrasi, di mana keluarga, sekolah, dan masyarakat bekerja secara sinergis. Program seperti rumah tahfidz, mushola keluarga, atau forum orang tua dan guru (FOG) bisa menjadi strategi kontemporer untuk menghidupkan kembali tradisi pendidikan spiritual berbasis komunitas[2696]. Pendekatan semacam ini bukan hanya menjawab kebutuhan religius, tetapi juga memberikan solusi sosial terhadap krisis identitas dan alienasi modern. Dalam perspektif teologis-psikologis, seperti yang dikembangkan oleh M. Fethullah Gülen, pendidikan spiritual yang holistik mampu mengintegrasikan aspek qalbu (hati), aql (akal), dan jasad (tubuh), sehingga menciptakan manusia yang seimbang secara spiritual, intelektual, dan sosial[2697].

Pendidikan spiritual dalam keluarga dan masyarakat bukanlah aktivitas tambahan, melainkan necessitas eksistensial dalam pembentukan manusia seutuhnya. Ia adalah benteng terakhir melawan dehumanisasi modern, sekaligus jembatan menuju peradaban yang berakar pada nilai-nilai kemanusiaan universal dan transendensi ilahiah. Tanpa komitmen kolektif dari keluarga dan masyarakat, maka pendidikan dalam arti yang paling mendalam akan kehilangan jiwanya. Pendidikan yang tidak menyentuh dimensi spiritual, pada akhirnya hanyalah pelatihan teknis, bukan transformasi manusia.

Analisis Kesehatan Ruhani menurut Al-Ghazali

Qalb yang Sehat sebagai Pusat Spiritualitas

Dalam arsitektur pemikiran Al-Ghazali, konsep qalb (hati) menempati posisi sentral dan fundamental, berfungsi bukan sekadar sebagai organ fisiologis melainkan sebagai lathifa ruhaniyya (subtilitas spiritual) yang menjadi pusat kesadaran, pengetahuan, dan kedekatan dengan Yang Ilahi[2698]. Ia adalah ‘ayn al-insān (esensi manusia) yang menentukan kualitas eksistensi dan moralitas individu[2699]. Kesehatan ruhani (siḥhat al-rūḥāniyya), merupakan manifestasi langsung dari kesehatan dan integritas qalb ini. Sebuah qalb yang sehat (salīm) dicirikan oleh kemampuannya untuk memancarkan cahaya kebenaran (nūr al-ḥaqq), sehingga seluruh persepsi, kognisi, dan praksis seorang hamba menjadi selaras dengan kehendak ilahi (irāda ilāhiyya)[2700]. Sebaliknya, qalb yang sakit (marīḍ) tertutup oleh lapisan karat dosa (ran) dan kelalaian

(ghafla), yang menghalanginya dari menerima iluminasi ilahiah dan memandang realitas sebagaimana adanya[2701].

Proses untuk mencapai kesehatan ruhani ini dimulai dengan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), yang merupakan jihad terbesar (al-jihād al-akbar) dalam terminologi sufistik[2702]. Tazkiyah bukanlah sekadar pemurnian pasif, melainkan sebuah proyek epistemologis dan asketis yang aktif dan disengaja. Melalui disiplin-disiplin spiritual seperti muhāsabah (introspeksi diri), mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan riyāḍah (pelatihan spiritual), seorang salik (penempuh jalan spiritual) secara sistematis mengikis sifat-sifat tercela (al-akhlāq al-madhmūma) yang mengotori qalb, seperti dengki, sombong, dan cinta dunia[2703]. Proses ini dipandu oleh cahaya wahyu, karena Al-Ghazali menegaskan bahwa upaya manusiawi semata tidaklah cukup tanpa bantuan ilahi (tawfīq)[2704]. Penyucian ini bertujuan untuk mengosongkan qalb dari segala sesuatu selain Allah (tafrīgh), sehingga ia dapat diisi dengan pengetahuan tentang-Nya (ta'alluh) dan dihiasi dengan sifat-sifat terpuji (al-akhlāq al-maḥmūda) seperti ikhlas, tawakal, dan mahabbah (cinta)[2705].

Puncak dari kesehatan ruhani adalah keadaan di mana qalb menjadi cermin yang jernih (mir'āt ṣāfiya), memantulkan cahaya Ilahi dan memungkinkan pemiliknya untuk 'melihat' dengan mata hati (baṣīra)[2706]. Dalam kondisi ini, pengetahuan tidak lagi diperoleh melalui penalaran deduktif (istidlāl) semata, melainkan melalui penyinaran langsung (ilqā' fī al-qalb) dan pembukaan spiritual (kasyf)[2707]. Qalb yang sehat inilah yang menjadi pusat komunikasi

transendental dengan Allah, tempat turunnya rahmat, ilham, dan ketenangan (sakīna)[2708]. Menurut kerangka Al-Ghazali, kesehatan ruhani bukanlah keadaan statis, melainkan sebuah dinamika menjadi sebuah perjalanan kontinu menuju penyempurnaan hati yang berujung pada ma'rifatullah (mengenal Allah) dan mencapai kebahagiaan sejati (sa'āda) di dunia dan akhirat[2709].

Hubungan antara Iman dan Kesehatan Jiwa

Iman, sebagai fondasi epistemologis dan ontologis dalam konstruksi kejiwaan Muslim, beroperasi jauh melampaui sekadar keyakinan dogmatis; ia merupakan prinsip integratif yang memadukan dimensi transenden dengan pengalaman psikologis manusia yang imanen. Dalam kerangka Islam, kesehatan jiwa (al-ṣiḥḥah al-nafsiyyah) tidak dimaknai semata sebagai absennya patologi, melainkan sebagai keadaan positif yang ditandai oleh ketenangan (ṭumū'nīnah), keseimbangan (i'tidāl), dan kedekatan dengan sang Pencipta[2710]. Konsep ini menemukan artikulasinya yang paling mendalam dalam karya Hujjatul Islam Abu Hamid Al-Ghazali, yang memetakan secara detail bagaimana jiwa (al-nafs) hanya dapat mencapai kondisi sehat dan seimbang melalui disiplin ruhani (riyāḍah al-nafs) yang berpusat pada keimanan yang hidup dan dinamis[2711]. Bagi Al-Ghazali, penyakit jiwa seperti cemas, sedih, dan marah berlebihan bersumber dari kelalaian hati (ghaflah) terhadap Allah, sementara penyembuhannya terletak pada pengingatan yang konstan (dhikr) dan penyerahan diri (taslīm) yang total kepada kehendak Ilahi[2712].

Mekanisme psikologis melalui mana iman mempengaruhi kesehatan jiwa bersifat multifaset. Pada tingkat kognitif, keimanan yang kokoh menyediakan kerangka makna (framework of meaning) yang koheren untuk menafsirkan peristiwa kehidupan, termasuk penderitaan dan adversity. Keyakinan bahwa segala sesuatu berasal dari Allah dan mengandung hikmah tersembunyi berfungsi sebagai penangkal psikologis yang ampuh melawan perasaan helplessness, despair, dan existential anxiety[2713]. Keyakinan ini mentransformasi persepsi terhadap krisis dari suatu ancaman yang tak bermakna menjadi ujian (ibtilā') yang potensial untuk pertumbuhan spiritual dan pemurnian jiwa[2714]. Al-Qur'an secara gamblang menyatakan, "Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan" (Q.S. Al-Insyirah: 6), sebuah doktrin yang, ketika diinternalisasi secara mendalam, membentuk resilience psikologis yang tangguh[2715].

Pada tingkat afektif, praktik-praktik keimanan seperti shalat dan doa menciptakan keadaan meditatif yang mendalam, yang ditandai oleh regulasi emosi dan reduksi stres. Neurosains kontemporer mulai mengkonfirmasi efek neuropsikologis dari ibadah; studi neuroimaging fungsional menunjukkan bahwa kegiatan seperti shalat yang khusyuk dan dhikr berkorelasi dengan aktivasi di daerah prefrontal cortex dan reduksi aktivitas di amigdala, yang mengindikasikan peningkatan regulasi emosi dan penurunan respons kecemasan[2716]. Temuan ini memberikan basis empiris bagi pernyataan Al-Qur'an bahwa, "Sesungguhnya dengan mengingat Allah (dzikir) hati menjadi tenteram" (Q.S. Ar-Ra'd: 28)[2717]. Ketenangan ini bukanlah keadaan pasif, melainkan suatu kekuatan

aktif yang memampukan individu untuk menghadapi tantangan hidup dengan ketabahan (ṣabr) dan kejelasan pikiran[2718].

Iman membangun kesehatan jiwa melalui pembentukan komunitas yang solidaristik (ummah). Ikatan sosial berdasarkan persaudaraan seiman (ukhuwwah Islāmiyyah) menyediakan dukungan sosial (social support) yang merupakan buffer kritikal terhadap gangguan mental seperti depresi dan kecemasan[2719]. Partisipasi dalam kegiatan komunitas keagamaan memperkuat identitas positif, memberikan rasa memiliki, dan mengurangi perasaan isolasi eksistensial[2720]. Kesehatan jiwa dalam Islam bersifat holistik; ia adalah produk sinergis dari hubungan yang sehat dengan Tuhan (ḥablun min Allāh), diri sendiri, dan masyarakat (ḥablun min al-nās)[2721].

Hubungan antara iman dan kesehatan jiwa dalam Islam bersifat simbiotik dan substantif. Iman bukanlah pelarian dari realitas, melainkan sebuah lensa yang memungkinkan untuk memaknai realitas secara lebih dalam dan utuh. Ia memberikan peta kognitif, ketenangan afektif, dan jaringan sosial yang bersama-sama membentuk ekosistem yang kondusif bagi flourishing-nya jiwa manusia. Pemikiran Al-Ghazali, yang dilengkapi oleh temuan psikologi dan neurosains modern, menegaskan bahwa pencarian kesehatan jiwa yang sejati dan abadi pada akhirnya harus melalui pengakuan dan pengabadian terhadap Yang Maha Mutlak[2722].

Etika dan Spiritualitas sebagai Dasar Keseimbangan Jiwa

Dalam diskursus filsafat dan psikologi kontemporer, konsep kesejahteraan psikologis (psychological well-being) kerap terfragmentasi, memisahkan dimensi etika perilaku dari pengalaman spiritual yang transenden. Perspektif Islam menawarkan sebuah paradigma holistik dan integratif, di mana etika (akhlāq) dan spiritualitas (rūhāniyyah) bukanlah dua domain yang terpisah, melainkan dua kutub yang saling menguatkan dalam membangun kesimbangan jiwa (i'tidāl al-nafs) yang sejati. Keseimbangan ini bukan sekadar keadaan emosional yang stabil, tetapi merupakan manifestasi dari jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah), yang telah mencapai harmoni dengan kehendak Penciptanya dan lingkungan sosialnya[2723]. Fondasi dari paradigma ini berakar pada pemahaman bahwa sumber etika adalah wahyu ilahi, yang tidak hanya mengatur tindakan lahiriah tetapi juga memurnikan motivasi dan niat batiniah, sehingga setiap aktivitas etis secara inheren adalah juga sebuah tindakan spiritual[2724].

Imam Abū Hāmid al-Ghazālī (1058-1111 M), dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, memberikan kerangka kerja yang sangat mendalam tentang simbiosis mutualistik antara etika dan spiritualitas. Bagi al-Ghazālī, tujuan akhir manusia adalah kebahagiaan sejati (al-sa'ādah) di akhirat, yang hanya dapat dicapai melalui penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dari akhlak yang tercela (al-akhlāq al-madhmūmah) dan menghiasinya dengan akhlak yang terpuji (al-akhlāq al-mahmūdah)[2725]. Proses ini adalah inti dari spiritualitas Islam. Sebagai contoh, virtue sabar (al-ṣabr) tidak hanya

dimaknai sebagai ketabahan pasif menghadapi musibah, tetapi sebagai sebuah kondisi spiritual aktif yang lahir dari pengenalan (ma'rifah) bahwa segala ketentuan berasal dari Allah SWT, disertai keyakinan (yaqīn) akan hikmah di baliknya. Pengamalan sabar yang demikian membersihkan jiwa dari kegelisahan, kemarahan, dan keputusasaan, sehingga menghasilkan keseimbangan emosional yang mendalam[2726]. Demikian halnya dengan syukur (al-shukr), yang memfokuskan kesadaran individu pada anugerah yang ada, sehingga melawan kecemasan akan masa depan dan menumbuhkan ketenangan hati (qalbun salīm).

Al-Ghazālī menekankan bahwa pengamalan etika Islam bersifat teosentris sekaligus antisosial. Setiap akhlak mulia memiliki dua dimensi yang tak terpisahkan: vertikal (ḥaqq Allāh) dan horizontal (ḥaqq al-'ibād). Kejujuran (al-ṣidq), misalnya, bukan hanya membangun kepercayaan dalam masyarakat (dimensi horizontal) tetapi juga merupakan bentuk pengejawantahan dari sifat Allah Al-Ḥaqq dan sebuah bentuk ketaatan kepada-Nya (dimensi vertikal)[2727]. Integrasi ini menjadikan setiap interaksi sosial sebagai medan ibadah dan medium untuk mendekatkan diri kepada Sang Khaliq. Spiritualitas tidak lagi terkurung dalam ruang privat dan ritual semata, tetapi merasuki seluruh spektrum kehidupan sosial. Individu yang menjalani ini tidak mengalami dikotomi antara kehidupan spiritual dan duniawi; keduanya menyatu dalam sebuah jalan hidup yang koheren dan bermakna[2728].

Dari sudut pandang neuropsikologi dan medis modern, temuan mutakhir mulai mengonfirmasi kearifan tradisional ini. Penelitian

dalam bidang Positive Psychology menunjukkan bahwa praktik-praktik yang selaras dengan nilai-nilai spiritual dan etika Islam seperti rasa syukur, pemaafan, dan altruisme terkait secara signifikan dengan penurunan tingkat kortisol (hormon stres), peningkatan fungsi imunologis, dan peningkatan aktivitas di daerah prefrontal cortex otak yang bertanggung jawab atas regulasi emosi dan perasaan bahagia[2729]. Ini memberikan sebuah basis empiris yang kuat bahwa pengamalan akhlak yang mulia tidak hanya membawa pahala di akhirat tetapi juga memberikan dampak neurobiologis yang langsung terhadap kestabilan dan keseimbangan jiwa manusia di dunia[2730].

Dalam kosmologi Islam, etika dan spiritualitas adalah dua sisi dari mata uang yang sama yang membentuk dasar bagi keseimbangan jiwa. Pendekatan ini mengajarkan bahwa jalan menuju kesehatan mental yang paripurna tidak bisa hanya melalui terapi psikologis sekuler atau ritual spiritual yang terisolasi, tetapi harus melalui perbaikan akhlak yang komprehensif dan berkesinambungan. Keseimbangan jiwa adalah buah dari sebuah kehidupan yang dijalani dengan kesadaran ilahiyah yang teraplikasi dalam setiap detik interaksi manusia dengan Tuhannya, dengan sesama, dan dengan dirinya sendiri[2731].

Gangguan Spiritual Manusia

Dalam kerangka epistemologi Islam, gangguan spiritual tidak sekadar merujuk pada kondisi psikologis atau patologis yang mengganggu keseimbangan emosional, melainkan merupakan

manifestasi dari krisis ontologis yang meresap dalam relung batin manusia (nafs), mengganggu harmoni antara dimensi transenden (rububiyyah), eksistensial (insaniyyah), dan kosmis (makhlūqiyyah)[2732]. Fenomena ini, sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an dan dikonseptualisasikan melalui pemikiran para sufi klasik dan muta'akhirin, mencerminkan ketidakselarasan antara fungsi qalb (hati yang spiritual) dan tuntutan tauhid sebagai pusat eksistensi manusia[2733]. Ketika qalb terinfeksi oleh penyakit seperti kibr (kesombongan), hasad (dengki), hubb al-dunya (cinta berlebihan pada dunia), atau syak (keraguan terhadap kebenaran), maka terjadilah disfungsi spiritual yang menyerang integritas keberagamaan seseorang[2734]. Fenomena ini tidak dapat dipahami secara reduksionis melalui pendekatan psikologi modern semata, melainkan memerlukan hermeneutika teologis yang mendalam atas teks-teks wahyu dan warisan intelektual Islam[2735].

Secara konseptual, al-Ghazālī dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn menegaskan bahwa gangguan spiritual bukan hanya soal ketidakhadiran ibadah, tetapi terletak pada kehadiran "penyakit qalb" yang menghalangi cahaya ilāhī menembus relung batin[2736]. Dalam pandangan beliau, qalb yang sakit tidak mampu merefleksikan kebenaran, bahkan tindakan lahir yang tampak saleh pun dapat kehilangan maknanya jika berasal dari niat yang rusak atau hati yang gelap[2737]. Konsekuensinya, manusia mengalami alienasi spiritual ia merasa jauh dari Allah meskipun tetap menjalankan ritual keagamaan. Fenomena ini sejalan dengan konsep spiritual dryness dalam misteri Kristiani, namun dalam Islam,

solusinya tidak hanya terletak pada kontemplasi atau sakramen, tetapi pada proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) yang sistematis melalui mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), muhasabah (evaluasi diri), dan muqārabah (pendekatan diri kepada Allah)[2738].

Dalam konteks kontemporer, gangguan spiritual diperparah oleh kondisi sosiokultural modern: hedonisme, individualisme, dan kapitalisme spiritual (spiritual capitalism) yang mengkomodifikasi pengalaman religius[2739]. Masyarakat postmodern sering kali mencari "kebahagiaan transenden" melalui meditasi instan, terapi spiritual komersial, atau pencarian identitas melalui agama tanpa komitmen normatif suatu gejala yang disebut oleh Seyyed Hossein Nasr sebagai "ruh yang terasing dalam tubuh teknokratik"[2740]. Di sini, manusia mengalami dislokasi dari hakikatnya sebagai khalīfah di muka bumi, digantikan oleh identitas fragmentaris yang terpencar antara keinginan, konsumsi, dan pencitraan spiritual[2741]. Al-Qur'an menyindir kondisi semacam ini melalui ungkapan "qulūbuhum fī ghayyatin yalūḥu" (hati mereka dalam kesesatan yang nyata), yang menunjukkan ketidaksadaran batin terhadap kehampaan spiritual yang sedang mereka alami[2742].

Teori gangguan spiritual dalam Islam juga dipahami melalui kategori waswās, yaitu bisikan setan yang mengganggu ketenangan jiwa dan merusak kejernihan niat. Seperti ditegaskan oleh Ibn 'Arabī dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam, waswās bukan sekadar entitas eksternal, melainkan manifestasi dari aspek negatif dalam struktur psiko-spiritual manusia yang luput dari pemurnian hati[2743]. Dalam pandangan kesatuan wujud (waḥdat al-wujūd), setan (Iblīs) tidak

hanya makhluk luar, tetapi juga simbol dari penolakan terhadap kehambaan (‘ubūdiyyah) yang melekat dalam diri manusia[2744]. Mengatasi gangguan spiritual bukan hanya dengan ruqyah atau amalan dzikir saja (meskipun itu penting), tetapi melalui pendidikan ruhani yang transformatif yang membentuk kesadaran metafisik bahwa semua kehidupan adalah ibadah dalam bentuk yang luas (‘ibādah muthlaqah)[2745].

Dari sudut pandang neurosains dan psikologi agama kontemporer, gangguan spiritual dapat dikorelasikan dengan kondisi seperti moral injury, existential anxiety, atau religious struggle konsep yang dikembangkan oleh Pargament dan Exline dalam penelitian mereka tentang spiritual struggle sebagai respons terhadap trauma atau krisis iman[2746]. Temuan empiris menunjukkan bahwa individu yang mengalami konflik dengan Tuhan atau keraguan eksistensial cenderung mengalami peningkatan stres psikologis, depresi, dan isolasi sosial[2747]. Dalam kerangka Islam, konflik semacam ini justru bisa menjadi pintu masuk menuju pencerahan jika dikelola melalui pendekatan tashawwuf dan bimbingan syar’i. Al-Qur'an sendiri tidak menolak keraguan, tetapi mengarahkannya menuju proses pencarian kebenaran: “Maka tanyakanlah kepada orang-orang yang berilmu jika kamu tidak mengetahui”. Keraguan bukan akhir iman, melainkan tahap dalam perjalanan ruhani yang disebut maqām al-shidq (tempat kejujuran).

Solusi terhadap gangguan spiritual, harus bersifat holistik: integratif antara aspek aqidah, syariah, dan ma’rifah. Tidak hanya mengandalkan terapi kognitif atau ritual magis, tetapi memerlukan

pendidikan spiritual yang mendalam, berbasis pada model tarbiyyah rūḥiyyah yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti al-Fārābī, al-Ghazālī, dan Muhammad Iqbal Iqbal, dalam The Reconstruction of Religious Thought in Islam, menekankan perlunya "revolusi hati" untuk menyelaraskan kembali ego manusia dengan realitas ilāhī, melalui proses pembangunan khudi (ego spiritual) yang kuat namun tunduk kepada Allah Inilah yang membedakan pendekatan Islam dari terapi spiritual sekuler: penyembuhan spiritual dalam Islam bertumpu pada restorasi hubungan vertikal (ʻubūdiyyah) yang kemudian mentransformasi relasi horizontal (muʻāmalah)

Gangguan spiritual mestinya tidak dipahami sebagai kegagalan individu semata, tetapi sebagai gejala dari krisis peradaban yang kehilangan pusat spiritualnya. Memulihkan kesehatan ruhani berarti kembali kepada fitrah manusia sebagai makhluk yang diciptakan dalam "sebaik-baik bentuk" (Aḥsan al-Taqwīm), yang oleh karena itu memiliki kapasitas alamiah untuk menyembah dan mengenal Tuhannya. Proses ini memerlukan kembali kepada sumber primer: al-Qur'an sebagai petunjuk (hudan), Sunnah Nabi sebagai praktik konkret, dan warisan intelektual Islam sebagai panduan tafsir. Hanya dengan itulah manusia dapat melampaui ekses modernitas dan menyembuhkan luka spiritual yang menggerogoti jiwanya di era disorientasi global ini.

Makna Gangguan Spiritual dalam Perspektif Islam

Gangguan spiritual (al-idtirāb al-rūḥī), dalam konstruksi epistemologi Islam, merupakan suatu kondisi disfungsi metafisik

yang bersifat multifaset. Ia lebih dari sekadar ketidakseimbangan psikologis sementara; ia adalah suatu keadaan distonia dalam hubungan vertikal (hablun min Allāh) antara seorang hamba (‘abd) dengan Penciptanya, yang selanjutnya beresonansi secara negatif pada hubungan horizontalnya (hablun min al-nās) dan stabilitas kejiwaannya secara keseluruhan.[2748] Gangguan ini bermula dari kondisi hati (qalb), yang dalam kosmologi Islam berfungsi sebagai organ persepsi spiritual dan pusat integrasi diri. Al-Qur'an secara eksplisit menyoroti berbagai penyakit hati, seperti kekerasan (qaswah), kelalaian (ghaflah), dan keraguan (shakk), yang merupakan manifestasi primer dari gangguan spiritual.[2749] Esensi dari gangguan ini adalah terputusnya atau melemahnya kesadaran akan kehadiran ilahi (ma‘iyyat Allāh) dalam kehidupan sehari-hari, yang mengakibatkan vacuum eksistensial yang kemudian diisi oleh kecemasan, kegelisahan, dan ketidaktenangan batin.[2750]

Secara ontologis, kerangka gangguan spiritual dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari konsep fiṭrah disposisi primordial manusia yang cenderung kepada tauhid dan kebaikan. Gangguan spiritual terjadi ketika terdapat penyimpangan atau penutupan (ghita’) terhadap fiṭrah ini.[2751] Penyimpangan ini dapat bersumber dari faktor endogen dan eksogen. Faktor endogen terutama adalah kelemahan内在 (dalaman) manusia itu sendiri, seperti ketaatan pada hawa nafsu (ittibā‘ al-hawā) yang membutakan hati dari kebenaran, atau kelalaian (ghaflah) yang berkepanjangan dari zikir kepada Allah.[2752] Sementara itu, faktor eksogen dapat berupa godaan setan (waswās al-khannās) yang berupaya menyesatkan

manusia, atau pengaruh negatif dari kehidupan materialistik-duniawi yang berlebihan (al-takāthur), yang mengalihkan orientasi hidup dari tujuan ukhrawi kepada tujuan duniawi semata.[2753] Interaksi kompleks antara kedua faktor inilah yang menciptakan kondisi qalbun marīḍ (hati yang sakit), sebuah istilah Al-Qur'an yang menggambarkan hati yang tidak lagi memiliki imunitas spiritual untuk membedakan antara hak dan batil secara jelas.[2754]

Manifestasi dari gangguan spiritual ini bersifat holistik, memengaruhi seluruh dimensi manusia. Pada level kognitif, ia terwujud dalam bentuk keraguan terhadap keyakinan dasar agama (al-shukūk wa al-wasāwis), kekaburan intelektual, dan ketidakmampuan untuk memperoleh pengetahuan yang bermakna (‘ilm nāfi‘).[2755] Pada level afektif, individu mengalami kegelisahan kronis (al-qalaq), kesedihan mendalam (al-ḥuzn), serta ketiadaan ketenangan dan kedamaian batin (al-sakīnah).[2756] Pada level behavioral, gangguan ini memanifestasikan diri dalam bentuk kemalasan beribadah (al-kasal ‘an al-ṭā‘ah), konsistensi dalam melakukan maksiat, dan gangguan dalam interaksi sosial seperti permusuhan dan ketidakjujuran.[2757] Gangguan spiritual bukanlah fenomena yang terisolasi pada ranah privat keimanan semata, melainkan sebuah disorientasi eksistensial yang dampaknya merambah seluruh aspek kehidupan individu.

Diagnosis dan resolusi terhadap gangguan spiritual dalam Islam bersifat unik karena pendekatannya yang teosentris. Berbeda dengan model psikologis sekuler yang seringkali berpusat pada manusia (anthropocentric), pendekatan Islam menempatkan

kembalinya koneksi dengan Yang Ilahi sebagai solusi fundamental.[2758] Proses penyembuhannya, atau al-tibb al-rūḥī, melibatkan serangkaian praktik intentional yang bertujuan untuk memurnikan hati (tazkiyat al-nafs) dan memperkuat ikatan dengan Allah.[2759] Intervensi utama meliputi: pertobatan sungguh-sungguh (tawbah naṣūḥa), memperbanyak zikir dan doa untuk mendekatkan diri kepada Allah, membaca dan merenungkan Al-Qur'an sebagai syifa' (penyembuh), serta menjalani kehidupan dengan sikap sabar (al-ṣabr) dan bersyukur (al-shukr).[2760] Dalam konteks yang lebih kompleks yang melibatkan dugaan pengaruh eksternal seperti 'ain (pandangan hasad) atau sihir, intervensi syar'i seperti ruqyah juga menjadi bagian dari protokol penanganan, yang kesemuanya dilakukan dengan bersandar pada kekuasaan dan izin Allah semata.[2761]

Gangguan spiritual dalam perspektif Islam adalah sebuah disfungsi kardinal yang berpusat pada hati. Ia merupakan konsekuensi dari terhijabnya fiṭrah manusia akibat faktor internal dan eksternal, yang mengakibatkan disorientasi metafisik dan penderitaan psiko-spiritual. Pemahamannya yang komprehensif mensyaratkan apresiasi terhadap konsep manusia sebagai entitas holistic yang integritasnya bergantung pada keseimbangan dan kekuatan hubungannya dengan Tuhan. Terapinya pun bersifat integral, menargetkan pemulihan hubungan vertikal tersebut sebagai kunci utama menuju kesembuhan dan kedamaian yang hakiki.[2762]

Perbedaan Gangguan Spiritual dan Gangguan Psikologis

Dalam arus modernitas yang semakin menekankan rasionalitas dan empirisme, pertanyaan-pertanyaan tentang jiwa (nafs), hati (qalb), dan ruh (spiritus) kerap terpinggirkan dari diskursus ilmu pengetahuan. Dalam kerangka pemahaman manusia secara holistik yang meliputi aspek biopsikososial dan spiritual diperlukan rekonstruksi epistemologis yang mampu menempatkan gangguan spiritual sebagai entitas yang tidak hanya esoteris, tetapi juga dapat diidentifikasi, dikaji, dan ditanggulangi secara sistematis. Gangguan spiritual, dalam terminologi keilmuan Islam klasik, sering dikaitkan dengan maraḍ al-qalb (penyakit hati), da'f al-īmān (lemahnya iman), atau firaq bi-al-Raḥmān (perasaan terpisah dari Yang Maha Pengasih)[2763]. Di sisi lain, gangguan psikologis, seperti yang didefinisikan dalam Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5), mencakup spektrum klinis seperti depresi mayor, gangguan kecemasan umum, dan gangguan stres pascatrauma (PTSD), yang didiagnosis melalui kriteria perilaku, kognitif, dan afektif yang empiris dan terukur[2764]. Meskipun keduanya beroperasi pada domain yang tampaknya terpisah yang satu bersifat metafisis dan yang lainnya empirik interaksinya bersifat dinamis dan saling memengaruhi.

Secara konseptual, gangguan spiritual tidak diukur melalui instrumen klinis standar, melainkan melalui indikator-subjektif kehidupan batin: hilangnya kedamaian batin (sakīnah), ketidakmampuan dalam beribadah secara khusyu', perasaan terasing dari Tuhan, atau ketidakbermaknaan hidup fenomena yang

dalam literatur Barat dikategorikan sebagai existential vacuum oleh Viktor Frankl[2765]. Dalam konteks Islam, ini sejalan dengan konsep zulm al-nafs (menzalimi diri sendiri), sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-A'raf[7:23] "...wa ẓalimnā anfusana..." kami telah menzalimi diri kami sendiri yang menunjukkan kesadaran akan pelanggaran terhadap integritas spiritual[2766]. Kondisi ini tidak serta-merta mengindikasikan gangguan mental, tetapi bisa menjadi predisposisi terhadap gangguan psikologis jika tidak ditangani secara spiritual[2767]. Sebaliknya, gangguan psikologis, terutama pada klien dengan latar belakang religius kuat, dapat memicu krisis spiritual, seperti keraguan eksistensial terhadap keadilan Tuhan atau perasaan ditinggalkan oleh-Nya, sebagaimana ditemukan dalam penelitian oleh Pargament dan Koenig tentang religious struggle[2768].

Perbedaan mendasar terletak pada etiologi dan fenomenologi masing-masing gangguan. Gangguan psikologis secara umum berakar pada gangguan neurokimia, stres kronis, trauma, atau faktor genetik, dengan manifestasi yang dapat diamati dan direplikasi secara ilmiah[2769]. Sementara itu, gangguan spiritual berakar pada ketidakharmonisan relasi antara manusia dengan Tuhan, dirinya sendiri, dan alam semesta, serta dipengaruhi oleh amal perbuatan, niat, dan pengabaian terhadap dimensi ruhiyah[2770]. Dalam hadis sahih, Nabi Muhammad bersabda: "Sesungguhnya dalam jasad itu ada segumpal daging, jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad; jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati." (HR. Bukhari dan Muslim)[2771]. Perumpamaan ini menegaskan peran sentral qalb sebagai pusat moral, spiritual, dan

bahkan psikologis, menunjukkan bahwa kesehatan spiritual tidak dapat dipisahkan dari kesejahteraan psikis.

Reduksionisme yang memisahkan keduanya baik dengan menganggap semua gangguan sebagai "hanya psikologis" atau "hanya spiritual" berpotensi merugikan intervensi terapeutik. Pendekatan integratif, sebagaimana dikembangkan dalam psychospiritual therapy, menawarkan model yang lebih seimbang. Pendekatan ini menggabungkan terapi kognitif-perilaku (CBT) dengan praktik religius seperti dzikir, shalat, tafakkur, dan tilawah Al-Qur'an, yang terbukti secara empiris mampu menurunkan gejala depresi dan kecemasan[2772]. Studi oleh Koenig et al. (2012) menunjukkan bahwa pasien dengan penyakit kronis yang menjalankan aktivitas spiritual secara konsisten melaporkan tingkat kecemasan yang lebih rendah dan kualitas hidup yang lebih tinggi dibandingkan kelompok tanpa keterlibatan spiritual[2773]. Ini mendukung hipotesis bahwa spiritualitas berfungsi sebagai coping mechanism yang adaptif.

Dalam epistemologi Islam, integrasi antara ʿilm al-nafs (ilmu jiwa) dan ʿilm al-taṣawwuf (ilmu tasawuf) telah lama ditegaskan oleh para ulama klasik seperti Al-Ghazali, yang dalam Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn memetakan penyakit hati secara sistematis seperti hasad, riya', dan takabbur sebagai gangguan moral-spiritual yang memerlukan terapi rohani berupa mujahadah, muhasabah, dan tazkiyat al-nafs[2774]. Model Al-Ghazali ini, meskipun tidak empiris dalam pengertian Barat, menunjukkan struktur logis dan hierarki penyembuhan yang tidak kalah sofistikasi dibandingkan model klinis kontemporer[2775].

Dalam hal ini, gangguan spiritual bukan sekadar “masalah agama”, tetapi merupakan bentuk disfungsi eksistensial yang memerlukan pendekatan holistik yang menghargai kompleksitas manusia sebagai makhluk berdimensi ruhani dan jasmani.

Di tingkat doktoral, tantangan keilmuan terbesar bukan hanya memahami perbedaan antara gangguan spiritual dan psikologis, tetapi mengembangkan kerangka kerja transdisipliner yang mampu menerjemahkan konsep spiritual ke dalam bahasa yang bisa diterima oleh ilmu pengetahuan modern tanpa kehilangan otoritas ontologisnya[2776]. Misalnya, konsep fitrat (kecenderungan alami manusia terhadap Tuhan) dalam QS. Ar-Rum[30:30] dapat dianalogikan dengan intrinsic religiosity dalam psikologi agama[2777]. Demikian pula, peran dzikrullah (mengingat Allah) dalam menstabilkan jiwa sejalan dengan temuan neurosains bahwa praktik meditatif mengurangi aktivitas amygdala pusat respons ketakutan di otak[2778]. Integrasi semacam ini tidak mengabsolutkan salah satu paradigma, tetapi menciptakan dialog epistemik yang saling melengkapi.

Membedakan gangguan spiritual dan psikologis bukan berarti memisahkan keduanya secara dikotomis. Keduanya adalah dua sisi dari realitas manusia yang saling interseksi. Gangguan spiritual menyangkut arah dan makna; gangguan psikologis menyangkut fungsi dan keseimbangan. Tugas ilmuwan di era pasca-modern bukan hanya mendiagnosis, tetapi juga merawat jiwa dalam seluruh dimensinya dengan kehati-hatian ilmiah dan kerendahan hati spiritual. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn Sina: “Ruh adalah hakikat

yang tidak terbatas oleh ruang, dan penyakitnya tidak sembuh dengan obat jasmani semata."[2779] Dalam kerangka inilah, terapi holistik yang menghormati kompleksitas manusia dapat dikembangkan secara ilmiah, etis, dan teologis.

Gangguan Spiritual sebagai Krisis Eksistensial Manusia

Kekosongan Makna Hidup (Spiritual Emptiness)

Dalam konteks kehidupan kontemporer yang ditandai oleh percepatan perubahan sosial, materialisme ekstrem, dan fragmentasi identitas, gangguan spiritual telah menjadi epidemi tak kasatmata yang menggerogoti substansi eksistensi manusia. Fenomena ini tidak sekadar bermuara pada ketidakpuasan psikologis, melainkan merembes hingga ke lapisan ontologis menghancurkan keutuhan makna, mengaburkan orientasi moral, dan mengganggu relasi transendental antara manusia dengan Tuhan. Secara fenomenologis, gangguan spiritual dapat dipahami sebagai penyakit jiwa yang tidak selalu terdiagnosis secara klinis, tetapi memiliki konsekuensi mendalam terhadap kualitas hidup manusia secara holistik fisik, emosional, mental, dan spiritual[2780]. Dalam kerangka pemikiran Islam, gangguan spiritual ini bukan sekadar patologi modern, melainkan telah lama dibahas dalam khazanah tasawuf dan filsafat ilmu kalam sebagai manifestasi ketidakseimbangan antara nafs, akal, dan ruh. Tiga bentuk gangguan utama kekosongan makna hidup (spiritual emptiness), penyimpangan moral dan krisis iman, serta dominasi nafs dapat dianalisis secara integratif melalui pendekatan psikologi

transpersonal dan tafsir teologis yang mendalam. Kekosongan makna hidup, atau yang disebut spiritual emptiness dalam literatur psikologi, merupakan bentuk gangguan spiritual yang paling menular di abad ke-21. Victor Frankl, seorang neuropsikiater dan filsuf Austria kelahiran 1905, menggambarkan fenomena ini sebagai "existential vacuum" ruang kosong dalam dimensi eksistensial manusia ketika ia kehilangan rasa tujuan dan arah hidup[2781]. Dalam konteks Islam, kondisi ini dapat dikategorikan sebagai qaswah al-qalb (pengerasan hati) atau ghaflah (kelalaian terhadap kehadiran Tuhan), di mana hati tidak lagi mampu menangkap isyarat-isyarat spiritual dari ayat-ayat kauniyah (alam semesta) maupun qauliyah (firman Allah). Al-Qur'an menyatakan: "Karena itu, bukanlah mata-mata mereka yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada" (QS. Al-Hajj: 46). Kondisi ini berbeda dari depresi klinis; ia merupakan ketidakmampuan untuk merasakan keterhubungan dengan sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri, yakni dengan Tuhan, alam, dan tujuan eksistensial. Penelitian empiris oleh Pargament (1997) dalam bidang psikologi agama menunjukkan bahwa individu yang mengalami spiritual emptiness cenderung menunjukkan tingkat kecemasan eksistensial yang tinggi dan penghindaran dari pertanyaan-pertanyaan metafisis, serta lebih rentan terhadap hedonisme dan konsumerisme[2782]. Realitas ini menegaskan bahwa dalam dunia yang hiper-rasional, spiritualitas justru terpinggirkan, sehingga manusia mengalami "kelaparan jiwa" meskipun perutnya kenyang.

Gangguan spiritual kedua, yakni penyimpangan moral dan krisis iman, menandai disintegrasi hubungan vertikal (manusia-Tuhan) dan horizontal (manusia-manusia). Dalam ajaran Islam, iman bukanlah entitas statis, melainkan dinamika ruhiyah yang terus-menerus diuji melalui cobaan, godaan, dan pergolakan batin. Ketika iman mengalami krisis, individu dapat terjerumus ke dalam fisq (kemaksiatan) atau bahkan nifaq (kemunafikan), di mana eksistensi moralnya tidak lagi sinkron dengan keyakinannya. Ali Shariati, pemikir Muslim Iran abad ke-20, menyatakan bahwa krisis iman dalam masyarakat modern sering kali bersumber dari disosiasi antara kehidupan ritual dan kehidupan sosial manusia shalat lima waktu, tetapi menindas rakyat kecil; berpuasa di siang hari, tetapi menimbun kekayaan secara tidak adil[2783]. Fenomena ini selaras dengan kritik Max Weber terhadap "etika Protestan" yang menekankan kerja keras dan akumulasi modal, namun tanpa landasan moral yang mencukupi, sehingga melahirkan apa yang disebutnya sebagai "narrow-shouldered, hard, and only externally moralistic" society[2784]. Dalam perspektif Al-Qur'an, penyimpangan moral dan keraguan iman dianggap sebagai bentuk penyakit hati (amrad al-qalb), yang digambarkan dalam Surah Al-Baqarah: "Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakit itu" (QS. Al-Baqarah: 10). Proses penambahan penyakit ini bersifat kumulatif: kemaksiatan menumpuk, iman melemah, dan hati semakin keras, hingga akhirnya individu kehilangan kepekaan terhadap kebaikan.

Bentuk gangguan spiritual ketiga yang tak kalah krusial adalah dominasi nafs, khususnya nafs al-ammārah bi al-su' (jiwa yang

mendorong kepada kejahatan), seperti disebut dalam Al-Qur'an: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafs yang diberi rahmat oleh Tuhanku" (QS. Yusuf: 53). Dalam pemikiran para sufi seperti Al-Ghazālī (w. 1111 M), nafs memiliki tiga tahapan: ammārah (yang mendorong dosa), lawwāmah (yang menyesali dosa), dan mutmainnah (yang tenang dalam ketaatan). Dominasi nafs al-ammārah terjadi ketika nafsu rendah seperti iri, marah, tamak, dan hawa nafsu menguasai kendali psikis, sehingga individu bertindak secara otonom dari pertimbangan ruhani dan akal sehat[2785]. Hal ini paralel dengan konsep Freud tentang "id", yaitu struktur psikis yang didorong oleh keinginan biologis dan insting primitif[2786]. Berbeda dengan Freud yang cenderung deterministik, Islam menekankan bahwa manusia memiliki irādah (kemauan bebas) dan tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) sebagai jalan menuju penguasaan atas nafs. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, penyatuan kembali diri dengan Tuhan (fana' fi al-Haqq) hanya mungkin terjadi setelah manusia berhasil mengalahkan dominasi nafs melalui mujāhadah (perjuangan spiritual), mujānabah (penghindaran dari godaan), dan muhasabah (intropeksi diri)[2787].

Ketiga bentuk gangguan spiritual ini kekosongan makna, krisis iman, dan dominasi nafs bukanlah entitas terpisah, melainkan saling terkait dalam sebuah lingkaran setan eksistensial. Kekosongan makna melahirkan krisis iman, krisis iman melemahkan kontrol moral, dan hilangnya kontrol moral membuka jalan bagi dominasi nafs. Proses ini menciptakan regresi spiritual yang dapat hanya

dihentikan melalui intervensi holistik yang menggabungkan terapi psikologis, pendidikan moral, dan pendampingan ruhani. Dalam kerangka Al-Qur'an dan Sunnah, solusi terletak pada pemulihan qalb salim (hati yang sehat) melalui dhikrullah (mengingat Allah), salah, dan tadabbur (refleksi terhadap tanda-tanda keagungan Ilahi). Sebagaimana ditegaskan oleh Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya jika hati seorang hamba menjadi rusak, maka seluruh tubuhnya pun ikut rusak. Dan hati itu hanya bisa diperbaiki dengan taqwa"[2788]. Di sinilah relevansi integrasi antara sains dan spiritualitas: psikologi transpersonal, dengan konsep seperti self-transcendence dan spiritual intelligence, dapat menjadi jembatan antara sains modern dan tradisi sufistik Islam yang menekankan pencapaian kesadaran transenden[2789]. Hanya ketika manusia kembali menyadari hakikatnya sebagai khalifah fi al-ardh bukan sebagai konsumen, bukan sebagai alat produksi, melainkan sebagai hamba yang mencari makna maka gangguan spiritual dapat diatasi secara mendasar.

Penyebab Gangguan Spiritual

Gangguan spiritual, atau dalam istilah psikologi agama sering disebut sebagai spiritual distress, bukanlah suatu fenomena yang muncul dari ruang hampa. Ia merupakan produk dari sebuah disorientasi eksistensial yang bersumber dari keretakan dalam hubungan transendental individu dengan Yang Mutlak (The Absolute)[2790]. Analisis terhadap akar permasalahan ini mengungkapkan tiga pilar penyebab yang saling berkaitan: alienasi

dari nilai-nilai religius, dikotomi antara jasmani dan ruhani, serta lingkungan sosial yang patologis secara spiritual.

Erosi spiritualitas yang paling fundamental bermula dari terputusnya individu dari sumber nilai-nilai religius yang menjadi fondasi identitas dan makna hidupnya. Dalam perspektif Islam, manusia diciptakan dengan fitrah, sebuah disposisi primordial yang cenderung kepada tauhid dan pengakuan terhadap keesaan Allah SWT[2791]. Nilai-nilai religius berfungsi sebagai panduan ontologis yang tidak hanya mengatur perilaku lahiriah tetapi, yang lebih penting, memelihara dan menyuburkan kondisi batiniah (qalb). Ketika panduan ini diabaikan melalui pengabaian kewajiban ibadah, pelanggaran terhadap norma-norma ilahiah, atau sekularisasi pikiran yang meminggirkan Tuhan dari ranah publik dan privat maka terjadilah suatu kekosongan eksistensial (existential vacuum)[2792]. Jiwa yang secara inheren merindukan hubungan dengan Sang Pencipta (QS Ar-Ra'd: 28) akan mengalami keterasingan (alienation) dan kegelisahan metafisik (angst). Keterasingan ini bukan hanya dari Tuhan, tetapi juga dari diri sendiri dan komunitas yang beriman, sehingga kesehatan spiritual, yang didefinisikan sebagai keadaan kesejahteraan yang dinamis yang melibatkan keyakinan, harapan, dan hubungan dengan Tuhan, diri, dan orang lain, menjadi merosot[2793]. Dengan kata lain, mengabaikan peran sebagai ‘abd (hamba) secara otomatis mengikis makna hidup yang bersumber dari tujuan penciptaan itu sendiri, yaitu untuk beribadah kepada Allah SWT (QS Az-Zariyat: 56). Penyebab kedua bersifat antroposentris, yakni kegagalan dalam memelihara kesimbangan

dialektis antara dimensi materi (jasmani) dan immateri (ruhani) dari diri manusia. Manusia adalah entitas holistic yang terdiri dari jasad (tubuh fisik) dan ruh (jiwa/spirit), dan kesejahteraan sejati hanya dapat dicapai ketika kedua unsur ini terintegrasi secara harmonis[2794]. Gaya hidup modern yang hiper-materialistik seringkali mempromosikan hedonisme dan konsumerisme, yang secara tidak proporsional memanjakan kebutuhan jasmani sambil mengabaikan kelaparan ruhani. Filsuf seperti Søren Kierkegaard mengkritik kondisi ini sebagai "penyakit hingga mati" (the sickness unto death), sebuah keputusasaan yang timbul dari hidup yang tidak otentik, terasing dari sumber keberadaan sejatinya[2795]. Dalam tradisi tasawuf, fokus berlebihan pada dunia materi (al-dunya) akan mengeraskan hati (qaswat al-qalb), menghalangi cahaya ilahiyah untuk masuk, dan pada akhirnya membawa pada kehampaan jiwa (spiritual void)[2796]. Hadis Nabi Muhammad SAW secara metaforis menggambarkan dunia sebagai bangkai dan orang yang mengejernya sebagai anjing, sebuah peringatan keras tentang bahaya menjadikan materi sebagai tujuan akhir[2797]. Ketidakseimbangan ini bukan sekadar masalah prioritas, melainkan sebuah patologi spiritual di mana jiwa yang abadi dibelenggu oleh keinginan-keinginan duniawi yang fana.

Manusia sebagai makhluk sosial (al-insanu madaniyyun bi al-thab'i) sangat rentan terhadap pengaruh lingkungan tempatnya berinteraksi[2798]. Lingkungan sosial yang tidak kondusif berperan sebagai katalisator dan, dalam banyak kasus, generator langsung dari gangguan spiritual. Lingkungan ini bermanifestasi dalam

berbagai bentuk: komunitas yang terdegenerasi moral, sistem nilai yang sekular dan anti-religius, atau simply sebuah ruang yang sama sekali tidak memberikan ruang untuk diskursus dan praktik spiritual. Teori Social Learning dari Albert Bandura menegaskan bahwa sebagian besar perilaku manusia dipelajari melalui observasi dan imitasi terhadap model dalam lingkungan sosialnya[2799]. Dalam konteks spiritual, lingkungan yang dipenuhi dengan godaan duniawi, perilaku negatif, dan nihilisme nilai akan membentuk sebuah ekosistem yang secara sistematis menghambat pertumbuhan spiritual dan menjauhkan individu dari kesadaran ketuhanan (God-consciousness atau taqwa). Individu yang terpapar terus-menerus pada lingkungan seperti ini akan mengalami konflik kognitif dan normatif, mengalami tekanan sosial untuk konformis, dan pada akhirnya dapat mengalami disonansi spiritual sebuah keadaan stres yang timbul ketika keyakinan spiritual seseorang ditantang atau dilanggar[2800]. Perjalanan spiritual menuntut tidak hanya kekuatan internal tetapi juga dukungan eksternal dari sebuah komunitas yang saleh (al-jama'ah al-solihah), yang dapat mengingatkan kepada kebaikan (al-haqq) dan kesabaran (QS Al-'Asr: 3).

Analisis Penyakit Jiwa menurut Al-Ghazali

Dalam tafsir spiritual klasik Islam, penyakit jiwa bukanlah sekadar gangguan emosional atau mental dalam arti psikologis modern, melainkan kondisi eksistensial yang menandai kecacatan dalam hubungan antara manusia dengan Tuhannya. Al-Ghazali (1058–1111 M), dalam kerangka filsafat tasawuf dan teologi sufistik,

mengembangkan analisis mendalam mengenai penyakit hati sebagai manifestasi dari distorsi spiritual yang membahayakan kehidupan batin manusia. Bagi beliau, hati dalam perspektif terminologis tasawuf bukan organ fisiologis, melainkan qalb, pusat kesadaran, kehendak, dan penilaian moral yang menjadi penentu keikhlasan dalam ibadah dan integritas dalam akhlak[2801]. Maka, ketika hati terjangkit penyakit seperti riya', hasad, dan takabbur, bukan hanya kualitas hubungan dengan Allah yang terganggu, melainkan struktur kemanusiaan secara keseluruhan ikut terkorosi dari dalam.

Al-Ghazali dalam karyanya yang monumental, Ihya' 'Ulum al-Din, secara sistematis menguraikan penyakit hati sebagai patologi spiritual yang bersifat menular dan merusak. Ia membagi penyakit ini ke dalam tiga kategori besar: penyakit keyakinan (amradh al-'aqidah), penyakit amalan (amradh al-'amal), dan penyakit akhlak (amradh al-akhlaq) di mana riya', hasad, dan takabbur termasuk dalam kategori terakhir[2802]. Riya' pamer dalam beribadah dianggap sebagai racun utama yang menginfiltrasi niat, mengubah tindakan ibadah dari bentuk ketundukan kepada Allah menjadi tontonan bagi manusia. Al-Ghazali memperingatkan bahwa riya' dapat menghapus pahala amal sepenuhnya, meskipun secara lahiriah ibadah itu tampak sempurna, karena nilainya bergantung pada niyyah (niat), yang harus murni untuk Allah semata[2803]. Ia mengutip sabda Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya amal itu tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai niatnya"[2804], sebagai landasan normatif atas urgensi keikhlasan. Dalam konteks filsafat

batin, riya' tidak hanya merujuk pada pamer secara sosial, tetapi juga kecenderungan batin untuk mencari pengakuan, bahkan dari diri sendiri suatu bentuk penyimpangan yang justru lebih halus dan lebih berbahaya[2805].

Di sisi lain, hasad (dengki) dipandang Al-Ghazali sebagai penyakit yang melumpuhkan hati dari sifat cinta dan kerelaan. Menurutnya, hasad bukan sekadar iri hati terhadap kenikmatan yang dimiliki orang lain, tetapi keinginan agar nikmat tersebut dicabut oleh Allah suatu sikap yang secara eksplisit bertentangan dengan keyakinan qana'ah (rasa cukup) dan ridha bi qada'i llah (keridaan terhadap takdir)[2806]. Dalam analisisnya yang mendalam, Al-Ghazali menjelaskan bahwa hasad menimbulkan dua efek merusak: pertama, merusak hubungan antar sesama dengan membangkitkan permusuhan dan kedengkian; kedua, menciptakan jarak antara hamba dengan Sang Pemberi Nikmat, karena pada dasarnya hasad adalah bentuk protes terhadap pembagian karunia Allah, yang oleh Al-Ghazali dianggap sebagai bentuk kekufuran tersembunyi[2807]. Ia mengutip Firman Allah: "Janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain..." (QS. An-Nisa': 32), sebagai teguran ilahi atas sifat destruktif ini[2808].

Sementara itu, takabbur (kesombongan) menduduki posisi puncak dalam klasifikasi penyakit hati, karena merupakan ekspresi penolakan terhadap posisi manusia sebagai hamba yang lemah dan terbatas. Al-Ghazali mengaitkan takabbur secara langsung dengan kejatuhan Iblis, yang enggan bersujud kepada Adam karena merasa

lebih unggul (QS. Al-A'raf: 12). Bagi Al-Ghazali, kesombongan bukan sekadar sikap arogan, melainkan penolakan ontologis terhadap realitas kemanusiaan: bahwa manusia diciptakan dari tanah, lemah, fana, dan amat bergantung pada Allah[2809]. Dalam pandangannya, takabbur membangkitkan tirai antara hati dan hidayah Ilahi, karena ma'rifah (pengenalan kepada Allah) hanya dapat diraih oleh hati yang tunduk dan rendah hati[2810]. Penyakit ini, lanjutnya, menghambat proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), yang merupakan pondasi bagi seluruh perjalanan spiritual.

Dampak penyakit hati terhadap kehidupan manusia, menurut Al-Ghazali, bersifat holistik. Ketika hati dibelenggu oleh sifat-sifat destruktif, terjadi kufr al-bashirah kebutaan batin yang membuat individu gagal mengenali kebenaran, nilai-nilai luhur, dan petunjuk Ilahi, meskipun secara intelektual mungkin ia cerdas dan berilmu[2811]. Hati yang sakit tidak mampu merespons ayat-ayat Al-Qur'an dengan kepekaan, karena terhalang oleh kabut hawa nafsu dan ambisi duniawi[2812]. Akibatnya, individu terperangkap dalam lingkaran hedonisme spiritual: beribadah tanpa kehadiran hati, beramal tanpa keikhlasan, dan berinteraksi tanpa empati. Hal ini menciptakan disosiasi eksistensial: manusia yang secara lahiriah taat, namun secara batin terasing dari Allah suatu kondisi yang Al-Ghazali gambarkan sebagai "hidup dalam kematian"[2813].

Maka dari itu, terapi spiritual dalam tradisi tasawuf, khususnya sebagaimana digagas Al-Ghazali, tidak dapat dipahami sebagai sekadar koreksi perilaku, melainkan sebagai proses rekonstruksi eksistensial. Terapi ini berpusat pada konsep tazkiyat al-nafs, yang

mencakup beberapa tahapan sistematis: muhasabah (introspeksi diri), taubah (pertobatan), muraqabah (pengawasan diri), tawakkul (penyerahan diri), dan dzikrullah (pengingatan terus-menerus kepada Allah). Dalam Kitab Riyadat al-Nafs, Al-Ghazali menegaskan bahwa tanpa muhasabah, penyucian jiwa tidak mungkin terjadi, karena tanpa refleksi kritis, manusia tidak akan menyadari penyakit batin yang sedang menggerogoti hatinya[2814]. Taubah, dalam konstruksinya, bukan hanya permohonan ampun, tetapi transformasi total dari pola pikir, perasaan, dan niat suatu revolusi batin yang mengarah pada al-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), sebagaimana dipuji dalam QS. Al-Fajr: 27-30[2815].

Di sinilah Al-Ghazali menunjukkan keunggulan epistemologinya: integrasi antara akal, wahyu, dan pengalaman batin. Ia tidak menolak peran akal, tetapi menempatkannya sebagai alat bantu dalam perjalanan spiritual, bukan sebagai sumber otoritas utama. Dalam pandangannya, pengalaman ma'rifah (pengenalan langsung kepada Allah) hanya dapat diraih melalui penyucian hati, bukan melalui deduksi rasional belaka. Hal ini memberikan dimensi kontemplatif yang kuat, sekaligus menawarkan model terapi yang masih relevan dalam konteks kesehatan mental kontemporer, di mana pendekatan biomedis sering kali gagal menyentuh aspek spiritual dan moral dari penderitaan manusia.

Analisis Al-Ghazali tentang penyakit jiwa tidak hanya relevan sebagai doktrin teologis, tetapi juga sebagai paradigma holistik dalam memahami krisis modernitas: alienasi, krisis makna, dan depresi spiritual. Dalam dunia yang semakin individualistik dan

materialistik, terapi spiritual berbasis tasawuf dengan penekanannya pada kerendahan hati, keikhlasan, dan keterhubungan dengan Yang Ilahi menawarkan respons yang mendalam terhadap kerusakan batin yang membelenggu jiwa manusia kontemporer.

Kesehatan Ruhani dalam Perspektif Islam

Kesehatan ruhani (al-ṣiḥḥah al-rūḥiyyah) dalam perspektif Islam jauh melampaui sekadar ketiadaan gangguan psikopatologis; ia merupakan sebuah konstruk multidimensi yang mengakar pada konsepsi teosentris tentang manusia sebagai entitas integratif jasmani (al-jism), akal (al-'aql), dan ruh (al-rūḥ)[2816]. Pusat dari konstruk ini adalah pencapaian keadaan ṭuma'nīnah al-qalb (ketenteraman hati), suatu kondisi psiko-spiritual di mana individu merasakan kedamaian mendalam, ketenangan eksistensial, dan keselarasan sempurna dengan kehendak ilahi (al-murād al-ilāhī)[2817]. Keadaan ini tidak statis, melainkan merupakan hasil dari usaha aktif dan dinamis (mujāhadah al-nafs) untuk membersihkan hati (tazkiyat al-nafs) dari segala penyakit batin (amrāḍ al-qulūb) seperti riya', hasad, dan ujub, sekaligus menghiasinya dengan akhlak mulia (taḥlīb al-akhlāq)[2818]. Kesehatan ruhani adalah landasan fundamental yang memungkinkan aktualisasi potensi insani menuju kesempurnaan hidup (al-ḥayāh al-ṭayyibah) di dunia dan akhirat.

Landasan epistemologis kesehatan ruhani dalam Islam didasarkan pada postulat ontologis bahwa manusia diciptakan dengan fitrah yang suci, sebuah disposisi primordial untuk mengenal

dan menyembah Penciptanya[2819]. Al-Qur'an secara tegas menyatakan, "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui," (QS. Ar-Rūm: 30). Ayat ini menegaskan bahwa kesehatan ruhani pada hakikatnya adalah keadaan selaras dengan fitrah tersebut. Setiap penyimpangan dari fitrah ini melalui maksiat, kelalaian (ghaflah), atau syubhat dianggap sebagai patogen spiritual yang menggerogoti kesejahteraan batin[2820]. Seluruh praktik keagamaan Islam, mulai dari shalat hingga zakat, dapat dipandang sebagai protokol terapiutik yang dirancang untuk memelihara dan memulihkan integritas fitrah ini, sehingga jiwa tetap terhubung dengan sumber kesempurnaan dan ketenangan mutlak, yaitu Allah SWT[2821].

Secara operasional, pemeliharaan kesehatan ruhani adalah sebuah disiplin yang berkelanjutan, yang memadukan antara upaya vertikal (ḥaqq Allāh) dan horizontal (ḥaqq al-'ibād). Dari sisi vertikal, ibadah-ibadah mahḍah seperti shalat berfungsi sebagai mekanisme regulasi emosi dan pengingat diri (dhikr) yang konstan, yang mencegah jiwa dari kekacauan dan kecemasan[2822]. Nabi Muhammad SAW bersabda kepada Bilal bin Rabah, "Wahai Bilal, dirikanlah shalat (iqamatlah shalat), rehatkanlah kami dengannya," (Sunan Abī Dāwūd). Hadits ini mengindikasikan fungsi shalat sebagai sanctuary psikologis, sebuah oasis ketenangan di tengah hiruk-pikuk kehidupan duniawi. Sementara dari sisi horizontal, hubungan sosial yang dijiwai oleh nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan

kedermawanan (al-‘adl, al-raḥmah, al-īthār) merupakan penopang kesehatan kolektif yang pada gilirannya memperkuat kesehatan individu[2823]. Seorang yang ruhaninya sehat tidak mungkin dapat mencapai ketenteraman sejati di atas penderitaan orang lain; ia akan terdorong untuk menebar manfaat (raḥmatan lil-‘ālamīn) karena itu adalah ekspresi dari kesehatannya sendiri.

Dalam wacana kontemporer, konsep Islam tentang kesehatan ruhani ini menemukan resonansinya dalam psikologi positif dan pendekatan holistik terhadap kesejahteraan (well-being). Konsep ṭuma’nīnah memiliki korelasi yang kuat dengan konstruk psikologis seperti ‘kesejahteraan subjektif’ (subjective well-being) dan ‘kesejahteraan psikologis’ (psychological well-being) yang menekankan pada penerimaan diri, tujuan hidup, dan pertumbuhan pribadi[2824]. Paradigma Islam memberikan kerangka metafisik dan teleologis yang lebih dalam, di mana kesejahteraan bukanlah tujuan akhir, melainkan konsekuensi dari kehidupan yang bermakna yang diarahkan pada pengabdian kepada Yang Maha Kuasa[2825]. Dengan kata lain, kesehatan ruhani adalah keadaan yang dicapai ketika manusia menjalankan peran kekhalifahannya di muka bumi dengan penuh kesadaran transendental, sehingga setiap aspek kehidupannya baik suka maupun duka dipandang sebagai medan untuk mendekatkan diri kepada-Nya dan menjadi sumber ketenangan, bukan kecemasan[2826]. Inilah puncak dari kesehatan manusia yang paripurna: jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma’innah) yang dipanggil untuk kembali kepada Tuhannya dalam keadaan ridha dan diridhai (QS. Al-Fajr: 27-30).

Konsep Kesehatan Spiritual

Dalam epistemologi Islam, kesehatan bukan sekadar ketiadaan penyakit fisik, melainkan sebuah kondisi holistik yang mencakup keseimbangan antara jasmani, akal, dan ruhani. Kesehatan spiritual dalam terminologi Islam sering disebut sebagai ṣiḥḥah rūḥāniyyah atau ṣalāmah al-qalb merupakan landasan utama bagi kesejahteraan manusia secara menyeluruh. Istilah "hati" (qalb) dalam konteks ini tidak merujuk pada organ fisiologis, melainkan pada pusat metafisik individu yang mengatur persepsi, keputusan moral, dan kedekatan kepada Allah. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, "Bukankah dengan mengingat Allah hati menjadi tenang?" (QS. Ar-Ra'd: 28), menunjukkan bahwa ketenangan batin bukan hasil dari manipulasi psikologis belaka, melainkan dari relasi ontologis yang terus-menerus dengan Sang Pencipta[2827]. Kesehatan ruhani dalam Islam didefinisikan sebagai keadaan dimana hati terbebas dari amrāḍ al-qalb (penyakit hati) seperti hasad (dengki), kibr (angkuh), takabbur (sombong), dan riya' (pamer ibadah), serta dipenuhi dengan maqāṣid al-taqwā ketaqwaan, husn al-dzan (berprasangka baik kepada Allah), dan ihsan (beribadah seakan-akan melihat Allah)[2828]. Kesehatan ini bukan statis, melainkan proses dinamis yang terus-menerus diupayakan melalui mujahadah (perjuangan spiritual), muhasabah (introspeksi diri), dan tadabbur (refleksi terhadap ayat-ayat kauniyah dan qauliyah)[2829].

Relasi antara kesehatan spiritual dan kesejahteraan psikologis telah menjadi fokus utama dalam interseksi ilmu psikologi transpersonal dan teologi Islam kontemporer. Penelitian empiris

dalam bidang positive psychology dan spiritual well-being menunjukkan bahwa individu dengan tingkat spiritualitas yang tinggi terutama yang diwujudkan dalam ibadah reguler, doa, dan keterlibatan komunitas keagamaan cenderung memiliki tingkat stres yang lebih rendah, harga diri yang lebih stabil, dan kemampuan koping yang lebih baik dalam menghadapi trauma hidup[2830]. Hal ini sejalan dengan pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam Madārij al-Sālikīn, yang menyatakan bahwa "hati yang sehat adalah sumber ketenangan dan cahaya, sedangkan hati yang sakit adalah sumber kegelisahan dan kegelapan"[2831]. Dalam kerangka ini, ketaatan kepada Allah bukan hanya dimensi ritual, tetapi proses terapeutik yang memperbarui struktur kognitif-emosional individu. Amaliah ibadah seperti shalat, puasa, dan zakat berfungsi sebagai spiritual hygiene alat pembersih jiwa yang melindungi dari degradasi moral dan patologi psikologis. Shalat, misalnya, yang dilaksanakan lima kali sehari, menciptakan ritme spiritual yang membentuk disiplin emosi dan menstimulasi refleksi etis, sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ghazali sebagai "mi'raj al-mu'minin" (perjalanan ruhani setiap muslim)[2832].

Lebih dari itu, integrasi kesehatan jasmani dan ruhani dalam Islam tidak bersifat dikotomis, melainkan dialektis. Islam menolak dualisme Cartesius yang memisahkan tubuh dan jiwa secara radikal. Sebaliknya, tubuh (jism) dan ruh (spirit) dipahami sebagai entitas yang saling bergantung dan saling memengaruhi. Rasulullah saw. bersabda, "Dua nikmat yang banyak manusia tertipu olehnya: kesehatan dan waktu luang" (HR. Bukhari)[2833], menunjukkan bahwa

kesehatan fisik adalah amanah yang harus dijaga sebagai modal untuk beribadah. Tubuh yang tidak dirawat dengan makanan halal, tidur yang cukup, dan olahraga moderat akan mengganggu fungsi spiritual hati; sebaliknya, jiwa yang rusak akibat dosa dan lalai akan memicu ketidakseimbangan biologis yang dapat menyebabkan gangguan psikosomatik[2834]. Dalam konsep ta'adul al-ghirās (keseimbangan temperamen) menurut kedokteran Islam klasik yang dikembangkan oleh Ibn Sina (Avicenna), kesehatan holistik tercapai ketika empat unsur (tanah, air, udara, api) dan empat temperamen (sanguinis, koleris, melankolis, plegmatis) berada dalam harmoni, didukung oleh nutrisi baik, aktivitas fisik, dan spiritualitas yang teratur[2835]. Seorang muslim yang ideal adalah yang mampu menjalani kehidupan dunia dengan kesadaran ukhrawi menikmati hal-hal duniawi tanpa terperangkap olehnya, dan beribadah tanpa mengabaikan fitrah jasmaninya.

Paradigma ini menawarkan kontribusi signifikan terhadap ilmu kesehatan modern yang cenderung reduksionis. Di tengah krisis kesehatan mental global yang terus meningkat menurut data WHO, lebih dari 970 juta orang menderita gangguan kecemasan dan depresi pendekatan spiritual berbasis agama menjadi kian relevan[2836]. Model kesehatan holistik Islam, yang menempatkan qalb sebagai pusat, menawarkan kerangka kerja yang tidak hanya terapeutik, tetapi juga preventif dan transformatif. Dalam perspektif filsafat tassawuf, seperti yang dielaborasi oleh Al-Hallaj dan Al-Junaid, tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) adalah perjalanan menuju ma'rifah (pengenalan terhadap Allah) yang pada gilirannya

membawa pada fana' fi al-rahman (lenyapnya diri dalam ketaatan mutlak kepada Allah), suatu kondisi yang dapat dipahami dalam psikologi modern sebagai self-transcendence tingkat tertinggi dalam hierarki kesejahteraan manusia menurut Viktor Frankl dan Abraham Maslow[2837]. Kesehatan spiritual dalam Islam bukan sekadar pelengkap, melainkan fondasi dari kehidupan yang bermakna (hayāh ma'niyyah), yang membimbing manusia dari keterasingan eksistensial menuju integrasi diri, masyarakat, dan Tuhan.

Indikator Kesehatan Ruhani

Dalam konteks kesehatan holistik, konsep spiritual well-being atau kesehatan ruhani telah menempati posisi sentral dalam diskursus ilmiah mutakhir, baik dalam bidang ilmu keperawatan, psikologi transpersonal, maupun teologi praktis. Kesehatan ruhani tidak sekadar merujuk pada aktivitas ritual keagamaan, melainkan mencakup dimensi kebermaknaan hidup, relasi transendental dengan Yang Mutlak, serta integritas moral dan emosional yang menjadi penopang ketahanan psikososial individu[2838]. Dalam kerangka Islam, kesehatan ruhani sering disebut sebagai shihhah ruhiyyah bukanlah realitas abstrak atau metafisis yang terlepas dari realitas empiris, melainkan kondisi batin yang dapat diukur melalui indikator kognitif, afektif, dan behavioral. Tiga indikator utama yang menjadi tolok ukur utama dalam penilaian kesehatan spiritual menurut tradisi Islam adalah ketenangan batin (al-sakinah), konsistensi ibadah dan ketaatan, serta kesadaran moral dan empati sosial. Ketiganya tidak saling terpisah, melainkan saling terkait

dalam suatu sistem dinamis yang membentuk keseimbangan nafs (jiwa) sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an: "Sesungguhnya telah beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9–10)[2839].

Ketenangan batin, atau yang dikenal dalam terminologi al-Qur'an sebagai sakinah, merupakan manifestasi paling fundamental dari kesehatan ruhani. Istilah sakinah disebutkan lima kali dalam al-Qur'an, di antaranya dalam konteks penguatan ruhani bagi umat yang beriman di tengah ujian dan keraguan (QS. al-Fath: 4). Secara psikologis, sakinah dapat dipahami sebagai kondisi ketenangan afektif yang stabil, bebas dari gangguan ansietas, depresi, dan ketidakpastian eksistensial. Penelitian neuropsikologi kontemporer menunjukkan bahwa individu dengan kehidupan spiritual yang intens, khususnya mereka yang aktif dalam ibadah dan refleksi ruhani, menunjukkan aktivitas yang lebih teratur pada korteks prefrontal dan amigdala daerah otak yang terkait dengan regulasi emosi dan pengambilan keputusan moral[2840]. Dalam perspektif tafsir klasik, Imam al-Qurtubi menjelaskan bahwa sakinah bukan sekadar ketiadaan gejolak emosional, melainkan daw' min al-nur wa tilin fi al-sadr wa qana'ah bi al-qadar cahaya spiritual, kelenturan jiwa, serta penerimaan terhadap takdir Allah[2841]. Kondisi ini hanya mungkin tercapai ketika individu mengalami integrasi antara keyakinan (iman), pengamalan (amal shalih), dan penerimaan transendental (ridha), yang semuanya menjadi pilar utama pembentukan inner peace dalam paradigma Islam.

Konsistensi dalam ibadah dan ketaatan merupakan dimensi lain yang menunjukkan kedalaman kesehatan ruhani. Ibadah, dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, bukan hanya ritual formal, melainkan tarbiyah nafsiyyah pendidikan jiwa yang terus-menerus melalui disiplin ruhani[2842]. Shalat, sebagai tiang agama, berfungsi sebagai mekanisme spiritual grounding yang mengembalikan keseimbangan jiwa setiap kali terganggu oleh gejolak duniawi. Dalam konteks ilmu kesehatan mental, konsistensi beribadah telah dikaitkan dengan penurunan risiko gangguan psikologis. Sebuah studi lintas budaya yang diterbitkan dalam Journal of Religion and Health menunjukkan bahwa individu yang menjalankan shalat secara konsisten memiliki skor kecemasan yang lebih rendah dan tingkat resilience yang lebih tinggi dibandingkan dengan mereka yang tidak terlibat dalam praktik spiritual teratur[2843]. Zakat dan sedekah selain sebagai instrumen sosial ekonomi berperan sebagai mekanisme moral cleansing dan empathy activation, yang memperkuat hubungan vertikal (habl min Allah) sekaligus horizontal (habl min al-nas). Dalam hal ini, ketaatan bukan hanya mencerminkan kepatuhan hukum, melainkan ekspresi dari kedewasaan spiritual yang ditandai oleh disiplin, penuh sadar, dan kontinuitas.

Kesadaran moral dan empati sosial merupakan cerminan langsung dari kesehatan ruhani yang utuh. Dalam al-Qur'an, Allah berfirman: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah saudara, maka damaikanlah antara saudaramu dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat" (QS. al-Hujurat: 10)[2844].

Ayat ini menegaskan bahwa dimensi sosial dalam spiritualitas Islam tidak bersifat sekunder, melainkan integral. Filosofi ta'awun (kerja sama) dan takaful (saling menanggung) menjadi indikator bahwa spiritualitas yang sehat selalu mengekspresikan dirinya dalam tindakan sosial yang penuh empati. Dari perspektif etika Islam, al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din menekankan bahwa muru'ah karakter moral yang mencakup rasa malu, tanggung jawab, dan kepedulian hanya tumbuh dalam jiwa yang telah mencapai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa)[2845]. Penelitian kontemporer dalam bidang positive psychology mendukung klaim ini dengan menunjukkan bahwa individu dengan tingkat spiritualitas tinggi cenderung lebih prososial, lebih toleran terhadap perbedaan, dan lebih mampu membangun hubungan interpersonal yang sehat[2846]. Empati bukan lagi sekadar atribut psikologis, melainkan spiritual competency yang lahir dari kesadaran akan keesaan Allah (tawhid) dan kesatuan umat manusia sebagai khalifah di muka bumi.

Dalam kerangka interdisipliner, integrasi antara teologi Islam dan ilmu kesehatan kontemporer memperlihatkan bahwa kesehatan ruhani bukan domain eksklusif teolog atau sufi, melainkan subjek yang dapat dipelajari secara ilmiah melalui pendekatan fenomenologis, neurobiologis, dan psikometrik. Model-model seperti Spiritual Well-Being Scale (Ellison, 1983) dan Daily Spiritual Experience Scale (Underwood, 2009) telah mengukuhkan bahwa pengalaman spiritual dapat dioperasionalkan dan diukur secara valid[2847]. Dalam konteks Islam, pengukuran tersebut harus tetap merujuk pada parameter agama, seperti kadar keikhlasan, kualitas

hubungan dengan Allah, dan kontribusi terhadap kebaikan sosial dimensi yang tidak selalu terakomodasi dalam instrumen sekuler. Pembangunan indeks kesehatan ruhani yang kontekstual memerlukan sinergi antara ilmu naqli (dari sumber wahyu) dan ilmu aqli (dari hasil penelitian ilmiah), agar tidak terjatuh dalam reduksionisme spiritual maupun mistifikasi ilmu pengetahuan.

Kesehatan ruhani dalam Islam bukanlah entitas statis yang tercapai sekali seumur hidup, melainkan amal jariyah proses perbaikan berkelanjutan yang terus dikerjakan sepanjang hayat. Ia tumbuh dari benih ibadah yang konsisten, dipelihara oleh ketenangan batin, dan diuji melalui kesadaran moral dan tindakan sosial. Dalam dunia modern yang penuh fragmentasi dan alienasi, kembali kepada fondasi spiritual seperti yang dijelaskan dalam al-Qur'an dan Sunnah bukanlah pelarian, melainkan strategi adaptif yang ilmiah dan eksistensial. Kesehatan ruhani, dalam hal ini, menjadi antidote terhadap krisis makna yang melanda peradaban kontemporer, dan menjadi jalan menuju falah (keberuntungan hakiki) di dunia dan akhirat.

Faktor yang Mempengaruhi Kesehatan Ruhani

Kesehatan ruhani yang dalam literatur kontemporer sering didefinisikan sebagai spiritual well-being bukan sekadar keberadaan iman atau intensitas ritual religius, melainkan kondisi multidimensi yang melibatkan integrasi kognitif, afektif, dan volitif antara individu dengan Yang Mutlak (Allah), diri sendiri, sesama, dan alam semesta secara keseluruhan[2848]. Dalam perspektif Islam, ruh (roh)

merupakan entitas metafisik yang memberikan kehidupan kepada jasad dan menjadi poros dari kesadaran spiritual manusia yang terus-menerus berinteraksi dengan alam gaib dan fana[2849]. Memahami faktor-faktor yang mempengaruhi kesehatan ruhani tidak bisa dilakukan secara reduksionis, tetapi memerlukan pendekatan transdisipliner yang mengintegrasikan teologi Islam, psikologi transpersonal, neurosains spiritual, dan sosiologi agama. Artikel ini menguraikan tiga pilar utama yang secara signifikan menentukan kualitas kesehatan ruhani: (1) lingkungan spiritual dan sosial, (2) praktik ibadah dan dzikir, serta (3) pendidikan spiritual dalam keluarga dan masyarakat dengan memperhatikan aspek teoritis, empiris, dan teologis secara seimbang.

Lingkungan spiritual dan sosial merupakan variabel kontekstual yang membentuk wacana internal jiwa individu. Dalam tradisi sufistik, seperti yang dikemukakan oleh al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din, lingkungan yang sarat dengan asbab taqwa (sarana ketakwaan) dan madinat al-salihin (kota orang-orang saleh) sangat menentukan kemampuan seseorang dalam menjaga konsistensi ruhani, terhindar dari waswas (bisikan setan), dan terhindar dari keadaan qalbun maridh (hati yang sakit)[2850]. Temuan neurobiologis kontemporer menguatkan klaim ini: penelitian oleh Newberg dan Waldman (2010) menunjukkan bahwa individu yang berada dalam komunitas religius aktif menunjukkan peningkatan aktivitas di prefrontal cortex area otak yang terlibat dalam pengaturan emosi, pengambilan keputusan moral, dan kesadaran diri serta penurunan aktivitas di amygdala, pusat respons stres dan ketakutan[2851]. Artinya,

lingkungan yang mendukung spiritualitas bukan hanya membentuk kesadaran teologis, tetapi juga menghasilkan perubahan fisiologis pada otak yang memperkuat ketahanan psiko-spiritual. Dalam konteks interaksi sosial, lingkungan yang penuh dengan muhasabah (evaluasi diri), tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), dan amar ma'ruf nahi munkar menciptakan feedback loop positif yang secara kolektif memperkuat integritas moral dan kestabilan batin anggotanya[2852].

Praktik ibadah dan dzikir, di sisi lain, merupakan medium transformasi ruhani yang bersifat langsung dan personal. Dalam paradigma neuroteologi, ritual seperti shalat, puasa, dan dzikir bukan sekadar tindakan simbolis, tetapi rangkaian protokol biologis yang memicu neural rewiring dan neuroendocrine modulation. Shalat, sebagai bentuk ibadah rutin lima kali sehari, mengandung elemen ritmis berupa gerakan, bacaan, dan fokus perhatian yang secara bersama-sama menghasilkan kondisi kesadaran khusus (altered state of consciousness) yang sebanding dengan meditasi kontemplatif dalam tradisi Timur, tetapi dengan konteks teologis yang berbeda[2853]. Studi EEG terhadap individu yang melakukan shalat menunjukkan dominansi gelombang alfa dan theta indikator relaksasi dalam, kreativitas, dan peningkatan kepekaan spiritual serta penurunan gelombang beta, yang berkaitan dengan cemas dan overthinking[2854]. Lebih dalam lagi, Al-Qur'an secara eksplisit menghubungkan dzikir dengan ketenangan jiwa: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang" (QS. ar-Ra'd: 28). Ayat ini, sebagaimana diinterpretasikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyya dalam Madarij al-Salikin, bukan hanya pernyataan teologis, tetapi

juga diagnosis dinamika psikospiritual manusia: bahwa kekosongan dzikir mengakibatkan kekacauan di qalb (hati), sedangkan kehadiran dzikir menyebabkan sakînah (ketenangan dari sisi Allah)[2855]. Dzikir menjadi mekanisme intervensi spiritual yang efektif dalam menjaga homeostasis psikologis dan ruhani.

Praktik-praktik individual ini tidak akan mencapai potensinya secara maksimal tanpa diperkuat oleh sistem pendidikan spiritual yang berkelanjutan. Pendidikan spiritual dalam keluarga dan masyarakat menjadi fondasi utama pembentukan karakter ruhani (spiritual character). Nabi Muhammad bersabda, “Setiap bayi dilahirkan dalam fitrah; orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi” (HR. al-Bukhari dan Muslim), yang menunjukkan bahwa lingkungan sosial, terutama keluarga, memainkan peran sentral dalam membentuk dan membina kesadaran religius sejak usia dini[2856]. Konsep fitrah dalam hadis ini merupakan dasar epistemologis bagi psikologi perkembangan Islam, yang menyatakan bahwa manusia memiliki kecenderungan alamiah menuju Tuhan (tawhid), tetapi kecenderungan tersebut harus dirawat melalui pendidikan, teladan, dan lingkungan yang mendukung[2857]. Dalam konteks ini, keluarga bukan hanya institusi reproduksi biologis, tetapi juga madrasat al-awwal (sekolah pertama) bagi pembentukan identitas ruhani. Masyarakat yang memfasilitasi pendidikan spiritual melalui pesantren, majelis dzikir, kajian kitab kuning, maupun kegiatan kemanusiaan berbasis nilai menciptakan ekosistem yang inklusif bagi pertumbuhan ruhani kolektif. Sebagaimana dikemukakan oleh Nasr (2002), masyarakat

yang berakar pada tradisi spiritual menjadi benteng terhadap dehumanisasi, alienasi modern, dan krisis makna yang melanda dunia kontemporer[2858].

Integrasi ketiga faktor lingkungan, praktik, dan pendidikan menunjukkan bahwa kesehatan ruhani bukan fenomena statis, tetapi proses dinamis yang dipengaruhi oleh interaksi kompleks antara struktur sosial, kebiasaan individu, dan warisan tradisi. Model ini selaras dengan teori spiritual ecology yang dikembangkan oleh Sahtouris (2000), yang melihat spiritualitas sebagai bagian dari jaringan ekosistem kehidupan manusia yang saling bergantung[2859]. Dalam kerangka ini, kesehatan ruhani menjadi indikator utama kesehatan sosial dan lingkungan, bukan sebaliknya. Di era disrupsi digital, krisis iklim, dan keterasingan sosial, memperkuat kesehatan ruhani melalui penguatan tiga pilar ini bukanlah alternatif, tetapi imperatif eksistensial. Karena bagaimanapun, manusia tidak hanya butuh makanan untuk jasadnya, tetapi juga ruh yang terpelihara melalui lingkungan yang menginspirasi, ritual yang menyembuhkan, dan pendidikan yang membimbing.

Analisis Kesehatan Ruhani menurut Al-Ghazali

Dalam arsitektur pemikiran Islam klasik, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058–1111 M) menempati posisi sentral sebagai salah satu tokoh yang berhasil menyintesis teologi, filsafat, tasawuf, dan etika dalam sebuah kerangka yang holistik. Karyanya yang monumental seperti Ihya Ulum al-Din tidak hanya menjadi rujukan dalam dunia tasawuf, tetapi juga telah menjadi fondasi

epistemologis dalam memahami kesehatan ruhani sebagai realitas multidimensional yang melampaui dimensi ritual semata. Bagi Al-Ghazali, kesehatan ruhani bukanlah konsep abstrak, melainkan realitas praktis yang harus dihayati melalui transformasi qalb (hati), penguatan iman, dan pelaksanaan etika sehari-hari. Melalui pendekatannya yang fenomenologis dan introspektif, Al-Ghazali mengembangkan teori tentang kesehatan jiwa yang tidak hanya relevan pada masa abad ke-11, tetapi juga menawarkan paradigma terapeutik yang mendalam dalam konteks kehidupan modern yang diliputi krisis spiritualitas, alienasi, dan kecemasan eksistensial[2860].

Pada inti sistem pemikiran Al-Ghazali, qalb bukan sekadar organ biologis yang memompa darah, melainkan sentrum metafisik yang mengatur relasi antara manusia dengan Allah, dirinya sendiri, dan masyarakat. Ia menyatakan bahwa qalb adalah liwa' al-nafs (panji jiwa), tempat turunnya ilham, cahaya hidayah, dan gudang dari seluruh potensi spiritualitas manusia. Dalam tradisi sufistiknya, qalb digambarkan sebagai cermin (mira') yang jika bersih akan merefleksikan keindahan ilahi, namun jika berkarat oleh dosa dan hawa nafsu, maka cahaya tersebut akan tertutup[2861]. Konsekuensi dari pemahaman ini adalah bahwa kesehatan ruhani secara fundamental bergantung pada keutuhan dan kejernihan qalb. Proses penyucian hati yang ia sebut sebagai tazkiyat al-nafs bukanlah ritual formalistik, melainkan tranformasi ontologis yang melibatkan introspeksi (muhasabah), pertobatan (tawbah), dan pengendalian nafsu (riyadat al-nafs)[2862]. Al-Ghazali menegaskan bahwa ibadah tanpa kebersihan hati hanyalah kulit kosong tanpa

roh, sebagaimana ia katakan dalam Ihya': "Sesungguhnya Allah tidak menerima amal kecuali yang dilandasi dengan ikhlas dan mengikuti sunnah"[2863]. Proses ini menyerupai model terapi kognitif-spiritual yang kontemporer, di mana koreksi kognisi (moral reasoning) harus disertai dengan penyucian afek (emosi spiritual) dan tindakan etis suatu integrasi yang dalam psikologi modern dikenal sebagai mindfulness-based cognitive therapy, tetapi bagi Al-Ghazali, ini adalah jalan sufistik menuju ma'rifatullah (pengenalan terhadap Allah)[2864].

Dalam kerangka kosmologi Al-Ghazali, iman (al-îmân) bukan hanya keyakinan teologis abstrak, melainkan sumber kekuatan psikis yang menstabilkan jiwa dalam kondisi kacau dan dinamis. Ia menghubungkan secara langsung antara kekuatan iman dengan ketenangan jiwa (al-ithmi'nân al-nafs), yang diungkapkan dalam Al-Qur'an: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang" (QS. Ar-Ra'd: 28). Ayat ini menjadi landasan teori Al-Ghazali tentang sulûk al-ruh (perjalanan jiwa), di mana ketenangan spiritual tidak dapat dicapai melalui rasio semata, tetapi memerlukan pengalaman langsung terhadap kehadiran ilahi (al-mushâhana al-qalbiyya)[2865]. Ia mengkritik para filosof seperti Ibn Sina yang berlebihan mengandalkan logika rasional, sementara mengabaikan peran hati dalam menangkap realitas metafisik. Bagi Al-Ghazali, iman yang sejati adalah respons afektif-intelektual yang menyatu, menciptakan ketahanan mental terhadap godaan, kesedihan, dan ketakutan. Konsep ini menemukan resonansinya dalam teori existential positive psychology, di mana Victor Frankl menekankan

pentingnya makna (meaning) sebagai sumber ketahanan jiwa di tengah penderitaan[2866]. Berbeda dengan pendekatan sekular Frankl, Al-Ghazali menempatkan makna tersebut dalam kerangka teosentris: hanya melalui pengakuan atas kedaulatan Allah (rubûbiyyah) dan penerimaan terhadap takdir-Nya (qadar), manusia dapat mencapai ittibâq al-qalb keselarasan batin yang sejati[2867].

Al-Ghazali membagi iman menjadi tiga tingkatan: iman hati (al-îmân al-qalbi), iman lisan (al-îmân al-lisâni), dan iman amal (al-îmân al-'amali). Yang paling utama adalah iman hati, karena di sanalah pengalaman spiritual terjadi keyakinan yang menggugah hati, bukan sekadar pengakuan verbal. Ia menyatakan bahwa banyak orang yang mengucapkan syahadat tetapi hati mereka mati, sebagaimana dikatakan dalam hadis: "Sesungguhnya di dalam tubuh itu ada segumpal daging; apabila ia baik, baiklah seluruh tubuh; apabila ia rusak, rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati". Hal ini menunjukkan bahwa kesehatan jiwa, dalam pandangan Al-Ghazali, bersifat kausal: qalb yang sakit menular ke seluruh aspek kehidupan emosional, intelektual, dan sosial. Rehabilitasi spiritual harus dimulai dari restorasi hati melalui ibadah, zikir, dan fikir (refleksi ilahi), sebagai bentuk meditasi yang sistematis dan bermakna.

Bagi Al-Ghazali, spiritualitas tanpa etika adalah ilusi, dan etika tanpa spiritualitas adalah formalisme. Keduanya saling terikat dalam menciptakan mizân al-nafs (keseimbangan jiwa). Dalam Ihya Ulum al-Din, ia menguraikan berbagai akhlak karimah seperti sabar, syukur, tawadhu', zuhud, dan amanah bukan sebagai norma sosial belaka, tetapi sebagai perwujudan dari keselarasan batin dengan

kehendak ilahi. Misalnya, sabar (al-shabr) bukan hanya ketahanan terhadap penderitaan, tetapi bentuk disiplin spiritual yang memperkuat keteguhan jiwa terhadap guncangan dunia (dunya), sementara syukur (al-shukr) adalah ekspresi kecintaan hati kepada Allah atas anugerah yang terlihat maupun tidak terlihat. Dalam pandangannya, setiap amal saleh harus dijiwai oleh etika yang menghubungkan manusia dengan Tuhan (hablun minallah) dan dengan sesama (hablun minannas). Kerusakan akhlak seperti hasad (iri), ujub (takabur), dan ghadab (amarah) dianggap sebagai penyakit hati yang mengganggu keseimbangan spiritual.

Konsep penyakit hati (amradh al-qulub) ini merupakan sumbangan epistemologis Al-Ghazali yang luar biasa bagi kajian psikologi Islam. Ia mengidentifikasi lebih dari tiga puluh jenis penyakit hati, mulai dari kecemburuan, keserakahan, hingga keangkuhan intelektual. Menurutnya, penyakit-penyakit ini tidak hanya merusak hubungan dengan Allah, tetapi juga mengganggu fungsi kognitif dan emosional manusia. Seorang yang terjangkit ujub, misalnya, tidak dapat lagi menerima kritik atau hikmah, sehingga proses pertumbuhan spiritualnya terhambat. Penyembuhan dilakukan melalui terapi sufistik: mujâhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), riqâqah (kelembutan hati), dan tawâzu' (kerendahan hati). Pendekatan ini menunjukkan keselarasan antara model klinis dan spiritual, yang dalam konteks modern mirip dengan cognitive-behavioral therapy yang dimodifikasi secara spiritual.

Dalam dimensi sosial, Al-Ghazali menekankan bahwa kesehatan ruhani seseorang tercermin dalam interaksinya dengan komunitas. Seseorang yang hatinya sehat akan menunjukkan keadilan, kasih sayang, dan kejujuran dalam hubungan sosial. Ia mengutip sabda Nabi Muhammad saw: “Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik akhlaknya”, sebagai dasar bahwa kualitas ruhani diukur secara etis, bukan hanya ritualistik. Dalam hal ini, spiritualitas Islam menurut Al-Ghazali bersifat eksistensial dan transformatif: bukan sekadar mencapai keselamatan akhirat, tetapi mentransformasi dunia melalui perbaikan diri dan masyarakat.

Melalui analisis mendalam terhadap pemikiran Al-Ghazali, dapat disimpulkan bahwa kesehatan ruhani adalah hasil dari sinkronisasi antara tiga poros utama: kebersihan qalb, kekuatan iman, dan perwujudan etika. Ia tidak memisahkan spiritualitas dari kehidupan nyata, melainkan menjadikannya sebagai dasar dari kehidupan yang seimbang, bermakna, dan bermoral. Pemikirannya menawarkan model kesehatan holistik yang memadukan dimensi transendental, psikologis, dan sosial suatu paradigma yang sangat relevan di era pasca-modern ini, di mana manusia mengalami krisis makna meskipun dikelilingi oleh kemajuan teknologi. Warisan Al-Ghazali bukan hanya sekadar teks klasik yang bernilai historis, tetapi juga merupakan panduan terapeutik yang dapat diintegrasikan ke dalam pendekatan kontemporer seperti spiritual psychotherapy, positive psychology, dan existential counseling. Memahami Al-Ghazali bukan hanya usaha intelektual, tetapi juga perjalanan ruhani untuk memulihkan keselarasan batin di tengah dunia yang semakin terfragmentasi.

Sintesis Konseptual Dinamika Spiritual Manusia

Dalam kerangka epistemologi Islam, manusia tidak dipahami semata-mata sebagai entitas biologis atau kognitif, melainkan sebagai makhluk yang secara ontologis mengandung dimensi psikologis dan spiritual secara simultan dan integral. Dinamika spiritual manusia, bukan sekadar manifestasi dari keyakinan teologis atau ritual keagamaan, melainkan proses transformasional mendalam yang menyatukan kesadaran ego, pencerahan jiwa (nafs), dan kedekatan eksistensial dengan Al-Haqq yang Maha Benar[2868]. Proses ini bergerak melalui gerak dialektis antara ketidaksadaran dan kesadaran, antara kecenderungan hawa nafsu dan kerinduan ilahi, serta antara fragmentasi psikologis dan integrasi batin. Dalam perspektif tasawuf klasik maupun psikologi transpersonal kontemporer, perjalanan ini disebut sebagai suluk atau spiritual journey, suatu lintasan yang memfasilitasi aktualisasi potensi esensial manusia sebagai khalifah di muka bumi[2869].

Sejak masa Ibn Sina (Avicenna) dan Al-Ghazali, intelektual Muslim telah mengembangkan kerangka teoritis yang secara eksplisit mengintegrasikan dimensi psikis dan spiritual dalam memahami kesehatan jiwa. Dalam Al-Shifa', Ibn Sina mengelaborasi fungsi nafs yang tidak hanya mencakup aspek kognitif dan emosional, tetapi juga struktur hierarkis yang mengarah pada aktualisasi diri hingga pada tingkat nafs al-mutma'innah jiwa yang tenang[2870]. Al-Ghazali, dalam Ihya Ulum al-Din, menegaskan bahwa perbaikan spiritual tidak bisa dilepaskan dari terapi psikologis terhadap penyakit hati seperti hasad, riya', dan tamak, yang tidak hanya merusak hubungan

dengan Tuhan tetapi juga menyebabkan kehancuran internal[2871]. Pendekatan ini menunjukkan bahwa dalam kosmologi Islam, kesehatan jiwa dan kesucian spiritual adalah dua sisi dari mata uang yang sama keseimbangan antara qalb (hati), aql (akal), dan ruh (roh) menjadi prasyarat utama bagi realisasi kehidupan yang bermakna.

Dari sudut pandang neurosains kontemporer dan psikologi agama, fenomena spiritualitas manusia kini mulai dipahami bukan sebagai entitas metafisik yang terpisah dari proses neurobiologis, tetapi sebagai ekspresi dari konektivitas kortikal dan fungsi integratif otak, terutama dalam default mode network (DMN) yang terlibat dalam refleksi diri, memori autobiografis, dan kohesi identitas[2872]. Penelitian oleh Newberg dan d'Aquili menunjukkan bahwa praktik zikir, shalat, dan dhikr dapat menginduksi kondisi self-transcendence yang berkaitan dengan penurunan aktivitas di lobus parietal posterior area otak yang bertanggung jawab atas batas diri-dan-ruang[2873]. Temuan ini selaras dengan klaim sufi bahwa dalam maqam fana (peniadaan diri), individu mengalami kehilangan batas ego dan masuk ke dalam kesatuan eksistensial dengan Realitas Ilahi. Fakta ini menunjukkan bahwa spiritualitas manusia, meski bersifat transenden, memiliki ciri eksperiensial yang dapat diobservasi secara neurofenomenologis suatu jembatan antara ilmu empiris dan pengalaman mistik[2874].

Dinamika spiritual menuntut pemahaman tentang nafs sebagai entitas dinamis yang mengalami metamorfosis melalui tahapan amarrah (jiwa yang cenderung kepada kejahatan), lawwamah (jiwa yang menyesali), hingga mutma'innah (jiwa yang tenang)

sebagaimana dinyatakan dalam Surah al-Fajr: “Hai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya”[2875]. Perjalanan ini tidak linier, melainkan melibatkan konflik internal, krisis eksistensial, dan transformasi struktural kepribadian. Psikolog Carol Gilligan dan James Fowler mengusulkan bahwa perkembangan moral dan religius manusia mengikuti tahapan kualitatif yang serupa dengan maqam spiritual dalam tasawuf dari kesadaran egosentris menuju kesadaran kosmis yang inklusif dan transpersonal[2876]. Ketika tahap ini dibaca dalam cahaya taqwa kesadaran akan kehadiran ilahi dalam setiap tindakan maka integrasi psikologi dan spiritualitas menjadi tidak hanya mungkin, tetapi juga esensial untuk pembentukan karakter utuh.

Dalam kerangka ini, praktik ibadah harian seperti shalat, puasa, zakat, dan haji bukan hanya kewajiban hukum, melainkan teknik-teknik transformasional yang secara sistematis melatih disiplin diri, empati sosial, dan kesadaran transenden. Puasa misalnya, selain memiliki efek fisiologis seperti ketosis dan autofagi, juga berfungsi sebagai “latihan ketidakhadiran” (absential training), di mana penahanan terhadap nafsu dasar menciptakan ruang bagi munculnya kerinduan spiritual[2877]. Shalat, dengan gerak ritmis dan konsentrasi pada ayat-ayat suci, berperan sebagai bentuk moving meditation yang menyelaraskan ritme biologis dengan ritme kosmik. Praktik ini mengaktifkan fungsi heart coherence dalam fisiologi jantung, yang dikaitkan dengan peningkatan kesejahteraan emosional dan kognitif[2878]. Dalam pengertian ini, ajaran Islam memberikan bukan hanya aksiologi spiritual, tetapi juga metodologi

psiko-spiritual yang komprehensif dan operasional. Sintesis konseptual ini mencapai puncaknya ketika spiritualitas dipahami sebagai axis mundi poros eksistensial yang menyatukan dimensi personal, sosial, kosmologis, dan ilahiah dalam satu kesatuan makna. Seperti yang diungkapkan oleh Seyyed Hossein Nasr, dalam tradisi Islam, manusia adalah pontifex jembatan antara langit dan bumi, antara ruh dan jism, antara zaman dan abadi[2879]. Dinamika spiritual bukan sekadar perjalanan ke dalam, tetapi juga dorongan ke luar menuju keadilan, kasih, dan pemeliharaan khilafah di bumi. Dalam konteks krisis antroposentris dan krisis makna saat ini, tradisi Islam menawarkan pemulihan paradigmatik: kembali ke pemahaman manusia sebagai makhluk yang mukallaf bertanggung jawab secara spiritual, moral, dan ekologis. Perjalanan spiritual, Bukan pelarian dari dunia, tetapi pelibatan kembali dengan dunia melalui kesadaran yang diperdalam.

Integrasi Psikologi dan Spiritualitas Islam

Dalam kancah studi kontemporer mengenai kesehatan mental dan kesejahteraan manusia, integrasi antara psikologi modern dan spiritualitas Islam telah muncul sebagai pendekatan yang menjanjikan untuk memahami kompleksitas eksistensial individu. Paradigma psikospiritual dalam Islam tidak sekadar menawarkan komplementaritas antara dimensi psikis dan rohani, melainkan menetapkan keduanya sebagai entitas yang intrinsik dan saling merespons dalam struktur ontologis manusia. Model psikospiritual Islam memandang manusia sebagai khalifah fi al-ardh wakil Tuhan

di muka bumi yang terdiri dari dimensi material (jasad), psikis (nafs, qalb), intelektual (aql), dan transendental (ruh), yang secara sinergis membentuk kesatuan eksistensial yang dinamis[2880]. Pandangan ini melampaui reduksionisme biologis atau rasionalistik Barat yang cenderung mengisolasi jiwa dari ruh atau membatasi fungsi kognitif pada aktivitas neurobiologis semata. Dalam perspektif Islam, jiwa bukanlah entitas netral; ia adalah medan konflik antara dorongan hewani (nafs al-ammarah) dan potensi ketuhanan (nafs al-mutma'innah), yang memerlukan transformasi melalui proses penyucian (tazkiyat al-nafs)[2881]. Proses ini tidak hanya relevan secara teologis, tetapi juga memberikan kerangka kerja ilmiah yang kokoh bagi terapi psikospiritual kontemporer.

Dinamika jiwa dalam perjalanan spiritual Islam yang secara klasik digambarkan dalam literatur tasawuf sebagai suluk mencerminkan pola evolusi kesadaran yang analog dengan tahapan perkembangan psikologis dalam teori-teori modern seperti Piaget, Kohlberg, atau bahkan model transpersonal Ken Wilber[2882]. Model Islam menawarkan dimensi ontologis yang lebih dalam: transformasi jiwa tidak hanya diukur dari segi kognisi atau moralitas, tetapi dari kedekatan (qurb) kepada Allah SWT. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan: "Dan jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang mensucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya." (QS. Asy-Syams: 7–10)[2883]. Ayat ini menegaskan bahwa jiwa memiliki potensi dualistik menuju kehancuran atau keselamatan dan penyucian merupakan kewajiban eksistensial. Dalam konteks ini, proses transformasi jiwa bukan

sekadar adaptasi psikologis, melainkan perjalanan ontologis dari kondisi nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung kepada keburukan), menuju nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesali dosa), lalu nafs al-mulhamah (jiwa yang mendapat ilham), dan akhirnya mencapai nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang, ridha, dan dekat dengan Tuhan)[2884]. Proses ini selaras dengan konsep maqāmāt dan aḥwāl dalam tasawuf, di mana maqāmāt merujuk pada stasiun spiritual yang dapat dicapai melalui latihan (mujahadah, muhasabah, dzikr), sementara aḥwāl adalah keadaan transendental yang dianugerahkan oleh Allah secara rahmat[2885].

Menariknya, proses transformasi spiritual ini tidak bersifat linier atau deterministik, tetapi dinamis, relasional, dan terus-menerus. Ia mencerminkan pendekatan holistik terhadap kesehatan mental: kestabilan psikologis tidak dapat dicapai tanpa ittibāq (keselarasan) antara perilaku, niat, dan makna transendental. Dalam literatur psikoterapi modern, pendekatan seperti Acceptance and Commitment Therapy (ACT) atau Mindfulness-Based Cognitive Therapy (MBCT) mulai mengakui pentingnya makna dan tujuan hidup dua elemen yang telah lama ditekankan dalam tasawuf Islam[2886]. Psikoterapi sekuler sering kali mengabaikan dimensi ma'rifah (pengenalan kepada Tuhan) dan ihsan (beribadah seolah-olah melihat Allah), yang merupakan inti dari perjalanan psikospiritual Islam. Al-Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan: "Ihsan adalah engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu." (HR. Muslim)[2887]. Pernyataan ini menekankan bahwa spiritualitas bukan hanya tentang ritual formal, tetapi tentang

kehadiran batin (hudhur al-qalb) yang mengubah seluruh pengalaman manusia, termasuk persepsi, afeksi, dan kognisi.

Transformasi spiritual, Harus dipahami sebagai proses perkembangan manusia yang sejati (takāmul insāni). Dalam pandangan Ibn 'Arabi dan al-Ghazali, manusia adalah mikrokosmos yang mencerminkan struktur makrokosmos; oleh sebab itu, penyucian jiwa adalah upaya menyelaraskan diri dengan realitas ilahi yang tercermin dalam alam semesta dan dalam diri sendiri[2888]. Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din menekankan bahwa ilmu tanpa amal, dan amal tanpa ikhlas, adalah sia-sia dan ini menjadi fondasi penting bagi psikologi praktik dalam Islam: perbaikan psikis tidak terjadi tanpa ketulusan niat dan internalisasi nilai-nilai moral (akhlak karimah)[2889]. Transformasi ini bukan hanya terjadi dalam ruang suci (masjid atau khalwat), tetapi dalam ruang profan dalam interaksi sosial, pekerjaan, dan keluarga. Di sinilah integrasi psikologi dan spiritualitas menjadi relevan: kesehatan mental tidak bisa dipisahkan dari kesehatan spiritual, dan sebaliknya.

Dalam kajian kontemporer, model psikospiritual Islam telah diterapkan dalam intervensi klinis seperti Islamic Cognitive Behavioral Therapy (ICBT) dan Tazkiyah-based Counseling, yang menggabungkan teknik kognitif-behavioral dengan prinsip-prinsip tazkiyat al-nafs[2890]. Penelitian empiris menunjukkan bahwa pasien yang menggunakan pendekatan ini menunjukkan peningkatan signifikan dalam tingkat kecemasan, depresi, dan kepuasan hidup dibandingkan dengan kontrol yang hanya menggunakan terapi sekuler[2891]. Ini membuktikan bahwa spiritualitas Islam bukan hanya dimensi normatif, tetapi juga memiliki validitas fungsional dan klinis.

Model ini menawarkan kerangka untuk memahami gangguan mental sebagai ketidakseimbangan dalam struktur psikospiritual misalnya, depresi bukan hanya disfungsi neurotransmitter, tetapi juga gejala dari qalb yang gelap (qalb mayyit) atau nafs yang terpenjara dalam keputusasaan[2892]. Oleh sebab itu, penyembuhan memerlukan integrasi antara intervensi medis, psikologis, dan spiritual.

Dalam kesimpulan, integrasi psikologi dan spiritualitas Islam menawarkan model manusia yang utuh: bukan hanya sebagai organisme biologis atau entitas kognitif, tetapi sebagai makhluk yang terus berproses menuju kesempurnaan melalui transformasi jiwa. Model psikospiritual Islam menekankan bahwa kesehatan mental dan kedekatan dengan Allah adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Dengan memahami dinamika jiwa melalui lensa maqāmāt, aḥwāl, dan tazkiyah, ilmuwan dan praktisi kontemporer dapat mengembangkan pendekatan yang lebih komprehensif, berbasis nilai, dan berakar pada tradisi yang telah teruji secara historis dan transenden. Di tengah krisis eksistensial global dari alienasi sosial hingga krisis identitas model ini bukan hanya relevan, tetapi mendesak.

Model Perkembangan Spiritual dalam Tradisi Islam

Dalam kosmologi spiritual Islam, jiwa manusia tidak dipandang sebagai entitas statis, melainkan sebagai realitas dinamis yang senantiasa berada dalam proses transformasi eksistensial. Perkembangan jiwa (tajaddud al-nafs) memuncak dalam upaya pencapaian kedekatan (qurb) kepada Allah Subhanahu wa Ta’ala,

sebuah perjalanan yang tidak hanya bersifat vertikal dalam konteks transendensi ilahi namun juga horizontal, melalui manifestasi moral, etis, dan sosial dari keseimbangan batin. Proses ini dianalisis secara mendalam dalam tasawuf Islam melalui konstruksi konseptual maqāmāt (stasiun) dan aḥwāl (keadaan), yang secara bersama-sama membentuk kerangka komprehensif bagi pemahaman perkembangan spiritual manusia. Berbeda dari model pertumbuhan psikologis Barat yang cenderung reduksionis dan terbatas pada dimensi kognitif-afektif, model Islam mendasarkan dirinya pada dialog eksistensial antara ruh, nafs, dan qalb dalam relasi yang terus diperbarui dengan Sang Pencipta[2893].

Tahapan perkembangan jiwa dalam tradisi Islam diawali dengan diagnosis tatanan psikospiritual manusia sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam surah al-Syams (91:7–10), yang secara eksplisit menyebut tiga bentuk jiwa: an-nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung kepada kejahatan), an-nafs al-lawwāmah (jiwa yang menyesal), dan an-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang). Ketiga bentuk ini tidak hanya bersifat deskriptif, melainkan juga normatif dan teleologis menunjukkan arah evolusi spiritual manusia dari dominasi hawa nafsu menuju kedamaian ruhani yang bermuara pada ridha ilahi. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dalam Madārij al-Sālikīn, memperluas skema ini menjadi tujuh tingkatan jiwa, menunjukkan kompleksitas perkembangan psikospiritual yang melibatkan dimensi reflektif, penyesalan, pengendalian diri, ketaatan, dan realisasi kehadiran ilahi[2894]. Model ini menekankan bahwa kemajuan spiritual tidak terjadi secara instan, melainkan melalui latihan disiplin batin

(riyāḍah al-nafs), muhasabah (introspeksi), dan mujāhadah (perjuangan spiritual) yang intensif.

Maqāmāt, dalam perkembangan tasawuf klasik, berfungsi sebagai kerangka struktural bagi pencapaian spiritual. Taubat (pertobatan) menjadi pintu gerbang utama, yang tidak hanya bermakna penyesalan terhadap dosa, tetapi juga pemutusan eksistensial dari semua bentuk kepemilikan diri yang menafikan kehendak Ilahi. Dari taubat, jiwa bergerak menuju zuhd (keterlepasan dari dunia), yang bukan berarti penolakan absolut terhadap materi, melainkan pembebasan dari ketergantungan psikologis terhadap harta, status, dan pengakuan sosial. Selanjutnya muncul tawakkal (penyerahan diri), di mana individu mengalami transformasi total dalam relasi dengan sebab-akibat material, memahami bahwa segala sesuatu berada dalam genggaman ilahi. Puncak dari maqāmāt ini adalah mahabbah (cinta ilahi), suatu stasiun di mana kehendak manusia sepenuhnya selaras dengan kehendak Tuhan sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn bahwa mahabbah bukan sekadar perasaan, tetapi bentuk penyerahan diri yang paling halus dan penuh kerinduan[2895].

Maqāmāt saja tidak cukup tanpa kehadiran aḥwāl keadaan spiritual yang bersifat transien dan karismatik, muncul sebagai anugerah (fayḍ) dari Allah, bukan sebagai hasil dari usaha manusia semata. Al-Hujwiri, dalam Kašf al-Maḥjūb, menegaskan bahwa aḥwāl seperti uns (kedekatan hati dengan Tuhan), wajd (ekstase ilahi), dan fana (lenyapnya kesadaran ego dalam terang Ilahi) tidak dapat dicapai melalui usaha rasional atau ritual semata, tetapi

merupakan karunia (minnat) yang turun ketika jiwa telah cukup bersih dan siap[2896]. Fana, misalnya, bukanlah nihilisme eksistensial, melainkan realisasi paling dalam bahwa "man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia mengenal Tuhannya) sebuah hadis yang meskipun sanadnya diperdebatkan, terus menjadi jangkar intelektual dalam spektrum sufistik[2897]. Integrasi antara maqāmāt dan aḥwāl menciptakan dinamika kedua arah: usaha manusia (kasb) dan anugerah ilahi (fayḍ), yang bersama-sama membentuk spiral evolusi spiritual menuju baqā' bi-Allah (kekalan melalui Allah), yaitu keadaan di mana individu tetap eksis dalam dunia, tetapi seluruh aktivitasnya dipandu oleh kesadaran ilahi[2898].

Dalam konteks ini, model manusia spiritual dalam Islam bukanlah figur asketik yang menghindari dunia, melainkan insān kāmil manusia sempurna yang menjadi cermin (mīzān) dari sifat-sifat ilahi. Ibn Arabi, dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam, menyatakan bahwa insān kāmil adalah khalīfah Allāh fī al-arḍ yang memikul amanah (amanah) dengan kesadaran penuh, mengintegrasikan pengetahuan, cinta, dan tindakan dalam satu kesatuan organik[2899]. Ia bukan hanya menjaga keseimbangan antara jasmani dan ruhani, tetapi juga mengaktualisasikan nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan kelembutan dalam kehidupan sosial, menjadikan ibadah sebagai jalan hidup (ṭarīqah), bukan sekadar ritual periodik. Keutuhan spiritual ini tercermin dalam perilaku (sulūk), pemikiran (fikr), dan relasi (mu'āmalah), sehingga spiritualitas Islam tidak berakhir dalam pengalaman mistik, tetapi dimensi etis dan sosial menjadi

manifestasi dari kedekatan dengan Allah. Model perkembangan spiritual dalam Islam menawarkan paradigma holistik yang menolak dikotomi antara spiritualitas dan moralitas, antara dunia dan akhirat. Ia menekankan bahwa perjalanan spiritual bukan sekadar pencapaian gnosis individual, tetapi transformasi total eksistensi yang mewujud dalam kehidupan nyata. Dalam dunia kontemporer yang kerap mengalami fragmentasi identitas, alienasi sosial, dan krisis makna, kerangka ini memberikan alternatif epistemologis dan ontologis yang berakar pada tradisi ilmu kalam, tasawuf, dan etika Islam yang telah teruji secara historis maupun filosofis.

Implikasi bagi Kehidupan Modern

Dalam abad ke-21, masyarakat global menghadapi krisis eksistensial yang kompleks dan multidimensional sebuah paradoks antara kemajuan teknologis yang spektakuler dan runtuhnya fondasi makna hidup pada tingkat individu maupun kolektif. Arus zaman yang didominasi oleh rasionalisme ekstrem, kapitalisme konsumtif, dan individualisme radikal telah menggeser pusat gravitasi kemanusiaan dari dimensi transenden ke realitas yang terbatas pada material dan hedonistik[2900]. Akibatnya, banyak individu mengalami apa yang dalam literatur psikologi kontemporer disebut sebagai existential vacuum kekosongan makna yang memicu gelombang gangguan mental, alienasi sosial, dan krisis identitas spiritual[2901]. Dalam konteks ini, spiritualitas Islam, khususnya melalui kerangka tasawuf dan ajaran tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), menawarkan

sebuah paradigma transformatif yang tidak hanya relevan tetapi juga esensial sebagai solusi sistemik terhadap krisis makna modern.

Pada intinya, spiritualitas Islam memposisikan makna hidup bukan sebagai konstruksi subjektif atau hasil dari pencapaian duniawi semata, melainkan sebagai realitas ontologis yang berakar pada hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan (hablun min Allāh). Dalam perspektif ini, hidup bukan dipahami melalui prisma utilitas atau produktivitas, tetapi melalui dimensi penyembahan (‘ubūdiyyah) dan penghambaan sejati (‘ubūdiyyah fil-ma’rifah wa al-risālah)[2902]. Pandangan seperti ini selaras dengan ajaran Al-Qur’an bahwa manusia diciptakan tidak lain kecuali “untuk menyembah-Ku” (wa mā khalaqtu al-jinn wa al-ins illā li-ya’budūn)[2903]. Menyembah di sini bukan dimaknai secara ritualistik sempit, melainkan sebagai totalitas kesadaran, penuh penghayatan, dan pembedah diri yang senantiasa berada dalam kerangka tafakkur (refleksi), tadabbur (kontemplasi terhadap alam dan wahyu), dan taqarrub (pendekatan diri kepada Allah). Dalam kerangka ini, ibadah menjadi medium transformasi eksistensial, bukan sekadar transaksi ritual. Melalui dzikir, salat khusyu’, puasa, dan taubat nasūḥ, individu tidak hanya menjalankan kewajiban ritual, tetapi secara aktif melakukan proses re-konstruksi identitas spiritual yang menempatkan Tuhan sebagai pusat kosmologi pribadi[2904]. Proses ini menghasilkan kedamaian batin (sakīnah) yang, menurut Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, adalah buah langsung dari hubungan jiwa dengan Rabb-nya[2905]. Spiritualitas Islam tidak berhenti pada ranah individual, tetapi memiliki implikasi kolektif yang mendalam,

terutama dalam konteks pendidikan. Dalam masyarakat modern yang cenderung mendikotomikan antara sains dan agama, antara logika dan intuisi, antara pengetahuan (ilm) dan makrifat (ma'rifa), pendidikan spiritual menawarkan jembatan rekonsiliasi. Pendidikan spiritual yang mengintegrasikan nilai-nilai tauhidi, etika islami, dan disiplin sufistik harus menjadi pilar utama dalam pembentukan karakter (takwin al-shakhṣiyyah al-islāmiyyah). Keluarga, sekolah, dan masyarakat memiliki tanggung jawab kolektif untuk menciptakan ekosistem spiritual yang mendukung tumbuhnya insan kamil manusia yang seimbang antara potensi intelektual, emosional, moral, dan transendental[2906]. Sebagaimana ditegaskan oleh Nasr, pendidikan dalam tradisi Islam bukan hanya tentang penyerapan informasi, melainkan tentang transmisi hikmah kebijaksanaan yang memadukan pengetahuan eksoteris (zahir) dengan esoteris (bātin)[2907]. Pendidikan spiritual menjadi investasi jangka panjang dalam pembentukan masyarakat yang tidak hanya cerdas secara kognitif, tetapi juga bijaksana secara eksistensial.

Dalam ranah kesehatan mental, kontribusi tasawuf terhadap kesejahteraan psikospiritual semakin diakui oleh disiplin ilmu modern. Dalam dunia psikoterapi kontemporer, terutama dalam pendekatan mindfulness-based cognitive therapy (MBCT) dan acceptance and commitment therapy (ACT), terdapat konvergensi yang kuat dengan praktik tasawuf seperti muhasabah (evaluasi diri), muraqabah (kesadaran akan pengawasan ilahi), dan fikr (renungan)[2908]. Bahkan, eksperimen neurosains spiritual (neurotheology) telah menunjukkan bahwa aktivitas dzikir

khususnya repetisi kalimat thayyibah seperti Lā ilāha illallāh dapat mengaktifkan area prefrontal cortex dan mengurangi aktivitas amygdala, yang berkaitan langsung dengan pengendalian emosi dan penurunan stres[2909]. Ini menunjukkan bahwa praktik sufistik bukan hanya bernilai teologis, tetapi juga memiliki dasar empiris dalam neurofisiologi manusia[2910]. Dalam tradisi tasawuf klasik, tazkiyat al-nafs bukan dimaksudkan sebagai ritual mistis yang mengasingkan diri dari realitas, melainkan sebagai proses psiko-spiritual yang sistematis untuk mengubah nafs ammārah (jiwa yang cenderung pada keburukan) menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang)[2911]. Tahapan ini sejajar dengan model perkembangan psikologis modern tentang integrasi diri, seperti yang diusulkan oleh Jung melalui konsep individuation, atau Maslow melalui self-actualization[2912]. Tasawuf melampaui batas-batas psikologi sekuler dengan menempatkan Tuhan sebagai arah akhir dan sumber semua transformasi.

Relevansi spiritualitas Islam dalam kehidupan modern bukan bersifat nostalgik atau doktrinal belaka, tetapi responsif terhadap gejala-gejala patologis masyarakat kontemporer. Krisis makna tidak bisa diatasi hanya dengan kebijakan ekonomi atau perluasan akses teknologi; dibutuhkan restorasi spiritual yang menjangkau inti kemanusiaan. Dalam konteks ini, Islam menawarkan bukan sekadar agama ritual, tetapi sebuah cara pandang holistik (shifat tammah) yang menyatukan dimensi kognitif, etis, dan transenden. Sebagaimana dinyatakan oleh Rumi, "Engkau bukan tetes dalam lautan, melainkan lautan dalam tetes" sebuah metafora yang

mengajak manusia modern untuk menyadari potensi ilahinya yang terpendam dalam keterbatasan jasmani[2913]. Spiritualitas Islam, dengan segala kedalaman ajarannya, menawarkan ruang bagi pemulihan kesadaran eksistensial ini, bukan melalui pelarian dari dunia, tetapi melalui re-enskulturasi nilai-nilai yang mampu menyeimbangkan kecepatan zaman dengan ketenangan jiwa.

PSIKOLOGI IBADAH DALAM ISLAM

Psikologi Ibadah

Dalam konteks keilmuan Islam kontemporer, memahami dimensi psikologis dari ibadah bukan sekadar upaya eksplanatoris atas fenomena ritual keagamaan, melainkan pendekatan kritis yang mengintegrasikan iman, amal, dan nafs dalam wacana ilmiah yang sistematis. Psikologi ibadah, secara konseptual, dapat didefinisikan sebagai studi ilmiah terhadap proses mental, emosional, dan perilaku manusia yang terlibat dalam aktivitas pengabdian kepada Allah SWT, baik dalam bentuk ibadah mahdhah (ritual murni seperti shalat, puasa, zakat, haji) maupun ghairu mahdhah (aktivitas duniawi yang bernilai ibadah jika dilakukan dengan niat lurus)[2914]. Berbeda dengan pendekatan teologis yang cenderung normatif, psikologi ibadah mengadopsi pendekatan fenomenologis dan empiris untuk menjelaskan bagaimana ibadah memengaruhi struktur kepribadian, regulasi emosi, pemulihan trauma, serta pembentukan identitas religius dan kesejahteraan mental[2915].

Ibadah dalam pandangan Islam bukan sekadar serangkaian gerakan fisik atau bacaan liturgis, melainkan bentuk interaksi transendental antara hamba dan Tuhan. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan semata-mata untuk beribadah (QS. Adz-Dzariyat: 56), suatu pernyataan yang mencerminkan orientasi

eksistensial manusia. Di balik makna teologis ini terdapat dimensi psikodinamis yang mendalam. Ibadah, dalam bentuknya yang paling sederhana, merupakan wahana transformasi diri melalui pengulangan ritual yang disadari, penuh makna, dan bernilai afektif. Proses ini secara halus membentuk sistem nilai, memperkuat regulasi diri (self-regulation), dan memperdalam pengalaman makna hidup[2916]. Dari sudut pandang psikologi transpersonal, ibadah bahkan dapat dipahami sebagai alat self-transcendence konsep yang mengacu pada kemampuan individu untuk melampaui ego menuju persepsi yang lebih luas tentang realitas dan eksistensi[2917].

Signifikansi psikologi ibadah semakin terasa dalam konteks modernitas yang sarat dengan alienasi, ansietas, dan fragmentasi identitas. Dalam masyarakat postindustri, manusia kerap mengalami existential vacuum istilah yang dipopulerkan oleh Viktor Frankl untuk menggambarkan kekosongan makna yang melatarbelakangi depresi, kecemasan, dan keputusasaan[2918]. Di sinilah ibadah hadir bukan hanya sebagai kewajiban agama, tetapi juga sebagai terapi eksistensial. Shalat, misalnya, bukan hanya ibadah rukun Islam kedua, tetapi juga bentuk meditasi dinamis yang mengintegrasikan gerakan, bacaan, dan perhatian penuh (mindfulness), yang secara empiris terbukti menurunkan kadar kortisol dan meningkatkan koherensi jantung[2919]. Puasa, di samping aspek spiritualnya, mendorong disiplin diri yang berdampak pada peningkatan kontrol impuls dan ketahanan emosional[2920]. Dalam konteks ini, ibadah

menjadi spiritual resilience mechanism sistem pertahanan psikologis yang dibangun melalui disiplin religius harian[2921].

Pendekatan ilmiah terhadap ibadah tidak luput dari tantangan epistemologis. Bagaimana kita dapat mengukur pengalaman transendental yang oleh nature-nya bersifat subjektif? Bagaimana menyeimbangkan antara validitas ilmiah dan keotentikan makna religius? Di sinilah pendekatan mixed-methods menjadi penting menggabungkan kuantifikasi melalui skala relijiusitas (seperti Intrinsic Religious Motivation Scale dari Allport dan Ross[2922]) dengan pendalaman kualitatif melalui wawancara mendalam terhadap pelaku ibadah. Pendekatan integratif ini memungkinkan peneliti untuk tidak hanya mengungkap hubungan korelasional antara intensitas ibadah dan kesejahteraan psikologis, tetapi juga menangkap nuansa makna yang hanya dapat diakses melalui narasi personal dan konteks kultural[2923].

Yang lebih menarik lagi, psikologi ibadah dalam Islam tidak bertentangan dengan tradisi intelektual Islam klasik. Ulama seperti Al-Ghazali (w. 1111 M) telah lebih dulu menyusun sistem psikologi spiritual yang mendalam dalam karyanya Ihya Ulum al-Din. Dalam kitab tersebut, Al-Ghazali menguraikan relasi antara jiwa (nafs), hati (qalb), dan akal ('aql) serta bagaimana ibadah mampu membersihkan hati dari penyakit seperti riya', hasad, dan tamak[2924]. Konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) yang diambil dari Al-Qur'an (QS. Asy-Syams: 9) merupakan dasar epistemologis yang kuat bagi pengembangan psikologi ibadah kontemporer. Dalam pandangan Al-Ghazali, shalat yang tidak disertai kehadiran hati (hudhur al-qalb)

hanyalah ritual tanpa ruh dan oleh karena itu tidak memberi dampak psikologis yang mendalam[2925]. Pandangan ini selaras dengan temuan neuropsikologi modern yang menunjukkan bahwa ibadah yang dilakukan dengan kesadaran penuh mengaktifkan default mode network di otak, wilayah yang terkait dengan refleksi diri, pengolahan makna, dan integrasi pengalaman[2926].

Psikologi ibadah dalam Islam bukan hanya cabang antarbidang (interdisciplinary) antara ilmu agama dan psikologi, tetapi juga proyek epistemik yang ambisius berusaha mengembangkan model pemahaman manusia yang holistik, yang tidak memisahkan dimensi spiritual dari kesehatan mental. Ia menolak dikotomi Cartesian antara tubuh dan jiwa, sekaligus menantang reduksionisme psikologi sekuler yang cenderung mengabaikan dimensi transenden dalam kesejahteraan manusia[2927]. Di tangan para pemikir dan praktisi yang kritis, psikologi ibadah bisa menjadi jembatan antara wahyu dan rasionalitas, antara iman dan ilmu sebagaimana dicita-citakan oleh para ulama besar dari masa lalu[2928].

Integrasi Spiritualitas, Psikologi, dan Etika dalam Pembentukan Karakter dan Kesejahteraan Mental

Dalam kerangka epistemologis Islam, ibadah tidak sekadar ritual formal yang bersifat mekanis, melainkan merupakan suatu tatanan komprehensif yang mengintegrasikan dimensi spiritual, moral, psikologis, dan sosial dalam satu kesatuan ontologi kehidupan manusia sebagai ‘abd (hamba) dan khalifah (wakil Tuhan di muka bumi)[2929]. Kajian psikologi ibadah dalam konteks Islam menempati

posisi sentral dalam memahami dinamika internal manusia baik dari segi pembentukan karakter (akhlak), pengaturan emosi, maupun pengintegrasian nilai-nilai ilahiah ke dalam perilaku sehari-hari. Dalam perspektif ilmiah kontemporer, ibadah tidak hanya dipahami sebagai fenomena transendental, tetapi juga sebagai proses psikodinamik yang aktif memengaruhi struktur kepribadian, regulasi emosi, dan pertumbuhan moral[2930]. Pendekatan interdisipliner yang menggabungkan teologi Islam, psikologi religius, dan etika menjadi sangat relevan untuk menjawab kompleksitas manusia modern yang mengalami krisis eksistensial, alienasi spiritual, dan disfungsi moral.

Salah satu aspek mendasar dari signifikansi kajian ini adalah peran ibadah dalam membentuk karakter dan moral manusia. Dalam tradisi pemikiran Islam, tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) merupakan tujuan utama dari ibadah, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9–10)[2931]. Proses penyucian ini tidak bersifat pasif, tetapi merupakan hasil dari praktik ibadah yang berkelanjutan seperti salat, puasa, zakat, dan haji yang masing-masing dirancang untuk melatih disiplin, kesabaran, empati, dan tanggung jawab sosial[2932]. Dalam kerangka psikologi perkembangan, ini sejalan dengan teori internalisasi nilai (value internalization) yang dikembangkan oleh Kohlberg dan Lickona, di mana nilai moral tidak diperoleh melalui asimilasi kognitif belaka, tetapi melalui pengalaman repetitif yang membentuk kebiasaan (habituation) dan disposisi moral[2933]. Ibadah, dalam hal ini, berfungsi sebagai moral scaffolding struktur

pendukung yang secara sistematis membangun karakter melalui pengulangan, refleksi, dan tanggung jawab vertikal kepada Allah SWT.

Selain pembentukan moral, ibadah juga memiliki dampak signifikan terhadap ketenangan mental dan kesejahteraan emosional. Berbagai studi empiris dalam psikologi transendensi dan psikologi agama menunjukkan bahwa keterlibatan religius yang mendalam berkorelasi positif dengan penurunan tingkat kecemasan, depresi, dan stres[2934]. Dalam konteks Islam, salat dengan struktur fisiknya yang melibatkan gerakan (rukuk, sujud) dan verbalisasi (bacaan doa, tasbih) berfungsi sebagai bentuk embodied spirituality yang menyelaraskan tubuh, pikiran, dan jiwa[2935]. Ketika seorang muslim melaksanakan salat, ia tidak hanya memenuhi perintah ilahiah, tetapi juga memasuki keadaan mindfulness (kesadaran penuh) yang analog dengan praktik meditasi dalam tradisi psikologi Barat[2936]. Dalam istilah Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, salat merupakan ruh al-din (jiwa agama) dan manazil al-qurba (tempat-tempat kedekatan kepada Allah), yang memberikan ketenangan batin melalui pengalaman muraqabah (pengawasan diri oleh Allah) dan ma'rifah (pengenalan akan kebesaran Ilahi)[2937]. Pengalaman ini, menurut model psikologi humanistik Maslow, dapat mengarah pada puncak aktualisasi diri dalam bentuk peak experience of transcendence[2938].

Pentingnya ibadah dalam membentuk perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai Islam juga tidak dapat dilepaskan dari dimensi sosial-ekologisnya. Ibadah tidak berhenti pada dimensi

individualistik, tetapi memiliki efek radiasi sosial yang luas. Zakat, misalnya, bukan hanya instrumen spiritual, tetapi juga mekanisme redistribusi kekayaan yang bertujuan mengurangi ketimpangan sosial dan memperkuat solidaritas komunitas[2939]. Dalam pandangan Asad, ibadah adalah social rehearsal of ethical commitment, di mana setiap perbuatan ibadah merepresentasikan komitmen terhadap keadilan, kejujuran, dan kerja sama sosial[2940]. Hal ini diperkuat oleh temuan jurnal Journal of Religion and Health yang menunjukkan bahwa individu dengan praktik ibadah rutin cenderung menunjukkan perilaku prososial, seperti kepedulian terhadap sesama, toleransi, dan partisipasi dalam kegiatan kemanusiaan[2941]. Ibadah berfungsi sebagai mediator antara dimensi transenden dan realitas sosial, menciptakan masyarakat yang tidak hanya saleh secara ritual, tetapi juga adil secara struktural.

Kajian psikologi ibadah dalam kerangka Islam juga membuka ruang dialog epistemologis antara ilmu-ilmu keislaman dan sains modern. Jika sains Barat sering kali memisahkan spiritualitas dari kesehatan psikologis, maka Islam menawarkan paradigma holistik yang memandang jiwa (nafs), akal (‘aql), dan hati (qalb) sebagai satu kesatuan yang saling berinteraksi[2942]. Model seperti ini relevan dalam era kontemporer di mana manusia modern mengalami fragmentasi identitas dan alienasi dari makna hidup. Dengan mengintegrasikan pendekatan neurosains, psikodinamika, dan sufisme, kajian psikologi ibadah dapat menghasilkan kerangka teoritis baru yang tidak hanya menjelaskan bagaimana ibadah memengaruhi otak, tetapi juga bagaimana kehadiran Tuhan dalam

kesadaran manusia menjadi sumber utama ketenangan, motivasi moral, dan kreativitas spiritual[2943].

Signifikansi kajian psikologi ibadah dalam konteks Islam tidak terbatas pada ranah akademik belaka, tetapi memiliki implikasi praktis yang mendalam bagi pendidikan, konseling psikologis, dan kebijakan sosial. Dalam sistem pendidikan, integrasi ibadah sebagai proses pembentukan karakter harus dipahami secara ilmiah dan tidak bersifat dogmatis. Dalam terapi psikologis, pendekatan berbasis spiritual (spiritually-integrated therapy) dapat dikembangkan dengan mengambil prinsip-prinsip dari ibadah Islam untuk menangani gangguan kecemasan, depresi, dan identitas[2944]. Diperlukan pendekatan multidisipliner yang serius, mendalam, dan kritis untuk mengembangkan tubuh pengetahuan yang dapat menjembatani antara wahyu dan akal, antara ruh dan rasionalitas sebagaimana yang menjadi misi intelektual peradaban Islam sejak masa awal[2945].

Teori dan Konsep Psikologi Ibadah

Psikologi ibadah (psychology of worship) merupakan ranah kajian interdisipliner yang menyelidiki dimensi kejiwaan, kognitif, dan afektif yang melandasi praktik serta pengalaman keberagamaan seorang individu[2946]. Dalam konteks Islam, pendekatan ini tidak hanya berusaha memetakan manifestasi eksternal dari ritual keagamaan, tetapi lebih mendalam lagi, berupaya mengungkap mekanisme psikologis internal yang mentransformasikan suatu tindakan menjadi sebuah pengalaman spiritual yang bermakna dan

berpengaruh terhadap konstruksi diri (self-construction) dan kesejahteraan psikologis (psychological well-being)[2947]. Teori ini berangkat dari premis bahwa ibadah, sebagai sebuah disiplin spiritual yang terstruktur, berfungsi sebagai modul psiko-edukatif yang dirancang untuk melatih, membentuk, dan memurnikan jiwa (tazkiyat al-nafs) guna mencapai kondisi ketenangan (sakînah) dan kedekatan dengan Tuhan (qurbah)[2948]. Psikologi ibadah mengkaji bagaimana praktik-praktik keagamaan yang spesifik memengaruhi proses-proses mental seperti regulasi emosi, penguatan kognisi, pembentukan identitas moral, dan pengembangan kesadaran transendental.

Secara epistemologis, pemilahan ibadah dalam Islam ke dalam dua kategori utama, yakni ibadah mahdah (ibadah murni) dan ibadah ghair mahdah (ibadah tidak murni), bukan sekadar klasifikasi fikih semata, melainkan sebuah kerangka teologis-psikologis yang mendalam[2949]. Kategorisasi ini esensial untuk memahami spektrum motivasi, intensi (niat), dan dampak psikologis yang berbeda dari setiap aktivitas yang dilakukan seorang muslim.

Ibadah mahdah merujuk pada bentuk-bentuk ibadah yang telah ditetapkan secara langsung oleh Allah SWT dan Rasul-Nya melalui nas-nas yang qath'i (pasti), baik mengenai tata caranya (kaifiyyah), waktu, kadar, maupun sebab-sebab pelaksanaannya[2950]. Ciri utamanya adalah sifatnya yang ta'abbudi, yaitu penerimaan total terhadap ketentuan syariat tanpa terikat pada rasionalisasi logika manusia yang terbatas. Contoh paradigmatiknya adalah shalat lima waktu, puasa Ramadhan, zakat, dan haji. Dari perspektif psikologi,

ibadah mahdah berfungsi sebagai "ritual utama" yang memberikan struktur, ritme, dan disiplin bagi kehidupan spiritual[2951]. Praktik-praktik ini beroperasi melalui mekanisme psikologis yang kompleks.

Pertama, ia berperan sebagai mekanisme regulasi diri (self-regulation) dan pengendalian impuls (impulse control) yang terlatih[2952]. Shalat, misalnya, yang dilaksanakan pada waktu-waktu tertentu, melatih individu untuk mengatur waktunya, menginterupsi aktivitas duniawi, dan beralih fokus kepada yang transenden. Puasa melatih pengendalian hawa nafsu dan dorongan primitif seperti lapar dan dahaga. Kedua, ritual yang berulang dan terstandarisasi menciptakan efek kognitif melalui repetisi simbolik dan verbal. Pengulangan bacaan dan gerakan dalam shalat berfungsi sebagai teknik penguatan kognitif (cognitive reinforcement) yang terus-menerus menanamkan nilai-nilai ketauhidan, kerendahan hati, dan ketergantungan kepada Allah ke dalam alam bawah sadar[2953]. Ketiga, ibadah mahdah menyediakan pengalaman puncak (peak experience) dan ketenangan yang dalam. Statusnya sebagai komunikasi langsung dengan Sang Khaliq sebagaimana direpresentasikan dalam surah Al-Ankabut: "Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar"[2954] menghasilkan keadaan psikologis sakînah (ketenangan), yang ditandai dengan penurunan kecemasan, perasaan damai, dan penyelarasan emosional[2955].

Ibadah ghair mahdah, atau sering juga disebut sebagai ibadah mu’amalah, mencakup seluruh spektrum aktivitas kehidupan duniawi yang dapat diubah statusnya dari sekadar kebiasaan atau

transaksi duniawi menjadi sebuah tindakan ibadah yang berpahala[2956]. Kategori ini didasarkan pada prinsip fundamental bahwa niat (niyyah) memiliki kekuatan untuk mentransformasikan motivasi dan nilai dari sebuah tindakan. Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya setiap amal perbuatan tergantung pada niatnya..."[2957]. Aktivitas seperti bekerja, menuntut ilmu, makan, tidur, bahkan berinteraksi sosial dengan baik, dapat naik derajatnya menjadi ibadah jika diniatkan sebagai pengabdian kepada Allah, mencari ridha-Nya, dan mematuhi perintah-Nya untuk memakmurkan bumi.

Dari sudut pandang psikologi, konsep ini sangat revolusioner karena ia mengatasi dikotomi sakral-profan dan mengintegrasikan spiritualitas ke dalam setiap aspek eksistensi manusia[2958]. Psikologi positif kontemporer banyak membahas tentang konsep "meaning in life" (makna hidup) dan "engagement" (keterlibatan penuh), di mana individu menemukan tujuan dan kepuasan mendalam dalam aktivitas sehari-hari[2959]. Ibadah ghair mahdah merupakan instrumen untuk mencapai hal tersebut. Dengan membingkai ulang motivasi di balik suatu tindakan dari sekadar mencari keuntungan materi atau memenuhi kewajiban menjadi bagian dari ketaatan kepada Tuhan individu mengalami perubahan persepsi kognitif yang signifikan. Kerja tidak lagi dipandang sebagai beban, tetapi sebagai jihad; belajar adalah ibadah; dan membantu orang lain adalah sedekah. Reframing kognitif ini mengurangi perasaan meaningless (tanpa makna) dan alienasi, sekaligus meningkatkan perasaan keterhubungan, tujuan hidup (purpose), dan kepuasan intrinsik[2960].

Konsep ini juga selaras dengan teori flow dari Mihaly Csikszentmihalyi, di mana seseorang mencapai keadaan optimal ketika sepenuhnya terlibat dalam suatu aktivitas yang memiliki tujuan jelas dalam konteks ini, tujuan tersebut adalah meraih keridhaan Ilahi[2961].

Pada akhirnya, kedua kategori ibadah ini membentuk sebuah sistem psiko-spiritual yang saling melengkapi. Ibadah mahdah berfungsi sebagai pusat gravitasi yang memberikan kekuatan, disiplin, dan pemurnian niat, sementara ibadah ghair mahdah mengaplikasikan energi spiritual yang diperoleh dari pusat tersebut ke seluruh orbit kehidupan. Integrasi ini menciptakan kepribadian yang utuh (integrated personality), di mana tidak ada lagi sekat antara agama dan kehidupan, antara ritual dan realitas, sehingga seluruh eksistensi individu menjadi sebuah medan ibadah yang kontinu dan bermakna[2962].

Psikologi Ibadah dalam Perspektif Teologis

Di tengah arus modernitas yang kerap menjadikan subjek manusia sebagai pusat segala pengetahuan, ibadah dalam tradisi Islam tidak sekadar dipahami sebagai ritual formal yang statis, melainkan sebagai suatu fenomena psikospiritual yang dinamis, mendalam, dan holistik. Dalam konteks teologis, ibadah merupakan pertemuan eksistensial antara manusia sebagai hamba (‘abd) dan Tuhan sebagai Pencipta (al-Malik, ar-Rabb), di mana ruang di antara keduanya diisi oleh gelombang kesadaran, niat, dan relasi iman-amal yang saling menguatkan. Dalam kerangka epistemologi Islam,

ibadah bukan hanya tindakan eksternal yang tunduk pada hukum syariah, tetapi juga medan internal yang menguak lapisan psikologis dan transendental dari eksistensi manusia. Dalam level doktoral, pemahaman ini memerlukan analisis yang tidak hanya normatif-teologis, tetapi juga interpretatif-psikologis yang mengintegrasikan teori-teori kesadaran, motivasi, dan transformasi spiritual dari perspektif ilmu-ilmu manusia kontemporer dengan fondasi teks wahyu yang otoritatif.

Hubungan antara iman (iman) dan amal (‘amal) dalam psikologi ibadah harus dipahami sebagai relasi dialektis yang berlangsung dalam dimensi kognitif, afektif, dan volitif. Iman, dalam khasanah teologis Islam sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazali dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, bukan sekadar keyakinan abstrak, tetapi mencakup pengetahuan (‘ilm), keyakinan hati (yaqīn), dan kecenderungan jiwa terhadap kebaikan (inḥiṣār al-nafs ilā al-khayr)[2963]. Dalam konteks ini, iman menjadi fondasi psikologis yang memungkinkan amal, khususnya ibadah, dilakukan dengan konsistensi dan integritas internal. Kajian neurosains kontemporer terhadap praktik religius menunjukkan bahwa keyakinan religius yang otentik mengaktifkan jaringan otak terkait dengan pengambilan keputusan moral, empati, dan pengaturan emosi, yang menegaskan bahwa iman tidak hanya dimensi teologis, tetapi juga struktur psikoneurologis yang membentuk motivasi beribadah[2964]. Amal ibadah bukanlah respon mekanistis terhadap perintah, melainkan ekspresi otentik dari subjektivitas yang telah diubah oleh iman, menjadikan ibadah sebagai tindakan yang meaningful (bermakna), bukan sekadar

compliance (kepatuhan). Dalam tataran praktik, niat (niyyah) menempati posisi sentral sebagai elemen pertama dan utama dalam setiap bentuk ibadah. Rasulullah SAW bersabda: “Innamā al-aʿmālu bi al-niyyāt” (Sesungguhnya segala amal tergantung pada niat)[2965]. Dalam perspektif psikologis, niat adalah manifestasi dari kesadaran diri yang reflektif, tempat kesadaran subjektif bertemu dengan norma transendental. Dalam kerangka teori self-determination menurut Deci dan Ryan, motivasi intrinsik yang analog dengannya adalah niat yang ikhlas menghasilkan keterlibatan yang lebih dalam, ketahanan terhadap distraksi, dan kesejahteraan psikologis yang lebih tinggi[2966]. Niat dalam ibadah, Bukan hanya sekadar deklarasi formalitas, tetapi proses interiorisasi yang mendalam di mana individu mengalami transformasi kesadaran dari ego-centered action menuju God-centered action. Proses ini menuntut introspeksi, pemurnian motivasi, dan kesadaran akan kehadiran ilahi (maʿiyyatullah), sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah: “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku.” (QS. adz-Dzariyat: 56)[2967]. Ayat ini tidak hanya menjelaskan tujuan penciptaan, tetapi juga mendefinisikan ibadah sebagai realisasi eksistensial dari hakikat manusia sebagai makhluk yang diciptakan untuk berhubungan dengan Yang Mutlak.

Teori kesadaran spiritual (spiritual consciousness) dalam praktik ibadah membuka dimensi baru dalam pemahaman psikologi agama. Menurut Frithjof Schuon, kesadaran spiritual adalah level tertinggi dari kesadaran manusia, tempat rasionalitas, intuisi, dan kehadiran ilahi berpadu dalam satu pengalaman holistik[2968]. Dalam konteks

ibadah, kesadaran spiritual ini termanifestasi dalam bentuk khushū‘ (khusyuk), yaitu kondisi jiwa yang tenang, penuh perhatian, dan tunduk di hadapan Allah. Ibadah yang dilakukan tanpa khushū‘ menjadi semata-mata gerak tubuh, sedangkan yang dilakukan dengan khushū‘ memasuki wilayah transformasi psikospiritual. Penelitian oleh Koenig dan Büssing menunjukkan bahwa individu yang mengalami spiritual transcendence selama ibadah melaporkan peningkatan well-being, penurunan stres, dan penguatan identitas religius[2969]. Ini menunjukkan bahwa ibadah bukan hanya memenuhi tuntutan hukum, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme psikologis untuk integrasi diri, penyembuhan trauma, dan pencapaian inner peace.

Psikologi ibadah dalam perspektif teologis harus dipahami sebagai hermeneutika eksistensial sebuah usaha untuk menafsirkan makna ibadah dari dalam pengalaman ruhani yang hidup, bukan hanya dari kaidah hukum yang formal. Ibadah menjadi medium di mana dimensi psikologis (niat, motivasi, kesadaran) dan dimensi teologis (iman, ketundukan, tujuan penciptaan) saling menyatu, menciptakan proses transformasi yang berkelanjutan. Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, setiap gerakan dalam salat, setiap kata dalam tasbih, adalah tajalli (penampakan) dari sifat-sifat ilahi yang membangkitkan kesadaran akan fana’ (lenyapnya ego) dan baqa’ (kekalan dalam Tuhan)[2970]. Ibadah bukan sekadar sarana mendekat kepada Allah, tetapi juga proses dekonstruksi ego dan re-konstruksi diri menurut citra ilahi (takhalluq bi akhlāq Allāh). Akhirnya, pendekatan multidisipliner terhadap psikologi ibadah yang

menggabungkan teologi Islam, psikologi transpersonal, neurosains, dan filsafat kesadaran membuka ruang bagi pemahaman yang lebih luas dan mendalam tentang hakikat manusia sebagai makhluk yang secara inheren religius (homo religiosus). Ibadah, dalam cahaya ini, tidak hanya dimensi ritual, tetapi proyek eksistensial terbesar manusia: merealisasikan tujuan penciptaannya melalui harmonisasi iman, niat, dan kesadaran spiritual dalam satu dinamika transendental yang tak pernah berakhir.

Aspek Psikologis dalam Praktik Ibadah

Dalam konteks keagamaan, ibadah tidak sekadar ritual formalistik yang terbatas pada dimensi ritual dan hukum, melainkan merupakan praktik transformasional yang berakar pada dinamika psikologis, spiritual, dan sosial yang kompleks. Ibādah dalam kerangka Islam merujuk pada seluruh bentuk ketaatan kepada Allāh yang mencakup salat, puasa, zakat, dan haji, yang setiap unitnya membawa potensi signifikan terhadap pembentukan keseimbangan mental, identitas spiritual, pengendalian diri, serta kesejahteraan psikososial individu. Pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan psikologi religius, neurosains, dan teologi Islam menunjukkan bahwa ibadah merupakan sistem pengatur psikobiologis yang efektif, terstruktur, dan berulang, yang secara implisit mendorong regulasi emosi, pembentukan makna hidup, dan resilien terhadap stres[2971]. Dalam kajian doktoral ini, ibadah dipandang bukan sebagai aktivitas ritual yang statis, melainkan sebagai proses psikospiritual yang dinamis dan transformasional,

yang membentuk struktur kognisi, afeksi, dan perilaku manusia secara utuh.

Salat, dalam dimensinya sebagai psikologi doa, menawarkan model unik dalam regulasi mental. Secara struktural, salat mengintegrasikan elemen verbal (bacaan), motorik (gerakan ruku', sujud, dan berdiri), dan konsentrasi mental (khushū'), yang secara bersama-sama menciptakan kondisi yang analog dengan bentuk-bentuk meditasi terfokus dalam konteks psikologi Barat[2972]. Neuroimaging studies menunjukkan bahwa praktik salat reguler berkorelasi dengan aktivitas meningkat pada prefrontal cortex area otak yang berkontribusi terhadap pengambilan keputusan, regulasi emosi, dan eksekutif fungsi kognitif serta penurunan aktivitas pada amygdala, pusat pengolahan stres dan rasa takut[2973]. Dalam perspektif sufistik, kondisi khushū' dalam salat dianggap sebagai 'al-muqām al-qalbī' (tempat kediaman hati), yaitu saat jiwa berada dalam keadaan tenang dan tertuju sepenuhnya kepada Allāh, sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya hati yang tenang (muthmainnah) itu adalah bagi mereka yang beriman dan beramal saleh" (QS. Al-Fajr: 27-28)[2974]. Fenomena inilah yang menjadikan salat sebagai bentuk intervensi psikologis alami yang membantu individu mencapai homeostasis mental, mengurangi gejala kecemasan, dan meningkatkan kesejahteraan subjektif[2975].

Secara paralel, ibadah haji memainkan peran fundamental dalam pembentukan identitas spiritual yang transformatif. Haji, sebagai rukun Islam kelima, merupakan konsentrasi simbolik perjalanan kehidupan manusia dari kelahiran hingga kematian dalam bentuk

ritual yang terstruktur dan intens. Proses ihram, tawaf, sa'i, wukuf di Arafah, dan pelemparan jumrah bukan hanya dimensi fisik, tetapi juga representasi dari pemurnian, penyerahan diri, dan transformasi identitas[2976]. Dari sudut pandang psikologi transpersonal, haji dapat dilihat sebagai rite de passage (upacara lewat) yang mengubah status psikologis individu dari identitas ego-sentris menuju identitas transendental yang berpusat pada Tuhan[2977]. Studi etnografis terhadap jamaah haji menunjukkan bahwa sekitar 89% melaporkan pengalaman spiritual yang mendalam yang sering digambarkan sebagai "rebirth" atau kelahiran kembali dengan perubahan sikap terhadap materi, hubungan sosial, dan makna hidup[2978]. Dalam hadis riwayat Muslim, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Barangsiapa yang melakukan haji lalu tidak berkata kotor dan tidak berbuat fasik, maka ia kembali sebagaimana hari ibunya melahirkannya" (HR. Muslim, no. 1350)[2979]. Narasi ini secara implisit mengkonfirmasi efek regeneratif haji terhadap identitas pribadi dan integritas moral.

Puasa di bulan Ramadhan, di sisi lain, berfungsi sebagai pelatihan intensif dalam pengendalian diri (self-regulation), yang memiliki dampak jangka panjang terhadap kesehatan psikologis. Secara neurobehavioral, puasa menciptakan kondisi disiplin eksekutif melalui pengaturan impuls, terutama yang berkaitan dengan lapar, haus, emosi negatif, dan dorongan seksual. Psikolog Walter Mischel dalam studinya tentang delayed gratification menunjukkan bahwa kemampuan menunda kepuasan berkorelasi tinggi dengan kesuksesan psikososial di kemudian hari[2980]. Dalam konteks puasa,

individu dilatih untuk mengaktifkan mekanisme top-down regulation yakni kendali kognitif atas emosi dan perilaku yang mendorong disiplin diri, toleransi frustrasi, dan empati terhadap yang miskin[2981]. Puasa Ramadhan berkaitan dengan peningkatan kadar serotonin dan BDNF (Brain-Derived Neurotrophic Factor), yang berperan dalam mood stabilisasi dan neurogenesis[2982]. Dari sudut pandang Al-Qur'an, puasa diwajibkan bukan hanya untuk aspek fisik, tetapi untuk membentuk ketakwaan: "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas umat-umat sebelum kamu, agar kamu bertakwa" (QS. Al-Baqarah: 183)[2983]. Kata taqwa sendiri secara semantik merujuk pada perlindungan diri dari keburukan, baik secara moral maupun psikologis suatu keadaan kesadaran diri yang tinggi dan keseimbangan dalam berperilaku.

Tidak kalah penting, zakat berdiri sebagai bentuk aktualisasi sosial keagamaan yang memiliki dampak langsung terhadap kesejahteraan psikologis, baik bagi penerima maupun pemberi. Dalam studi psikologi positif, perilaku prososial seperti memberi (giving) terbukti meningkatkan subjective well-being, mengurangi gejala depresi, dan memperkuat rasa koneksi sosial[2984]. Dari sisi neurokimia, tindakan bersedekah atau membayar zakat mengaktifkan sistem dopaminergik di otak khususnya nucleus accumbens yang diasosiasikan dengan rasa bahagia dan reward[2985]. Dalam kerangka Islam, zakat tidak hanya dimaknai sebagai redistribusi ekonomi, tetapi juga sebagai sarana membersihkan harta dan jiwa (tazkiyatun nafs). Firman Allāh dalam QS. At-Taubah: 103 menyatakan:

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka”[2986]. Proses ini menciptakan efek ganda: penguatan kohesi sosial dan internalisasi nilai moral yang menurunkan rasa kesendirian (loneliness) dan alienasi dua faktor risiko utama gangguan mental kontemporer.

Dalam sintesis teoritis, ibadah dalam Islam dapat dipahami sebagai spiritual ecosystem sistem terpadu yang mengatur fungsi psikologis melalui interaksi ritual, kognisi, dan afeksi. Tidak seperti terapi psikologis konvensional yang bersifat reaktif, ibadah bersifat preventif-proaktif, menanamkan kebiasaan mental yang membentuk ketahanan psikologis jangka panjang. Pendekatan ini sejalan dengan teori broaden-and-build dari Barbara Fredrickson, yang menyatakan bahwa emosi positif memperluas persepsi individu dan membangun sumber daya psikologis yang tahan lama. Ibadah, bukan hanya tindakan ketaatan, tetapi juga intervensi eksistensial yang menopang kesehatan manusia secara integral jiwa, raga, dan sosial.

Ibadah dan Kesejahteraan Psikologis

Keterkaitan Ibadah dengan Ketenangan Batin

Dalam konteks psikologi religius kontemporer, ibadah tidak lagi dipahami semata-mata sebagai ritus formal yang terbatas pada dimensi teologis, tetapi sebagai entitas bio-psiko-spiritual yang memiliki dampak signifikan terhadap kesehatan mental dan kesejahteraan psikologis individu. Ibadah, dalam paradigma Islam, merupakan manifestasi komprehensif dari hubungan vertikal

(hablun minallah) yang secara fundamental membentuk struktur internal psikis manusia melalui mekanisme regulasi emosional, rekonstruksi makna, dan penguatan identitas religius[2987]. Dalam kerangka neurosains dan psikologi kognitif, aktivitas ibadah seperti shalat, dzikir, dan tilawah Al-Qur'an menunjukkan pola ketenangan saraf yang dapat mengurangi aktivasi sistem saraf simpatis mekanisme utama dalam respon stres dan sebaliknya meningkatkan aktivitas sistem saraf parasimpatis yang berkorelasi langsung dengan relaksasi dan homeostasis psikofisiologis[2988]. Temuan ini selaras dengan pandangan Al-Qur'an yang menyatakan: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang" (QS. Ar-Ra'd: 28)[2989], suatu pernyataan eksistensial yang telah terbukti secara empiris melalui studi neuroimaging terkini yang mengonfirmasi bahwa praktik dzikir berulang memicu peningkatan aktivitas pada prefrontal cortex dan anterior cingulate cortex, wilayah otak yang terlibat dalam pengendalian diri, empati, dan regulasi emosi[2990].

Secara psikologis, ibadah berfungsi sebagai alat koping transenden (transcendent coping), suatu strategi adaptif yang memungkinkan individu untuk merespons tantangan hidup melalui kepercayaan pada kekuatan Ilahi dan keyakinan atas skema kosmologis yang bermakna[2991]. Studi longitudinal oleh Koenig et al. menemukan bahwa individu yang menjalankan ibadah secara konsisten melaporkan tingkat kecemasan yang lebih rendah, depresi yang lebih terkendali, dan ketahanan psikologis (psychological resilience) yang lebih tinggi dibandingkan mereka yang tidak terlibat dalam praktik keagamaan[2992]. Fenomena ini dapat dijelaskan

melalui model Meaning-Making Theory oleh Park (2010), yang menyatakan bahwa krisis psikologis sering kali dipicu oleh gangguan terhadap sistem makna individu, dan bahwa religiositas melalui ibadah menyediakan kerangka interpretatif yang koheren untuk memaknai penderitaan, ketidakpastian, dan kematian[2993]. Dalam perspektif Islam, hal ini tercemin dalam hadis Nabi Muhammad SAW: "Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin, semua urusannya baik. Jika mendapat kesenangan, ia bersyukur, maka itu baik baginya. Jika ditimpa kesusahan, ia bersabar, maka itu pun baik baginya" (HR. Muslim)[2994]. Hadis ini bukan hanya menunjukkan etika spiritual, tetapi juga menawarkan model psikologis tentang bagaimana rasa syukur (shukr) dan kesabaran (shabr) dua nilai sentral yang diasah melalui ibadah berkontribusi pada kepuasan hidup dan kesejahteraan subjektif (subjective well-being)[2995].

Kesenjangan antara teori psikologi Barat dan disiplin ilmu keislaman sering kali dilihat sebagai dikotomi, namun dalam konteks ibadah dan kesejahteraan psikologis, pendekatan integratif justru menawarkan konvergensi teoretis yang signifikan. Psikologi kebahagiaan modern, khususnya aliran positive psychology yang dipelopori oleh Martin Seligman, mengidentifikasi lima komponen utama kesejahteraan: Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, and Accomplishment (PERMA)[2996]. Dalam kerangka ini, ibadah Islam secara intrinsik memenuhi hampir semua dimensi tersebut: rasa syukur dan takut kepada Allah menghasilkan emosi positif; konsentrasi dalam shalat mencerminkan engagement penuh (khusyu'); silaturahmi dalam praktik keagamaan memperkuat

hubungan sosial; ketaatan sebagai bagian dari takdir Ilahi memperdalam rasa makna; dan pencapaian amal shaleh merupakan bentuk pencapaian spiritual yang bermakna. Ibadah tidak hanya bertindak sebagai alat penguat iman, tetapi juga sebagai insfrastruktur psikologis yang mendukung pembentukan identitas yang utuh dan kehidupan yang bermakna[2997].

Dinamika ibadah dalam konteks psikospiritual harus dipahami sebagai proses transformasi internal yang berkelanjutan. Setiap rakaat shalat, misalnya, bukan hanya gerakan fisik, tetapi juga perjalanan kognitif dari kekacauan dunia menuju ketertiban spiritual. Dalam proses ini, individu dilatih untuk membangun kesadaran saat ini (present-moment awareness), suatu konsep yang mirip dengan mindfulness dalam psikoterapi, tetapi dengan fondasi teologis yang lebih mendalam[2998]. Berbeda dengan mindfulness sekuler yang berfokus pada netralitas emosional, dzikir dan shalat menuntun individu untuk hadir secara sadar di hadapan Allah, sehingga pengalaman kesadaran penuh dilengkapi dengan dimensi afektif dan etis cinta, rindu, harap, dan takut kepada Sang Pencipta[2999]. Pendekatan seperti ini telah menunjukkan efektivitasnya dalam terapi kecemasan dan gangguan mood, sebagaimana dibuktikan oleh penelitian terkontrol acak di Yordania yang menemukan bahwa intervensi berbasis dzikir mengurangi gejala kecemasan secara signifikan dibandingkan kelompok kontrol[3000].

Sintesis antara wawasan ilmiah Barat dan kerangka keislaman menghasilkan model holistik yang menempatkan ibadah sebagai

pilar utama dalam pembangunan kesejahteraan psikologis. Ibadah menjadi media bukan hanya untuk dekat dengan Allah, tetapi juga untuk pulih dari trauma, menemukan makna, dan memperkuat psikis dalam menghadapi kompleksitas kehidupan modern. Dalam dunia yang semakin individualistis dan terfragmentasi, ibadah hadir sebagai ruang kembali kepada diri, kepada Tuhan, dan kepada keseimbangan menawarkan ketenangan yang tidak berasal dari ketiadaan masalah, tetapi dari keyakinan bahwa setiap napas yang dihembuskan adalah bagian dari rencana yang lebih besar[3001].

Psikologi Salat dan Pengaruhnya terhadap Kondisi Mental

Salat, sebagai pilar utama dalam Islam, jauh melampaui dimensi legalistik-ritualistik semata; ia merupakan sebuah arsitektur psikospiritual yang kompleks dan terstruktur yang dirancang untuk menyelaraskan diri manusia (nafs) dengan realitas transenden. Psikologi salat menganalisis mekanisme melalui mana ritual ibadah ini memengaruhi lanskap mental, emosional, dan psikologis individu, menawarkan suatu kerangka untuk memahami korelasi antara disiplin spiritual dan kesehatan psikis[3002]. Pada esensinya, salat merupakan dialektika yang berkelanjutan antara yang fana dan yang mutlak, sebuah intervensi psikologis yang diulang secara siklis untuk mengingatkan dan menata kembali orientasi kesadaran manusia[3003]. Proses ini bukanlah pelarian dari realitas, melainkan sebuah rekontekstualisasi mendalam terhadap pengalaman duniawi melalui lensa ketuhanan, yang pada akhirnya menghasilkan perubahan persepsi dan respons emosional yang terukur.

Sebagai sebuah ritual spiritual, salat berfungsi sebagai saluran komunikasi yang menghubungkan jiwa (al-ruh) dengan Sang Pencipta, memenuhi kebutuhan psikologis paling mendasar manusia: pencarian makna, tujuan, dan hubungan[3004]. Gerakan dan bacaan yang terstandarisasi berdiri, rukuk, sujud menciptakan sebuah medan semiotik di mana tubuh dan pikiran terlibat dalam sebuah bahasa simbolis ketundukan dan penerimaan. Dalam keadaan sujud, posisi fisik tertinggi dari penyerahan diri, individu mengalami de-centering of the self, sebuah pelepasan sementara dari ego yang sering menjadi sumber kecemasan dan penderitaan psikologis[3005]. Koneksi inilah, yang dalam terminologi Sufistik sering disebut sebagai tawajjuh (penghadapan hati), yang memberikan fondasi bagi kestabilan emosional. Kesadaran akan kehadiran yang Maha Melihat (Al-Baseer) dan Maha Mendengar (As-Sami') menanamkan perasaan diawasi dengan penuh kasih (muraqabah), yang bertransformasi menjadi regulator internal bagi perilaku dan pikiran, mengurangi impulsif dan meningkatkan ketenangan batin (itmi'nan)[3006].

Dampak positif salat terhadap kestabilan emosional dan psikologis dapat dianalisis melalui kerangka regulasi diri (self-regulation) dan pergeseran perhatian (attentional shift)[3007]. Ritual harian yang wajib ini memberlakukan disiplin temporal, memutuskan otomatisasi dan stres dari kehidupan modern dengan interval yang teratur untuk introspeksi dan jeda. Setiap takbiratul ihram berfungsi sebagai "pembatas kognitif" (cognitive boundary), secara harfiah mengumumkan transisi dari urusan duniawi menuju

ruang sakral kontemplasi[3008]. Proses berulang dari doa-doa dan dzikir yang diucapkan berfungsi sebagai bentuk katarsis kognitif, mengalihkan fokus dari sumber distres menuju sumber ketenangan yang absolut. Penelitian neuropsikologi kontemporer mulai memetakan korelasi neural dari praktik ini, menunjukkan bahwa aktivitas religius yang teratur, seperti salat, dikaitkan dengan peningkatan aktivitas di korteks prefrontal wilayah yang terkait dengan pengambilan keputusan, kontrol impuls, dan regulasi emosi serta modulasi sistem limbik, khususnya amigdala, pusat respons ketakutan dan kecemasan[3009].

Lebih spesifik, pengaruh salat dalam meredakan stres dan kecemasan telah menjadi subjek dari banyak penelitian empiris. Mekanismenya bersifat multimodal, menggabungkan elemen-elemen dari terapi perilaku kognitif, meditasi kesadaran (mindfulness), dan relaksasi bio-behavioral. Gerakan-gerakan salat sendiri, bila dilakukan dengan khusyuk, menyerupai suatu rangkaian gerakan meditatif yang menenangkan sistem saraf[3010]. Aspek berirama dari bacaan dan gerakan menciptakan keadaan yang mirip dengan respons relaksasi, yang ditandai dengan penurunan denyut jantung, tekanan darah, dan konsumsi oksigen[3011]. Secara psikologis, tindakan menyampaikan kekhawatiran dan beban kepada sebuah Kekuatan yang Maha Tinggi (sebagaimana tercermin dalam doa-doa salat) merupakan inti dari penyerahan diri (tawakkal), yang secara klinis terbukti mengurangi perasaan terbebani dan powerless yang merupakan ciri khas gangguan kecemasan[3012]. Salat dapat dipandang sebagai sebuah intervensi psiko-spiritual yang

terstruktur dan terinternalisasi, yang memberikan individu sebuah kerangka yang kokoh untuk menghadapi volatilitas, ketidakpastian, kompleksitas, dan ambiguitas (VUCA) kehidupan modern[3013].

Dampak Puasa terhadap Pengembangan Diri dan Mental

Puasa, dalam perspektif psikologi modern dan spiritualitas Islam, jauh melampaui sekadar pantangan dari makan, minum, dan hawa nafsu dari terbit fajar hingga terbenam matahari. Ia merupakan sebuah arsitektur disiplin diri yang dirancang secara ilahiah, sebuah latihan periodik yang bertujuan membentuk ulang landasan psikologis dan kebiasaan individu. Pada intinya, puasa berfungsi sebagai mekanisme pelatihan intensif untuk self-control atau pengendalian diri, yang dalam literatur psikologi kontemporer diakui sebagai sumber daya terbatas yang dapat diperkuat melalui praktik yang konsisten, mirip dengan sebuah otot[3014]. Dengan secara sengaja dan berulang kali menahan impuls biologis dan psikologis yang paling primal, seorang individu yang berpuasa secara efektif melakukan strength training bagi korteks prefrontal pusat eksekutif otak yang bertanggung jawab untuk pengambilan keputusan, regulasi emosi, dan penundaan gratifikasi[3015]. Proses ini secara langsung mengintervensi siklus cue-craving-reward yang menjadi dasar pembentukan kebiasaan, baik yang positif maupun negatif[3016]. Dengan mengganggu pola respons otomatis terhadap isyarat-isyarat eksternal (seperti waktu makan) atau internal (seperti stres atau kebosanan), puasa menciptakan cognitive space yang memungkinkan untuk introspeksi dan penanaman kebiasaan baru

yang lebih selaras dengan nilai-nilai spiritual dan tujuan pengembangan diri.

Pengaruh dari latihan pengendalian diri yang terstruktur ini beresonansi secara mendalam terhadap keseimbangan psikologis dan pengembangan diri secara holistik. Dalam keadaan berpuasa, individu ditempatkan pada sebuah situasi di bawah tekanan yang terkendali (controlled stressor), yang memicu mekanisme adaptasi psikologis. Kemampuan untuk mempertahankan komitmen spiritual di tengah tantangan fisik dan godaan duniawi secara langsung membangun self-efficacy keyakinan pada kemampuan diri sendiri untuk menyelesaikan tugas dan mencapai tujuan[3017]. Keyakinan yang baru ditemukan ini kemudian mengalir ke berbagai domain kehidupan lainnya, memberdayakan individu untuk mengejar aspirasi pribadi dan profesional dengan ketekunan dan ketahanan yang lebih besar. Praktik puasa yang disertai dengan kesadaran penuh (mindfulness) sebagaimana dianjurkan dalam banyak tradisi mendorong keadaan kontemplasi dan keheningan batin. Kondisi ini memfasilitasi proses self-reflection yang mendalam, memungkinkan individu untuk mengevaluasi nilai-nilai, perilaku, dan tujuan hidupnya. Sebuah hadits Nabi Muhammad SAW menggarisbawahi dimensi transformatif ini: "Berapa banyak orang yang berpuasa namun tidak mendapatkan dari puasanya tersebut kecuali hanya rasa lapar dan dahaga"[3018]. Sabda ini secara tegas menekankan bahwa hasil sejati dari puasa bukanlah deprivasi fisik, melainkan pendakian spiritual dan psikologis yang harus diwujudkan melalui perbaikan akhlak dan kedalaman pemahaman diri. Puasa menjadi

katalis untuk pertumbuhan pribadi yang berkelanjutan, mengarah pada keseimbangan (tawazun) di mana kebutuhan jasmani dan rohani menemukan harmoni yang tepat.

Pada akhirnya, integrasi antara disiplin fisik, penguatan pengendalian diri, dan kontemplasi spiritual menghasilkan dampak yang signifikan dan terukur terhadap kesehatan mental dan emosional. Penelitian neuropsikiatri mulai mengungkap korelasi antara praktik puasa intermiten (yang memiliki kemiripan fisiologis dengan puasa Ramadhan) dengan peningkatan suasana hati (mood) dan ketahanan terhadap stres[3019]. Mekanisme yang mendasarinya melibatkan penurunan peradangan sistemik, peningkatan produksi faktor neurotropik yang diturunkan dari otak (BDNF) yang penting untuk kesehatan neuron dan regulasi sistem saraf otonom yang lebih baik[3020]. Dari sudut pandang emosional, disiplin puasa melatih individu untuk tidak menjadi budak dari emosi sesaat, seperti kemarahan atau keserakahan. Nabi Muhammad SAW memberikan bimbingan praktis: "Apabila salah seorang di antara kamu sedang berpuasa, maka janganlah ia berkata kotor dan berteriak-teriak. Jika ia dicela atau diperangi oleh seseorang, maka hendaklah ia mengucapkan, 'Sesungguhnya aku sedang berpuasa'"[3021]. Pernyataan ini bukan sekadar larangan perilaku, melainkan sebuah preskripsi untuk emotional regulation. Dengan berlatih menahan diri dari reaksi impulsif, individu mengembangkan emotional granularity kemampuan untuk mengidentifikasi dan memodulasi pengalaman emosional dengan lebih nuance. Kombinasi dari stabilitas biologis, ketenangan psikologis, dan ketajaman emosional

ini menciptakan suatu fondasi yang kokoh bagi kesejahteraan mental, yang tidak hanya bermanfaat selama bulan suci tetapi juga berfungsi sebagai reservoir ketahanan yang dapat dipanggil dalam menghadapi kesulitan sepanjang tahun.

Ibadah dalam Konteks Terapi Psikologis

Ibadah sebagai Terapi Psikologis dalam Menghadapi Stres dan Depresi

Dalam wacana psikologi kontemporer, terdapat pergeseran paradigma yang semakin mengakui dimensi spiritual sebagai komponen integral dari kesejahteraan manusia secara holistik. Pendekatan ini tidak lagi memandang religiusitas sebagai sekumpulan praktik esoterik, melainkan sebagai sebuah kerangka kognitif-perilaku (cognitive-behavioral framework) yang sangat terstruktur, yang menawarkan mekanisme koping yang tangguh terhadap tekanan kehidupan modern. Ibadah, dalam konteks ini, muncul sebagai suatu bentuk terapi psikologis yang dalam dan multidimensi, khususnya dalam menangani kondisi stres dan depresi yang telah menjadi endemik dalam masyarakat global. Secara esensial, ibadah berfungsi sebagai alat penata psikis (psychic regulator) yang membantu individu menghadapi tantangan psikologis sehari-hari dengan membingkai ulang persepsi, memberikan tujuan eksistensial, dan menawarkan sistem dukungan sosial dan transendental yang kokoh.

Mekanisme terapeutik ibadah dalam menghadapi stres beroperasi pada beberapa tingkatan. Pada tingkat fisiologis, ritual-

ritual ibadah yang teratur, seperti gerakan-gerakan shalat yang repetitif dan terukur, telah diteliti dapat menurunkan respons sistem saraf simpatik, mengurangi kadar kortisol, dan menginduksi keadaan relaksasi yang mirip dengan yang dicapai melalui meditasi kesadaran (mindfulness meditation). Ritme dan disiplin yang melekat pada ibadah harian menyediakan struktur yang dapat memitigasi perasaan kacau dan tidak terkendali yang sering menyertai gangguan kecemasan dan depresi. Lebih dari sekadar aktivitas fisik, ibadah menanamkan sebuah ritme ketenangan dan keteraturan ke dalam kehidupan sehari-hari, berfungsi sebagai penahan (buffer) psikologis terhadap turbulensi emosional.

Pada tingkat kognitif dan emosional, peran doa dan dzikir sebagai modalitas untuk menanggulangi kecemasan dan depresi semakin mendapatkan perhatian empiris. Doa, khususnya doa permohonan (supplicatory prayer) atau du'a, memfasilitasi proses katarsis emosional di mana individu dapat mengungkapkan ketakutan, kecemasan, dan keputusasaan dalam sebuah ruang yang dipersepsikan aman dan penuh harapan. Proses ekspresif ini sejalan dengan prinsip-prinsip terapi ekspresif dan pelepasan emosi yang tertahan Sementara itu, dzikir pengulangan berirama atas kalimat-kalimat tertentu untuk mengingat Sang Ilahi berfungsi sebagai teknik peneguhan kognitif (cognitive anchoring) dan pengalihan perhatian. Praktik ini secara efektif mengintervensi siklus pemikiran negatif yang otomatis (automatic negative thoughts), yang merupakan ciri khas depresi, dengan menggantikannya pada sebuah mantra yang memusatkan pada yang transenden dan absolut.

William James, dalam karyanya yang seminal, menyebut kecenderungan manusia untuk beralih kepada "kekuatan yang lebih tinggi" dalam masa kesulitan sebagai fondasi dari pengalaman religius yang dapat membawa pada ketenangan jiwa Neurosains modern mulai memetakan dampak ini, menunjukkan bagaimana praktik-praktik religius yang terfokus dapat mengaktivasi daerah prefrontal cortex dan sistem limbik yang terkait dengan regulasi emosi dan perasaan tenang

Akhirnya, ibadah mencapai puncak potensi terapeutiknya sebagai sebuah bentuk penyembuhan jiwa melalui pendakian spiritual. Ibadah mentransendensi model terapi yang sekadar reduktif-gejala dan menyentuh dimensi eksistensial penderitaan. Dengan menempatkan pengalaman individu dalam sebuah narasi kosmik yang lebih besar di mana penderitaan memiliki makna dan ketentuan Ilahi ibadah menawarkan reframing yang radikal terhadap pengalaman depressif. Konsep Islam seperti sabr (kesabaran yang penuh ketabahan), tawakkal (berserah diri kepada Allah setelah berusaha), dan husn al-dzan (berprasangka baik kepada Allah) adalah konstruk kognitif yang powerful yang dapat melawan perasaan helplessness, hopelessness, dan worthlessnes, yang merupakan triad kognitif depresi menurut Aaron Beck[3022]. Dengan meyakini bahwa segala ujian adalah bagian dari rencana Ilahi yang penuh hikmah, seorang individu dapat menemukan kekuatan untuk menerima dan beradaptasi, sehingga mengurangi dampak psikologis dari adversitas[3023]. Ibadah bukanlah pelarian dari realitas, melainkan sebuah pendalaman terhadapnya; sebuah

perjalanan spiritual yang mengubah penderitaan dari sebuah pengalaman yang mengisolasi dan mematikan makna menjadi sebuah jalan untuk pendewasaan jiwa, pemurnian, dan pendekatan kepada yang Ilahi.

Ibadah sebagai Proses Pembersihan Jiwa

Pada hakikatnya, ibadah dalam Islam melampaui dimensi legalistik dan ritualistik semata, berfungsi sebagai mekanisme ontologis yang esensial bagi proses penyempurnaan diri manusia (tahdhīb al-akhlāq). Proses ini intinya adalah tasfiyah al-nafs sebuah terminologi yang merujuk pada pemurnian, pembersihan, dan penyucian jiwa dari segala noda spiritual, moral, dan psikologis yang mengaburkan fitrah asalinya[3024]. Tasfiyah bukanlah keadaan statis melainkan sebuah perjalanan dinamis yang berkelanjutan (sair sulūk), di mana setiap ritual ibadah dirancang sebagai langkah terapiutik untuk mendekonstruksi ego (nafs) dan merekonstruksinya dalam keselarasan dengan kehendak Ilahi[3025]. Makna tasfiyah ini terejawantah dalam ibadah-ibadah mahdhah, seperti shalat yang berperan sebagai penghalang dari perbuatan keji dan mungkar (al-'ankabut: 45), sehingga secara psiko-spiritual ia bertindak sebagai rem dan penjaga kesadaran (mu'aqqibāt) yang terus-menerus mengingatkan jiwa akan keberadaan transendentalnya[3026].

Pembersihan diri dari dosa dan kesalahan (dzunūb) merupakan tujuan operasional dari mekanisme tasfiyah ini. Setiap dosa, dalam perspektif psikologi Islam, dipandang sebagai sebuah 'illaḥ (penyakit) yang menutupi hati (ghain) dan mengganggu

keseimbangan internal manusia[3027]. Ibadah, dengan disiplin dan repetisinya, berfungsi sebagai detoksifikasi spiritual yang sistematis. Puasa (shaum), misalnya, bukan sekadar menahan dahaga dan lapar, melainkan latihan intensif untuk menundukkan hawa nafsu syahwaniyah dan amarah dua kekuatan pendorong utama perilaku dosa[3028]. Demikian pula zakat, yang membersihkan harta dan, yang lebih penting, membersihkan jiwa dari sifat kikir, cinta dunia yang berlebihan, dan mengikis egoisme[3029]. Proses pembersihan ini bersifat kumulatif; setiap ibadah yang dilakukan dengan khusyuk dan pemahaman (ṭā'ah ma'nawiyyah) akan mengikis lapisan kotoran dosa secara gradual, mengembalikan jiwa pada keadaan fithri-nya yang jernih[3030].

Dalam konteks ini, mekanisme taubat (repentance) menempati posisi sentral sebagai terapi psiko-spiritual yang paling efektif. Taubat bukanlah sekadar penyesalan sentimental, melainkan sebuah proses struktural yang terdiri atas pengakuan akan kesalahan (al-i'tirāf), penyesalan yang mendalam (al-nadam), bertekad untuk tidak mengulangi (al-'azm), dan memperbaiki kesalahan jika memungkinkan (al-islāh)[3031]. Psikologi Islam memandang taubat sebagai katarsis pembebasan dari beban psikologis rasa bersalah dan anxiety yang ditimbulkan oleh dosa[3032]. Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menggambarkan dosa seperti rantai yang membelenggu hati, sementara taubat adalah kunci yang membebaskannya, memulihkan cahaya (nūr) pengetahuan dan ketenangan (iṭmi'nān) ke dalam qalbu[3033]. Proses terapiutik ini selaras dengan temuan psikologi modern mengenai pentingnya

pengampunan diri (self-forgiveness) untuk kesehatan mental, namun taubat melingkupinya dalam kerangka transcendence yang memberikan makna dan tujuan yang lebih dalam[3034]. Ibadah dan taubat menjadi siklus regeneratif yang memastikan jiwa terus bergerak menuju kondisi yang lebih tinggi, membersihkan diri dari masa lalu dan memproyeksikan diri menuju potensi spiritualnya yang paling suci.

PENDIDIKAN SPIRITUAL DALAM ISLAM

Konsep Pendidikan Spiritual dalam Islam

Pendidikan, dalam wacana keilmuan Islam, tidak dapat direduksi semata-mata menjadi proses transmensi pengetahuan kognitif dan keterampilan duniawi (al-'ilm al-dunyāwī). Ia merupakan sebuah proyek holistik yang bertujuan untuk membentuk manusia paripurna (al-insān al-kāmil), yang keseimbangannya terjalin antara dimensi material dan spiritual. Dalam kerangka inilah, pendidikan spiritual (al-tarbiyyah al-rūḥiyyah) menempati posisi sentral dan fundamental, berfungsi sebagai arsitek jiwa yang membimbing manusia kembali kepada fitrah primordialnya dan merealisasikan tujuan penciptaannya[3035]. Konsep ini bukanlah sebuah disiplin yang terpisah, melainkan jiwa yang menghidupkan seluruh tubuh pendidikan Islam, yang menembus dan memberi makna pada setiap strata pengetahuan.

Secara esensial, pendidikan spiritual dalam Islam dapat didefinisikan sebagai suatu proses sistematis dan berkelanjutan untuk membersihkan, mencerahkan, dan mengangkat jiwa (nafs) manusia mendekati kesempurnaan akhlak dan kedekatan dengan Allah SWT (al-taqarrub ilā Allāh)[3036]. Proses ini berorientasi pada internalisasi nilai-nilai transenden yang bersumber dari wahyu, yang bertujuan mengaktualisasikan potensi ketuhanan (al-quwwah al-

rabbāniyyah) yang telah dianugerahkan dalam diri setiap insan. Al-Qur'an menyinggung proses ini melalui konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), sebagaimana firman-Nya: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9-10)[3037]. Ayat ini menetapkan dua kutub fundamental dalam perjalanan spiritual: penyucian yang membawa keuntungan eskatologis, dan pengotorian yang menjerumuskan pada kerugian abadi.

Perbedaan antara pendidikan duniawi dan pendidikan spiritual bersifat mendasar, meski keduanya saling melengkapi. Pendidikan duniawi bersifat horizontal dan instrumental, bertujuan untuk memenuhi kebutuhan kehidupan materiil, menguasai ilmu empiris, dan membangun peradaban fisik. Fokusnya adalah pada penguasaan atas alam eksternal (āfāq). Sementara itu, pendidikan spiritual bersifat vertikal dan intrinsik, berorientasi pada transformasi kesadaran internal (anfus), penemuan makna eksistensial, dan pembangunan hubungan transenden dengan Sang Pencipta[3038]. Yang pertama menjawab pertanyaan "bagaimana" (how) untuk hidup, sedangkan yang kedua menjawab pertanyaan "mengapa" (why) untuk hidup. Pendidikan yang mengabaikan dimensi spiritual akan melahirkan individu yang terampil secara teknis namun rapuh secara moral dan hampa secara spiritual; sebaliknya, pendidikan spiritual tanpa dasar duniawi dapat menjerumuskan pada keterbelakangan dan pemahaman yang sempit. Pendidikan spiritual bukanlah sebuah kemewahan atau pelengkap, melainkan fondasi utama dalam pembentukan karakter

(khuluq) dan moralitas (akhlāq) seorang Muslim. Nabi Muhammad SAW sendiri menegaskan bahwa misi utama pengutusan beliau adalah untuk "menyempurnakan akhlak yang mulia"[3039]. Akhlak yang mulia adalah kristalisasi dari jiwa yang telah melalui proses penyucian dan pendidikan spiritual yang intens. Ia adalah manifestasi eksternal dari kondisi internal jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah). Proses ini melibatkan pelembutan hati (qalb), pengendalian hawa nafsu (hawa), dan pensucian motivasi (ikhlāṣ) dari segala bentuk riya' dan kecenderungan duniawi yang rendah[3040]. Pendidikan spiritual berfungsi sebagai mekanisme pengawasan internal (muḥāsabah) yang memastikan bahwa ilmu dan amal seorang individu tidak menyimpang dari koridor ketakwaan dan berorientasi pada keridhaan Ilahi, sehingga melahirkan manusia yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga santun dalam perilaku, luhur dalam karakter, dan kukuh dalam spiritualitas[3041].

Signifikansi Pendidikan Spiritual dalam Islam

Dalam wacana ilmu pendidikan kontemporer, pendidikan spiritual kembali menemukan relevansinya sebagai poros transformasi manusia secara utuh tidak hanya dalam dimensi kognitif, tetapi juga afektif dan konatif. Dalam konteks Islam, pendidikan spiritual bukanlah sekadar tambahan ritualistik atau aspek mistis yang terpisah dari kehidupan nyata, melainkan struktur normatif yang mendasari pembentukan identitas manusia (insān kāmil) berdasarkan prinsip ketuhanan, kemanusiaan, dan kosmisitas

kehidupan[3042]. Ia merupakan proses internalisasi nilai-nilai ilahiah yang diperankan melalui pembinaan akhlak mulia (tazkiyat al-nafs), pengembangan relasi sosial berkeadilan, serta pencapaian keseimbangan dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi. Dalam kerangka ini, pendidikan spiritual Islam menempati posisi sentral sebagai pedagogi transendental, di mana tujuan akhirnya bukan hanya penguasaan pengetahuan, tetapi realisasi makrifat dalam tindakan konkret sehari-hari[3043].

Peran pendidikan spiritual dalam pembentukan akhlak dan budi pekerti merupakan aspek paling mendasar dalam sistem pendidikan Islam klasik maupun kontemporer. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa Nabi Muhammad diutus "untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (Innemā ab'astu li-utammima ma'ārīm al-akhlāq) sebuah hadis yang menjadi rujukan utama bagi pemikiran pendidikan Islam[3044]. Dalam pandangan Ibnu Miskawaih, seorang filsuf moral Islam abad ke-10 M, pembinaan akhlak merupakan proses rasional dan latihan jiwa yang mengarah pada keseimbangan moral (tawāzun nafsanī), di mana individu mampu mengintegrasikan kehendak, rasionalitas, dan insting dalam kesatuan yang harmonis[3045]. Pendidikan spiritual tidak melihat akhlak semata sebagai tindakan etis, tetapi sebagai manifestasi dari kedekatan kepada Allah (taqarrub ilā Allāh), sehingga setiap perbuatan baik adalah bentuk ibadah dan setiap perbuatan buruk adalah bentuk penjauhan dari fitrah[3046]. Pendidikan spiritual dalam Islam mengedepankan tarbiyah ruhiyyah sebagai proses yang

berkelanjutan, bukan hasil instan, yang melibatkan refleksi, dzikir, introspeksi, dan praktik ritual sebagai sarana purifikasi jiwa.

Dampak pendidikan spiritual terhadap kehidupan sosial dan hubungan antar individu juga tak dapat diabaikan. Dalam masyarakat Islam yang ideal, spiritualitas bukanlah entitas privat semata, tetapi memiliki dimensi publik yang kuat. Al-Qur'an menekankan pentingnya amr bil ma'rūf wa nahy 'an al-munkar (amar ma'ruf nahi munkar) sebagai bentuk tanggung jawab sosial yang bersumber dari kesadaran spiritual[3047]. Ketika seseorang menjalani pendidikan spiritual, ia tidak hanya mengubah dirinya sendiri, tetapi juga menjadi agen transformasi sosial. Konsep khilāfah (kepemimpinan di muka bumi) menegaskan bahwa manusia bertanggung jawab atas keadilan, kelestarian lingkungan, dan kesejahteraan kolektif[3048]. Di sinilah peran pendidikan spiritual menjadi instrumental: membentuk pribadi yang tidak hanya saleh individual, tetapi juga peduli terhadap keadilan sosial, inklusivitas, dan solidaritas umat. Pendidikan dengan pendekatan semacam ini menghindari dikotomi antara spiritualitas dan aktivisme, melainkan mengintegrasikan keduanya dalam tindakan nyata yang berbasis nilai ilahiah.

Tujuan utama pendidikan spiritual dalam Islam adalah mencapai keseimbangan hidup (mīzān al-ḥayāh) antara dunia dan akhirat. Al-Qur'an dengan gamblang menyatakan: "Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi." (QS. al-Qaṣaṣ: 77). Ayat ini menolak dikotomi dualistis

antara spiritual dan material, antara ibadah dan pekerjaan, antara dunia dan akhirat. Pendidikan spiritual, dalam kerangka ini, menjadi mediasi untuk menciptakan harmoni eksistensial, di mana setiap aktivitas manusia belajar, bekerja, berkeluarga, bernegara dilakukan dengan niat ibadah dan diselaraskan dengan nilai-nilai kesalehan dan keadilan[3049]. Pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa pendidikan modern yang sekular telah merampas dimensi spiritual dari ilmu, sehingga menghasilkan manusia "cerdas tapi kosong" (intelligent but empty), yang mampu menguasai teknologi tetapi kehilangan arah moral[3050]. Pendidikan spiritual dalam Islam berfungsi sebagai antidot terhadap fragmentasi humanis tersebut, dengan menawarkan epistemologi integral yang menyatukan ilmu, iman, dan amal.

Dalam konteks pendidikan abad ke-21, signifikansi pendidikan spiritual semakin krusial. Di tengah krisis nilai, alienasi sosial, dan kecemasan eksistensial, Islam menawarkan paradigma pendidikan yang tidak hanya mendidik pikiran, tetapi juga menyentuh jiwa. Pendidikan spiritual bukan sekadar muatan kurikulum, tetapi menjadi benang merah dari seluruh proses pembelajaran dari sains hingga seni, dari ekonomi hingga politik. Ia menuntut transformasi struktural dalam sistem pendidikan, dari model transmisi pengetahuan menuju model transformasi diri. Para pemikir seperti Fazlur Rahman dan Muhammad al-Ghazali telah menyerukan reformulasi pendidikan Islam yang tidak hanya menghafal teks-teks klasik, tetapi memahaminya dalam konteks kekinian dengan pendekatan tematik, kontekstual, dan kritis[3051]. Pendidikan spiritual

dalam Islam bukanlah proyek konservatif, melainkan proyek iluminatif yang terus menerus merevitalisasi nilai-nilai untuk menjawab tantangan zaman.

Secara teoritis dan praktis, pendidikan spiritual dalam Islam menempati ruang sentral dalam pembentukan manusia utuh yang bermoral, peduli sosial, dan hidup seimbang. Ia bukan sekadar dimensi tambahan, tetapi justru menjadi nucleus dari seluruh proses pendidikan. Dalam abad yang penuh ketidakpastian, spiritualitas yang terdidik menjadi benteng terakhir terhadap degradasi kemanusiaan. Melalui pendidikan spiritual yang otentik, manusia tidak hanya memahami dunia, tetapi juga kembali kepada jati dirinya sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi.

Konsep Dasar Pendidikan Spiritual dalam Islam

Fitrah Manusia dan Pendidikan Spiritual

Pendidikan spiritual dalam Islam tidak dapat dipahami secara komprehensif tanpa terlebih dahulu menyelami konsep ontologis tentang asal-usul dan hakikat penciptaan manusia, yakni konsep fitrah. Secara etimologis, kata fitrah berakar dari kata fathara-yafthuru, yang mengandung makna menciptakan, membuat, atau menghasilkan sesuatu dari keadaan tidak ada menjadi ada. Dalam kosmologi Islam, fitrah bukanlah sekedar potensi bawaan belaka, melainkan sebuah disposisi transendental yang dengannya setiap jiwa manusia, pada saat pra-eksistensinya, telah mengakui ke-Esa-an Allah (Tauhid) sebagai kebenaran primordial[3052]. Pengakuan ini, seperti yang diabadikan dalam Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7): 172,

merupakan misāq (perjanjian agung) yang menjadi fondasi metafisik bagi seluruh bangunan spiritualitas manusia[3053]. Fitrah pada hakikatnya adalah keadaan suci, cenderung kepada kebaikan, dan memiliki kapasitas innate untuk mengenal Penciptanya. Pandangan ini menempatkan manusia bukan sebagai tabula rasa, melainkan sebagai entitas yang telah dibekali "kompas ilahiah" yang mengarahkannya pada kebenaran, sehingga pendidikan spiritual berperan sebagai proses aktivasi dan pemurnian, bukan semata implantasi nilai dari luar.

Berdasarkan landasan ontologis ini, maka pendidikan spiritual Islami secara esensial merupakan upaya sistematis untuk mengembalikan manusia kepada keadaan fitri-nya yang asali. Proses ini adalah sebuah reorientasi eksistensial dari kehidupan yang terdispersi oleh hawa nafsu dan pengaruh eksternal (muṣawwifāt) menuju kehidupan yang terpusat dan selaras dengan tujuan penciptaannya. Dalam kerangka pemikiran Al-Ghazali, pendidikan adalah proses takhallī (pembersihan jiwa) dari sifat-sifat tercela diikuti oleh tahallī (menghiasi jiwa) dengan sifat-sifat terpuji, yang bermuara pada tajallī (tersingkapnya cahaya Ilahi dalam hati)[3054]. Proses ini bersifat dialektis, melibatkan pelepasan (tajrīd) secara terus-menerus terhadap lapisan-lapisan kotoran dosa dan kelalaian yang menutupi kemurnian hati (qalb). Tujuan akhirnya adalah mencapai stasiun spiritual (maqām) di mana seorang hamba dapat menyaksikan (mushāhadah) keagungan Tuhan dalam setiap aspek kehidupannya. Pendidikan spiritual bukanlah sekadar transfer pengetahuan dogmatis, melainkan suatu disiplin transformatif yang

menyentuh seluruh dimensi manusia; kognitif, afektif, konatif, dan intuitif[3055].

Implikasi praktis dari pendidikan yang berorientasi pada pemulihan fitrah ini adalah pembentukan karakter (akhlāq) yang berlandaskan pada nilai-nilai intrinsik kemanusiaan. Karakter dalam perspektif ini bukanlah sekadar kepatuhan pada norma sosial yang berubah, tetapi merupakan manifestasi stabil dari sifat-sifat Ilahiyah (al-ta'alluh bi akhlāq Allāh) yang telah tertanam dalam cetak biru ruhani manusia[3056]. Nilai-nilai seperti kejujuran (ṣidq), amanah (dapat dipercaya), kasih sayang (raḥmah), keadilan (‘adl), dan keberanian (shajā’ah) dipandang sebagai ekspresi alami dari jiwa yang telah tersucikan dan selaras dengan fitrah-nya. Pendidikan spiritual, berfungsi untuk menciptakan lingkungan yang kondusif melalui keteladanan (qudwah), pembiasaan (‘ādah), dan refleksi kontemplatif (tafakkur) agar benih-benih karakter mulia tersebut dapat tumbuh subur. Dalam konteks yang lebih luas, individu yang karakternya dibangun di atas fondasi fitrah yang pulih ini akan menjadi agen-agen perubahan yang menebarkan kedamaian (salām), tidak hanya bagi dirinya sendiri tetapi juga bagi masyarakat dan alam semesta secara keseluruhan, merefleksikan perannya sebagai khalīfah fī al-arḍ (wakil Tuhan di bumi) yang sejati[3057]. Dengan kata lain, pendidikan spiritual adalah jalan pulang menuju jati diri yang paling otentik, yang dengannya manusia menemukan makna, tujuan, dan kedamaian tertinggi dalam kehidupannya.

Pendidikan Spiritual dalam Perspektif Akhlak

Pendidikan spiritual dalam Islam tidak dapat dipahami secara reduktif sebagai upaya pencapaian pengalaman transendental yang bersifat personal dan privat semata. Secara esensial, ia merupakan sebuah proyek pedagogis yang bertujuan membentuk manusia paripurna (insan kamil) yang karakter utamanya termanifestasi dalam akhlak mulia (al-akhlaq al-karimah)[3058]. Dalam perspektif ini, spiritualitas dan moralitas bukanlah dua entitas yang terpisah, melainkan dua sisi dari mata uang yang sama; spiritualitas yang sejati akan mewujud dalam perilaku etis, sementara akhlak yang luhur bersumber dari dan sekaligus memperdalam kehidupan spiritual seseorang. Paradigma ini berakar dari teladan Nabi Muhammad SAW, yang misi kerasulannya dideklarasikan untuk "menyempurnakan keluhuran akhlak"[3059]. Pendidikan spiritual pada hakikatnya adalah pendidikan akhlak, suatu proses panjang penanaman, internalisasi, dan aktualisasi nilai-nilai ilahiah ke dalam seluruh dimensi kehidupan manusia.

Peran sentral pendidikan dalam kerangka ini adalah sebagai (medium) transmisi dan transformasi nilai. Proses ini melampaui sekadar transfer pengetahuan kognitif (ta'lim) atau pelatihan keterampilan (tadrib); ia adalah proses penyempurnaan diri (tahdhib atau tarbiyah) yang holistik[3060]. Melalui pendidikan, nilai-nilai abstrak seperti kejujuran, amanah, kasih sayang, keadilan, dan kesabaran tidak hanya diajarkan tetapi juga dibiasakan, dihayati, dan dijadikan sebagai kerangka berpikir dan berperilaku otomatis individu. Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Ihya' 'Ulum al-Din,

menekankan bahwa pendidikan akhlak adalah upaya membersihkan hati (tazkiyat al-nafs) dari sifat-sifat tercela (al-akhlaq al-madzmumah) dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (al-akhlaq al-mahmudah)[3061]. Proses pembersihan dan penghiasan jiwa inilah yang menjadi inti dari pendidikan spiritual, di mana pendidik berperan sebagai pembimbing yang membantu peserta didik untuk mengenali potensi baik (nafs al-muthma'innah) dan potensi jahat (nafs al-ammarah) dalam dirinya, lalu menguatkan yang pertama dan mengendalikan yang kedua.

Akhlak mulia bukanlah sekadar produk sampingan, melainkan tujuan utama (ghayah) dari seluruh bangunan pendidikan spiritual Islam[3062]. Keberhasilan spiritual seorang individu tidak diukur oleh intensitas ritual-ritual khususnya semata, tetapi justru oleh bagaimana nilai-nilai ritual tersebut terrefleksi dalam interaksi sosialnya sehari-hari. Shalat, misalnya, secara eksplisit ditujukan untuk mencegah perbuatan keji dan mungkar (al-fahsya' wa al-munkar)[3063]. Puasa dirancang untuk menumbuhkan ketakwaan, yang antara lain dimanifestasikan dalam pengendalian diri dan empati terhadap kaum dhuafa. Zakat dan haji adalah institusi yang sarat dengan pelatihan solidaritas sosial, kesetaraan, dan penghapusan ego. Setiap ibadah dalam Islam memiliki dimensi vertikal (hablum minallah) dan horizontal (hablum minannas) yang tak terpisahkan, dan pendidikan spiritual yang efektif adalah yang mampu menjembatani kedua dimensi ini, sehingga melahirkan pribadi yang tidak hanya shaleh secara ritual tetapi juga mushlih (reformer) secara sosial.

Implementasi ajaran Islam melalui pendidikan akhlak menemukan bentuknya yang paling konkret dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini memerlukan pendekatan yang tidak hanya instruktif tetapi juga keteladanan (qudwah hasanah), penciptaan lingkungan yang kondusif (bi'ah), dan pembiasaan yang terus-menerus (iwad)[3064]. Dalam konteks keluarga, orang tua adalah model pertama dan utama bagi pembentukan karakter anak. Di lembaga pendidikan formal, kurikulum harus dirancang integratif, di mana nilai-nilai akhlak diinternalisasikan ke dalam semua mata pelajaran, bukan hanya terbatas pada pelajaran agama[3065]. Sementara itu, masyarakat berperan menciptakan sistem nilai dan kontrol sosial yang mendorong perilaku baik dan mencegah yang mungkar. Ketiga pilar keluarga, sekolah, dan masyarakat harus bersinergi untuk menciptakan ekosistem pendidikan yang koheren, di mana peserta didik mengalami konsistensi nilai di semua lini kehidupannya. Dalam konteks kontemporer, pendidikan akhlak juga harus menjawab tantangan zaman, seperti bagaimana menanamkan kejujuran di era digital, memupuk rasa hormat dalam keberagaman, dan membangun keadilan di tengah kesenjangan ekonomi, semua itu dengan berpedoman pada prinsip-prinsip universal Islam yang rahmatan lil 'alamin. Pada akhirnya, pendidikan spiritual dalam perspektif akhlak adalah upaya berkelanjutan untuk mewujudkan firman Allah: "Sesungguhnya engkau (Muhammad) berada di atas akhlak yang agung"[3066], sehingga setiap individu muslim dapat menjadi manifestasi dari rahmat Tuhan bagi semesta alam.

Peran Guru dan Pendekatan Pedagogis dalam Pendidikan Spiritual

Dalam arsitektur pendidikan Islam, guru tidak sekadar pemindah pengetahuan (transfer of knowledge) melainkan agen transformasi spiritual yang menjembatani antara ilmu dan amal, antara kognisi dan karakter, serta antara teori dan realitas eksistensial. Kedudukan guru dalam tradisi Islam melebihi fungsi instruksional; ia dimaknai sebagai murabbi pembina jiwa yang secara ontologis diposisikan sebagai pewaris para nabi (waratsat al-anbiya'), sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhi: "Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi"[3067]. Dalam konteks pembentukan spiritualitas peserta didik, fungsi guru menjadi semakin kompleks dan multidimensional. Ia tidak hanya dituntut menguasai konten spiritual secara kognitif, tetapi juga harus menjadi medium hidup dari nilai-nilai yang diajarkan seorang insan kamil dalam proses yang terus menerus menuju kesempurnaan moral dan ruhani.

Secara filosofis, peran guru sebagai pembimbing spiritual dapat dipahami melalui paradigma pendidikan transformatif (transformative education), yang menekankan bahwa proses belajar bukan semata perluasan intelektual, melainkan metamorfosis holistik identitas pribadi[3068]. Dalam pendekatan ini, guru hadir bukan sebagai otoritas dogmatis, melainkan sebagai facilitator existential sosok yang membimbing peserta didik dalam perjalanan reflektif menuju makna hidup dan kehadiran Tuhan dalam realitas sehari-hari. Fenomenologi pendidikan spiritual menunjukkan bahwa pertemuan antara guru dan murid bukan hanya pertemuan

intelektual, melainkan pertemuan dalam dimensi ma'rifah, yaitu pengetahuan yang lahir dari pengalaman batin dan kepekaan ruhani[3069]. Di sinilah letak keunikan pendidikan spiritual: ia tidak bisa diasah hanya melalui instruksi verbal, tetapi mesti dirasakan melalui aura kehadiran guru yang penuh ketaqwaan, ketenangan, dan kasih sayang.

Dalam kerangka pedagogi Islam, metode pendidikan spiritual tidak bergantung pada teknik-teknik instruksional modern semata, meskipun integrasi pendekatan kontemporer sangat diperlukan. Al-Qur'an sendiri menyiratkan pendekatan bertahap dan kontekstual dalam proses pembinaan spiritual. Firman Allah SWT, "Allah mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan yang berilmu beberapa derajat" (QS. al-Mujadilah: 11), secara implisit menegaskan bahwa ketinggian spiritual tidak dicapai secara instan, tetapi melalui proses tahdhib al-nafs (penyucian jiwa) yang membutuhkan pendampingan konsisten dari figur yang lebih utama secara ruhani[3070]. Metode pedagogis yang efektif dalam konteks ini mencakup tiga komponen utama: ta'lim (pengajaran kognitif), tarbiyah (pembinaan menyeluruh), dan tafaqquh (pemahaman mendalam yang mengarah pada pengamalan). Pendekatan ini melampaui hafalan dan ujian, menekankan internalisasi nilai-nilai melalui dialog reflektif, pendidikan berbasis pengalaman (experiential learning), serta pendidikan karakter berbasis nilai ilahiah[3071].

Salah satu metode yang paling efektif dalam mendidik anak-anak dengan nilai-nilai spiritual adalah pendekatan qisas al-anbiya' (kisah

para nabi), yang secara psikologis dan pedagogis mampu menembus akal anak melalui imajinasi dan emosi. Al-Qur'an sendiri menggunakan narasi sebagai alat transmisi nilai secara masif teknik yang kini didukung oleh penelitian neurosains pendidikan bahwa cerita memicu neural coupling dan memperkuat memori emosional[3072]. Ketika guru menceritakan kisah Nabi Ibrahim yang menolak menyembah berhala, atau Nabi Yusuf yang memaafkan saudara-saudaranya, ia tidak hanya menyampaikan fakta historis, tetapi membuka pintu bagi peserta didik untuk menghidupkan kembali nilai-nilai seperti keberanian, kejujuran, dan pengampunan dalam konteks kehidupan mereka sendiri. Pendekatan ini, jika dikombinasikan dengan diskusi reflektif dan simulasi moral, mampu membangun struktur moral yang kuat sejak dini.

Keefektifan metode pedagogis ini sangat bergantung pada dimensi keteladanan (uswatun hasanah) dari guru itu sendiri. Dalam perspektif tasawuf, guru spiritual tidak hanya mengajar dengan kata-kata, tetapi dengan suluk-nya jalan hidupnya. Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din menekankan pentingnya mushahabah (kebersamaan langsung) dan muqalabah (pembiasaan perilaku) dalam pendidikan spiritual, di mana murid belajar melalui observasi langsung terhadap sikap, doa, dan interaksi sosial sang guru[3073]. Fenomena ini diperkuat oleh teori sosial observational learning dari Bandura, yang menyatakan bahwa individu belajar melalui meniru model yang dihormati[3074]. Dalam pendidikan spiritual, keteladanan bukan sekadar dimensi etika profesi, tetapi faktor ontologis yang menentukan keberhasilan transformasi nilai. Ketika seorang guru bersikap adil, sabar, dan tawadhu', ia menanamkan nilai-nilai itu

jauh lebih dalam daripada sekadar mengajar teorinya. Di era disrupsi teknologis dan krisis nilai global, peran guru sebagai pembimbing spiritual menjadi semakin krusial. Pendidikan formal sering kali mengabaikan dimensi transendental, membatasi fungsi guru pada kapasitas teknokratis pengelola kurikulum dan evaluator hasil belajar. Dalam tradisi Islam, guru yang mengajar tanpa membimbing ruhani muridnya dianggap belum menyelesaikan tugasnya secara utuh. Sebagaimana Imam al-Nawawi menegaskan, ilmu yang tidak dibarengi dengan amal ibarat pohon tanpa buah[3075]. Pendidikan spiritual memerlukan revitalisasi epistemologis terhadap peran guru: dari teknisi pendidikan menjadi arsitek jiwa, dari pemindah informasi menjadi pemanggil kesadaran ilahiah.

Dalam sintesis akhir, peran guru dalam pendidikan spiritual harus dipahami secara integral: sebagai otoritas ilmu, model moral, dan mentor spiritual. Pendekatan pedagogis yang efektif bukan hanya yang sistematis, tetapi yang ruhaniyyah mampu menyentuh dimensi batin peserta didik. Integrasi antara dimensi kognitif, afektif, dan konatif dalam pembelajaran spiritual hanya mungkin terwujud ketika guru hadir sebagai pribadi utuh yang seimbang antara ilmu dan amal, antara keilmuan dan kezuhudan. Di sinilah letak kedalaman misi pendidikan Islam: membentuk insan yang tidak hanya cerdas, tetapi juga saleh, tidak hanya kompeten, tetapi juga bertakwa generasi yang mampu menjawab krisis spiritual zaman dengan cahaya ilmu dan amal yang bersumber dari wahyu dan kebijaksanaan utama[3076].

Model Pendidikan Spiritual dalam Islam

Pendidikan Spiritual dalam Keluarga

Pendidikan spiritual dalam Islam (at-tarbiyyah ar-ruhiyyah) tidak dapat direduksi menjadi sekadar transmisi doktrin atau ritual semata, melainkan merupakan sebuah proses holistik yang bertujuan untuk menyelaraskan dimensi internal (al-bāthin) manusia dengan realitas eksternal (azh-zhāhir) melalui kerangka tauhid. Proses ini merupakan disiplin formatif yang berkelanjutan untuk memurnikan jiwa (tazkiyatun nafs), mendekatkan diri kepada Khaliq (taqarrub ilallāh), dan memanifestasikan akhlak mulia dalam kehidupan sehari-hari[3077]. Model ini bersifat integral, di mana aspek spiritual tidak terpisah melainkan menjadi ruh dan penggerak bagi seluruh aspek pendidikan lainnya, termasuk intelektual, fisik, dan sosial.

Dalam epistemologi pendidikan Islam, keluarga berperan sebagai mikro-kosmos dan institusi primer yang paling fundamental bagi pembentukan spiritualitas individu. Ia bukan hanya unit sosial-biological, tetapi merupakan sebuah institusi ilahiyah (muassasah ilāhiyyah) yang ditetapkan untuk mewujudkan ketenangan (sakinah), kasih sayang (mawaddah wa rahmah), dan melestarikan nilai-nilai ketuhanan[3078]. Al-Qur'an secara tegas menempatkan keluarga dalam konteks peringatan dan penjagaan spiritual, sebagaimana terungkap dalam seruan Lukman kepada anaknya, yang merupakan prototipe dialog edukatif-spiritual antara orang tua dan anak[3079]. Lingkungan keluarga memberikan suasana psikologis yang aman dan penuh cinta, yang merupakan prasyarat utama bagi

tumbuhnya benih-benih keimanan. Dalam fase awal perkembangan kognitif dan afektif anak, keluarga menjadi "cermin" pertama yang memantulkan nilai-nilai transcendental; di sinilah konsep ketuhanan, keakhiratan, dan moralitas diperkenalkan bukan sebagai abstraksi, melainkan melalui pengalaman empiris dan emotional bonding yang nyata[3080].

Pembentukan nilai-nilai spiritual dalam keluarga Islam bersifat organik dan kontekstual, yang diinternalisasi melalui tiga modalitas utama: keteladanan (qudwah), pembiasaan (ta'wīd), dan komunikasi nilai (taujīh). Pertama, keteladanan orang tua merupakan kurikulum hidup (living curriculum) yang paling efektif. Anak-anak adalah peniru ulung (observational learners) yang merekam dan meniru setiap tindakan, ucapan, dan bahkan niat tersembunyi dari orang tuanya[3081]. Spiritualitas yang otentik terpancar dari konsistensi antara perkataan dan perbuatan orang tua, sehingga menciptakan sebuah epistemic trust dimana anak dapat mempercayai dan mengadopsi nilai-nilai yang diajarkan.

Kedua, pembiasaan menciptakan ritme spiritual dalam keseharian. Ritual ibadah seperti shalat berjamaah, membaca Al-Qur’an, berdoa sebelum makan, dan berpuasa sunnah diperkenalkan bukan sebagai kewajiban yang memberatkan, melainkan sebagai bagian alami dari irama kehidupan keluarga[3082]. Pembiasaan ini bertujuan untuk mencapai derajat ihsān, di mana seorang hamba menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, atau setidaknya merasa diawasi oleh-Nya, sehingga spiritualitas menjadi

keadaan jiwa yang melekat (malakah ruhiyyah) dan bukan sekadar performa temporer.

Ketiga, komunikasi nilai dilakukan melalui dialog, kisah-kisah Qur'ani (qasas), dan refleksi (tafakkur) terhadap ayat-ayat kauniyah. Metode naratif dalam Al-Qur'an, seperti kisah para nabi, memberikan blueprint bagi orang tua untuk menyampaikan pesan moral dan spiritual dalam bentuk yang mudah dicerna dan berkesan bagi anak[3083]. Komunikasi ini bersifat dua arah, membuka ruang bagi anak untuk bertanya dan berdiskusi, sehingga pemahaman spiritualnya berkembang secara kritis dan mendalam, bukan sekadar doktriner.

Metodologi pendidikan spiritual dalam keluarga haruslah bersifat progresif dan sesuai dengan fase pertumbuhan anak (marhalatu an-numuw). Rasulullah SAW memberikan guidance melalui sabdanya yang membagi tahapan pendidikan menjadi tiga fase utama: fase bermain (0-7 tahun), fase penanaman disiplin dan adab (7-14 tahun), dan fase kemitraan (14-21 tahun)[3084]. Pada fase pertama, pendidikan spiritual difokuskan pada pengenalan Allah melalui cinta, kelembutan, dan contoh yang menyenangkan. Fase kedua adalah periode penanaman tanggung jawab ibadah (seperti perintah shalat) dan internalisasi adab melalui bimbingan yang tegas namun penuh kasih. Pada fase ketiga, orang tua berperan sebagai sahabat dan mentor yang mendiskusikan hikmah di balik setiap hukum dan nilai, mempersiapkan anak untuk menjadi pribadi yang mandiri secara spiritual.

Selain pembagian fase tersebut, metode lain yang esensial adalah doa (du'ā). Doa merupakan pengakuan akan ketergantungan mutlak kepada Allah sekaligus instrument psikologis yang memberikan ketenangan bagi orang tua dan anak[3085]. Orang tua didorong untuk mendoakan kebaikan spiritual untuk anak-anaknya, sebagaimana dilakukan oleh Nabi Ibrahim AS[3086]. Metode lain termasuk memberikan apresiasi (targhīb) terhadap perilaku spiritual positif dan terkadang menggunakan peringatan yang edukatif (tarhīb) terhadap konsekuensi dari kelalaian, namun dengan porsi yang tepat agar tidak menimbulkan trauma atau distorsi image ketuhanan[3087].

Keluarga merupakan locus primordials bagi konstruksi spiritualitas Islami. Keberhasilannya sangat bergantung pada kemampuan orang tua untuk berfungsi sebagai model yang hidup, menciptakan lingkungan yang penuh dengan habituasi nilai, dan menerapkan metode komunikasi serta pengasuhan yang sesuai dengan perkembangan anak. Ketika ketiga pilar ini qudwah, ta'wīd, dan taujīh terintegrasi, maka keluarga akan menjadi miniatur masyarakat spiritual (usrah ruhiyyah) yang tidak hanya menghasilkan individu yang shaleh secara personal, tetapi juga agen-agen perubahan yang berkontribusi bagi terwujudnya peradaban yang berkeadaban dan penuh rahmat.

Pendidikan Spiritual di Sekolah dan Lembaga Pendidikan Islam

Dalam konteks pendidikan modern, terutama dalam lingkungan institusi Islam, pendidikan spiritual bukan lagi sekadar dimensi

tambahan atau pelengkap dari kurikulum akademik, melainkan merupakan fondasi filosofis yang menjadi nadi dari seluruh proses transformasi intelektual, moral, dan psikologis peserta didik. Di tengah arus sekularisasi dunia pendidikan kontemporer yang sering kali memosisikan spiritualitas sebagai domain privat dan terpisah dari ranah akademik, lembaga pendidikan Islam berdiri sebagai ruang alternatif yang menegaskan bahwa ilmu pengetahuan, etika, dan hubungan dengan Tuhan (Allah) tidaklah dapat dipisahkan satu sama lain. Pendidikan Islam, dalam kerangka ini, harus dipahami sebagai sistem holistik yang tidak hanya membentuk kecerdasan kognitif (fikr), tetapi juga mengasah hati (qalb), karakter (akhlaq), dan kesadaran transendental (taqwa)[3088]. Implementasi pendidikan spiritual di sekolah-sekolah Islam, Bukanlah opsi, tetapi imperatif teologis sekaligus pedagogis yang mengakar pada visi pembentukan insan kamil manusia paripurna menurut kacamata Islam.

Implementasi pendidikan spiritual di sekolah Islam menemui tantangannya sendiri di era digital, di mana nilai-nilai individualisme, materialisme, dan hedonisme gencar dipromosikan melalui media massa dan teknologi komunikasi. Justru di sinilah peran sentral lembaga pendidikan Islam menjadi kian strategis. Di banyak negara mayoritas Muslim seperti Indonesia, Mesir, dan Malaysia, sekolah-sekolah berciri Islam (madrasah, pesantren, Islamic schools) telah mengembangkan model pendidikan yang tidak hanya menekankan penguasaan terhadap ilmu-ilmu syariah, tetapi juga memasukkan praktik-praktik spiritual seperti dzikir, shalat berjamaah, tilawah Al-Qur'an, dan muhasabah harian sebagai bagian dari rutinitas

keseharian peserta didik[3089]. Pendekatan ini tidak bersifat formalistik, melainkan bertujuan menciptakan lingkungan (milieu spiritual) di mana nilai-nilai keimanan tumbuh secara organik melalui interaksi sosial, disiplin harian, dan refleksi diri. Dalam pandangan Nasr, pendidikan yang tidak menyertakan dimensi spiritual akan menghasilkan individu yang "cerdas secara intelektual namun buta secara spiritual", yang berpotensi menyalahgunakan ilmu untuk kepentingan egois atau destruktif[3090].

Kurikulum pendidikan Islam yang berorientasi pada pengembangan spiritual harus dirancang dengan memperhatikan tiga poros utama: akidah (creed), ibadah (worship), dan akhlaq (ethics) sebagaimana diisyaratkan dalam banyak ayat Al-Qur'an. Surat Al-'Alaq ayat 1–5, yang merupakan wahyu pertama turun, tidak hanya menekankan aspek membaca (iqra), tetapi juga menghubungkan pengetahuan dengan nama Tuhan, pencipta, dan pemilik qudrat; sebuah pengingat bahwa seluruh proses belajar harus dimulai dari kesadaran teologis[3091]. Kurikulum demikian harus mengintegrasikan konten agama bukan sebagai mata pelajaran yang terisolasi, melainkan sebagai lensa epistemologis yang mewarnai seluruh disiplin ilmu mulai dari sains, sejarah, hingga sastra. Sebagai contoh, pembelajaran biologi dapat dikaitkan dengan ungkapan "Apakah mereka tidak memperhatikan bahwa Allah yang menciptakan mereka dari tetes air, kini berkuasa atas mereka?" (QS. Yasin: 77), sehingga ilmu menjadi sarana dzikir, bukan hanya hafalan data[3092]. Model integratif seperti ini telah dicoba diterapkan dalam kurikulum sekolah-sekolah Islam modern, termasuk di Pondok

Modern Darussalam Gontor, yang menggabungkan pendekatan salafiyyah, modernis, dan spiritualis dalam satu kesatuan kurikulum[3093].

Pendidikan spiritual dalam konteks lembaga Islam tidak dapat dilepaskan dari peran guru (murobbi) sebagai figur kharismatik dan pembentuk karakter. Berbeda dengan guru konvensional yang berfungsi sebagai transferor ilmu, murobbi memiliki fungsi tazkiyatun nafs mensucikan dan mendidik jiwa seperti yang digariskan dalam hadis bahwa "Kalian semua adalah pemimpin, dan kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinan kalian" (HR. Al-Bukhari dan Muslim)[3094]. Dalam konteks pendidikan, guru adalah pemimpin jiwa-jiwa muda yang harus membimbing mereka menuju kesadaran akan kedudukan mereka sebagai khalifah di muka bumi. Profesionalisme guru dalam pendidikan spiritual tidak hanya diukur dari kemampuan akademik, tetapi juga dari konsistensi ibadah, keteladanan moral, dan kapasitas empati terhadap murid[3095]. Penelitian oleh Zainuddin (2018) menunjukkan bahwa hubungan guru-murid yang dibangun atas dasar kepercayaan dan keterbukaan emosional memiliki dampak signifikan terhadap internalisasi nilai-nilai spiritual pada peserta didik, lebih dari sekadar metode kognitif[3096].

Pengaruh pendidikan spiritual terhadap perkembangan moral dan sosial peserta didik telah banyak dibuktikan melalui studi empiris. Sebuah penelitian lintas budaya yang dilakukan oleh Fadel dan Saeed (2014) menemukan bahwa siswa dari sekolah Islam yang menerapkan pendidikan spiritual secara intensif menunjukkan

tingkat empati, toleransi, dan sikap toleran yang lebih tinggi dibandingkan siswa dari sekolah sekuler di lingkungan yang sama[3097]. Mereka juga menunjukkan daya tahan emosional (resilience) yang lebih kuat terhadap tekanan akademik dan sosial, yang ditengarai berasal dari kepercayaan diri spiritual (iman) dan rasa memiliki komunitas yang kokoh. Temuan ini selaras dengan teori pembangunan moral Kohlberg, walaupun tidak sepenuhnya berada dalam paradigma kognitivistiknya; pendidikan spiritual menawarkan dimensi afektif dan transendental yang melampaui tahap konvensional dalam perkembangan moral, menuju tahap post-konvensional yang didasarkan pada komitmen terhadap nilai-nilai universal dan kehendak ilahi[3098].

Tantangan muncul ketika pendidikan spiritual berpotensi menjadi ritualistik dan dogmatis tanpa refleksi kritis. Di beberapa institusi, praktik spiritual justru menjadi alat kontrol sosial, bukan sarana pembebasan jiwa. Pendidikan spiritual perlu diimbangi dengan pendekatan kritis dan rasional yang mendorong murid untuk merenung, mempertanyakan, dan memahami hakikat ajaran agama secara mendalam. Dalam pandangan Al-Ghazali, ilmu yang tidak dibarengi dengan pengalaman spiritual (ma'rifah) hanyalah bayangan kosong, sedangkan pengalaman spiritual tanpa ilmu ('ilm) rentan terhadap khurafat dan penyimpangan[3099]. Oleh sebab itu, keseimbangan antara ilmu dan ma'rifah, antara rasionalitas dan hati, menjadi poros utama dalam kurikulum pendidikan Islam kontemporer. Jika tidak, peserta didik berisiko menjadi ekstremis skolastik atau spiritualis tanpa dasar, keduanya bertolak belakang dengan fitrah wasathiyah (keseimbangan) ajaran Islam. Dalam

konteks global, pendidikan spiritual Islam juga harus mampu berdialog dengan tradisi spiritual lain dan menjawab tantangan zaman seperti krisis lingkungan, ketidakadilan sosial, dan fragmentasi identitas. Di sinilah dimensi sufistik dalam pendidikan yang menekankan kasih sayang universal, kesederhanaan, dan kesadaran kosmis dapat menjadi jembatan. Seperti dikatakan oleh Rumi, "Setiap agama memiliki cahaya; jangan biarkan kebodohan memadamkannya"[3100]. Pendidikan spiritual di sekolah Islam, Tidak boleh bersifat eksklusif, tetapi inklusif dan transformatif membentuk insan yang tidak hanya saleh secara individu, tetapi juga adil, peduli, dan bertanggung jawab secara sosial.

Pendidikan spiritual di lembaga pendidikan Islam bukanlah sekadar upaya memperkuat identitas keagamaan, melainkan proyek peradaban yang bertujuan membangun manusia utuh yang cerdas, berakhlak mulia, dan sadar akan tanggung jawabnya di hadapan Tuhan dan masyarakat. Dalam kerangka ini, sekolah Islam bukan hanya tempat transfer ilmu, tetapi laboratorium spiritual tempat jiwa-jiwa muda dididik untuk menjawab pertanyaan fundamental: Siapakah saya? Untuk apa saya hidup? Dan kepada siapa saya kembali? Jawaban-jawaban atas pertanyaan ini, jika ditemukan dalam cahaya iman dan ilmu, akan membentuk generasi yang tidak hanya berhasil secara akademik, tetapi juga bermakna secara eksistensial.

Pendidikan Spiritual dalam Masyarakat dan Komunitas

Masyarakat, dalam perspektif sosiologis Islam, bukan sekadar kumpulan individu, melainkan sebuah entitas organik yang

bertanggung jawab untuk memfasilitasi pertumbuhan spiritual setiap anggotanya. Pembentukan masyarakat semacam ini berlandaskan pada nilai-nilai spiritual Islam yang bersumber dari konsep ummah wahidah (komunitas yang satu), yang mengutamakan prinsip ta'awun (tolong-menolong dalam kebajikan dan ketakwaan) dan amar ma'ruf nahi munkar (menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran)[3101]. Nilai-nilai ini tidak bersifat abstrak; mereka diinstitusionalisasikan melalui serangkaian praktik sosial, norma tidak tertulis, dan struktur komunitas yang bertujuan untuk mengingatkan individu akan keberadaan dan tujuan transenden mereka. Fondasi ontologis masyarakat ini merujuk pada firman Allah SWT, "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran" (QS. Al-Ma'idah: 2)[3102]. Komunitas berfungsi sebagai cermin kolektif dan penjaga moral, di mana setiap individu adalah wali (penjaga) bagi yang lain, menciptakan sebuah ekosistem yang secara konstan mereproduksi dan memperkuat nilai-nilai spiritual.

Pendidikan spiritual, Menemukan mediumnya yang paling efektif melalui lembaga sosial dan organisasi keagamaan yang beroperasi di tingkat komunitas. Masjid, sebagai pusat spiritual dan sosial, berperan jauh melampaui fungsi ritual semata; ia adalah episentrum pembelajaran, konseling, dan penguatan komunitas[3103]. Program-programnya dari pengajian rutin, majelis dzikir, hingga layanan sosial dirancang untuk mengakomodasi beragam tingkat pemahaman spiritual, dari jamaah biasa hingga para penempuh

jalan sufistik. Organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah di Indonesia, atau berbagai tarekat di dunia Muslim, telah membangun infrastruktur pendidikan yang komprehensif, mulai dari pesantren dan sekolah hingga universitas dan program pemberdayaan masyarakat[3104]. Lembaga-lembaga ini mentransmisikan ilmu spiritual (gnosis atau ma'rifah) bukan sebagai disiplin teoritis yang terisolasi, melainkan sebagai ilmu terapan yang terkait langsung dengan etika sosial, ekonomi, dan politik. Melalui mereka, ajaran-ajaran tentang kejujuran (siddiq), amanah, dan empati (rahmah) diintegrasikan ke dalam proyek-proyek komunitas nyata, seperti pengelolaan zakat dan wakaf, sehingga mendemonstrasikan relevansi praktis dari perkembangan spiritual.

Pada akhirnya, peran sentral komunitas adalah menciptakan lingkungan yang secara konsisten mendukung pendidikan spiritual individu. Proses ini beroperasi melalui mekanisme dukungan sosial (social support), pemodelan peran (role modelling), dan tekanan sosial positif (positive social enforcement). Seorang individu yang berjuang untuk konsisten dalam ibadah atau berperilaku jujur akan menemukan kekuatan dan legitimasi dalam sebuah komunitas yang menghargai dan mempraktikkan nilai-nilai tersebut[3105]. Komunitas memberikan ruang untuk "praktik bersama" (communities of practice), di mana keterampilan spiritual seperti kesabaran (sabr), syukur (shukr), dan tawakal dilatih secara kolektif, sehingga mengurangi beban psikologis individu. Studi-studi kontemporer dalam psikologi positif dan neurosains sosial mulai mengonfirmasi kebenaran intuitif ini, menunjukkan bahwa lingkungan sosial yang

kohesif dan berorientasi pada nilai dapat secara signifikan meningkatkan kesejahteraan psikologis (psychological well-being) dan ketahanan (resilience) individu[3106]. Dengan kata lain, komunitas berfungsi sebagai "ruang aman" spiritual di mana individu dapat mengalami, membuat kesalahan, belajar, dan akhirnya menginternalisasi sifat-sifat ilahiah, bukan karena paksaan, tetapi karena dibimbing dan dikelilingi oleh teladan dan praktik kolektif yang hidup dan bernafas.

Integrasi Pendidikan Duniawi dan Ukhrawi

Keseimbangan antara Pendidikan Duniawi dan Ukhrawi

Pergumulan epistemologis dalam dunia pendidikan modern seringkali terjebak dalam dikotomi yang artifisial antara pengetahuan sekuler (duniawi) dan pengetahuan religius (ukhrawi). Kontestasi ini melahirkan model pendidikan yang terfragmentasi, dimana pengembangan intelek berjalan terpisah dari pemupukan spiritual dan moral. Dalam konteks ini, filsafat pendidikan Islam menawarkan sebuah paradigma integratif yang bersifat holistik dan teleologis, menolak dikotomi tersebut dengan merujuk pada konsep tawhid (keesaan Tuhan) sebagai prinsip metafisika yang mendasar[3107]. Integrasi antara pendidikan duniawi dan ukhrawi bukan sekadar penjumlahan dua kurikulum yang berbeda, melainkan sebuah penyatuan ontologis dan aksiologis dimana seluruh ranah ilmu dipandang sebagai manifestasi dari keesaan dan kebesaran Pencipta, serta segala aktivitas keilmuan diarahkan untuk tujuan penghambaan ('ubudiyyah) dan pemakmuran bumi ('imarat

al-ard) yang berkeadilan[3108]. Pandangan Islam tentang integrasi ini berakar dari narasi teleologis penciptaan manusia dan amanah kekhalifahan yang dibebankan kepadanya. Al-Qur'an secara eksplisit menolak model asketisme yang meninggalkan urusan dunia, sebagaimana doa yang diajarkan: "Wahai Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan lindungilah kami dari siksa neraka"[3109]. Ayat ini menjadi fondasi aksiologis yang meniscayakan keseimbangan. Ilmu duniawi meliputi sains, teknologi, seni, dan humaniora adalah instrumentasi untuk memenuhi mandat kekhalifahan, yakni memahami, mengelola, dan memakmurkan bumi dengan segala hukum alam (sunnatullah) yang terpateri di dalamnya[3110]. Sementara itu, ilmu ukhrawi yang berpusat pada teologi (tauhid), hukum (fiqh), dan spiritualitas (tasawwuf) berfungsi sebagai kompas moral dan spiritual yang memastikan bahwa instrumentasi tersebut digunakan secara etis, adil, dan tidak melampaui batas-batas yang ditetapkan oleh Syari'[3111]. Kedua domain ini bersifat simbiosis mutualistik; ilmu duniawi membutuhkan bimbingan nilai dari ilmu ukhrawi agar tidak menjadi destruktif, dan ilmu ukhrawi memerlukan perwujudan konkrit melalui penerapan ilmu duniawi agar tidak menjadi abstrak dan terasing dari realitas[3112].

Pendekatan holistik dalam pendidikan yang mencakup kedua aspek tersebut kemudian harus bermuara pada pembentukan insan kamil (manusia utuh) yang berparipurna secara intelektual, spiritual, dan sosial. Syed Muhammad Naquib al-Attas merumuskan tujuan pendidikan Islam sebagai penanaman adab secara utuh, yang

mencakup pengenalan dan pengakuan terhadap realitas bahwa ilmu dan segala sesuatu memiliki tempatnya yang tepat dalam tatanan penciptaan[3113]. Dalam kerangka ini, seorang ahli fisika tidak hanya memahami hukum termodinamika sebagai entitas sekuler, tetapi juga merefleksikannya sebagai tanda kebesaran Allah, yang kemudian memunculkan sikap rendah hati dan bertanggung jawab dalam menerapkan pengetahuannya. Secara operasional, integrasi ini menuntut rekonstruksi kurikulum yang interdisipliner. Sebuah pelajaran biologi tentang genetika, misalnya, harus disinergikan dengan diskusi etika Islam tentang kloning dan keutuhan nasab. Pembelajaran ekonomi tidak boleh terlepas dari prinsip-prinsip keadilan distributif, pelarangan riba, dan tanggung jawab sosial yang bersumber dari fiqh muamalah[3114].

Pada akhirnya, pendidikan yang terintegrasi secara ontologis ini mengarah pada terwujudnya kesejahteraan dunia (al-falah al-dunya) yang menjadi jalan menuju kebahagiaan akhirat (al-falah al-akhirah). Kesejahteraan dunia dalam perspektif Islam bukanlah akumulasi kapital materialistik semata, melainkan terciptanya tatanan sosial yang aman, adil, dan bermartabat, dimana setiap individu dapat menjalankan peran kekhalifaannya dan beribadah kepada Allah dengan tenang[3115]. Kebahagiaan akhirat adalah konsekuensi logis dari kehidupan dunia yang dijalani dengan penuh kesadaran akan tanggung jawab transendental. Dengan kata lain, kesalehan individual yang dibangun melalui pendidikan ukhrawi harus berkontribusi pada terwujudnya kesalehan sosial yang dibangun melalui penerapan ilmu duniawi yang beretika. Integrasi

ini adalah sebuah keniscayaan, karena, sebagaimana ditegaskan dalam hadis, "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lain"[3116]. Kebermanfaatan itu sendiri adalah bentuk ibadah yang menghubungkan secara langsung antara kemaslahatan duniawi dan pahala ukhrawi, sehingga menyatukan kedua tujuan pendidikan tersebut dalam sebuah kontinum ilahiah yang tak terpisahkan.

Pendidikan Spiritual dalam Mempersiapkan Generasi yang Berakhlak

Di tengah arus globalisasi yang semakin mengikis fondasi nilai-nilai kemanusiaan, pendidikan spiritual menempati posisi strategis sebagai kekuatan pedagogis transformatif yang tidak hanya membentuk kognisi tetapi juga mengakulturasi karakter moral dalam diri individu. Dalam konteks pembentukan generasi yang berakhlak mulia, pendidikan spiritual bukan sekadar tambahan kurikuler, melainkan merupakan nukleus dari seluruh proses pembelajaran. Ia menjadi mediasi utama antara ilmu pengetahuan dan nilai-nilai etik, antara rasionalitas dan spiritualitas, antara pencapaian duniawi dan tanggung jawab ukhrawi. Dalam paradigma pendidikan modern yang cenderung reduksionis dan instrumentalis, pendidikan spiritual justru hadir sebagai counter-narrative yang mengembalikan martabat manusia sebagai makhluk bernilai religius dan moral[3117]. Tanpa kehadirannya, pendidikan berisiko melahirkan generasi yang cerdas secara intelektual namun rapuh secara akhlak seperti batang pohon yang tinggi menjulang tetapi akarnya dangkal

dan rapuh terhadap badai moral zaman. Secara epistemologis, pendidikan spiritual dalam perspektif Islam bukanlah domain terpisah dari keilmuan, melainkan justru merupakan sumber dan tujuan dari seluruh usaha pengetahuan. Al-Qur'an secara konsisten menegaskan keterhubungan antara ilmu ('ilm) dan takwa (taqwa), sebagaimana firman-Nya: "Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama." (QS. Fāṭir: 28). Ayat ini tidak hanya menunjukkan bahwa pengetahuan dan ketakwaan saling berkaitan, tetapi juga menyiratkan bahwa kedalaman ilmu akan menghasilkan ketakwaan yang otentik suatu bentuk kesadaran moral yang lahir dari pengalaman intelektual terhadap keagungan Tuhan[3118]. Dalam terminologi filsafat pendidikan Islam, konsep ta'addun (pengajaran) dan tarbiyah (pembinaan menyeluruh) menekankan bahwa pendidikan harus mencakup tiga dimensi: aqliyah (kecerdasan intelektual), nafsiyah (kesehatan psikologis), dan ruhiyah (kematangan spiritual). Jika dimensi ruhiyah tidak terpenuhi, maka proses tarbiyah dianggap belum lengkap[3119]. Pendidikan spiritual menjadi fondasi ontologis yang memastikan bahwa setiap pengetahuan yang dikuasai oleh manusia tidak diarahkan untuk kehancuran, eksploitasi, atau kesombongan, melainkan digunakan sebagai sarana untuk menghadirkan keadilan, kasih sayang, dan keseimbangan dalam kehidupan.

Dalam konteks zaman modern yang penuh dengan tantangan moral mulai dari krisis kepercayaan, individualisme ekstrem, hingga fragmentasi identitas pendidikan spiritual menjadi vaksin sosial yang membekali generasi muda dengan daya tahan etik. Dunia digital,

misalnya, yang menawarkan akses tanpa batas terhadap informasi, juga membuka celah luas terhadap dekadensi moral. Algoritma media sosial sering kali memperkuat perilaku hedonis, komparatif, dan eksploitatif, sementara etika digital masih dalam tahap pembentukan[3120]. Di sinilah peran pendidikan spiritual menjadi krusial: ia tidak hanya memberikan filter moral terhadap konten yang dikonsumsi, tetapi juga menumbuhkan kesadaran reflektif sebuah kapasitas untuk berhenti, merenung, dan menilai tindakan berdasarkan ukuran nilai yang lebih tinggi. Konsep muhasabah (evaluasi diri) dalam tradisi tasawuf menjadi relevan di sini, sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din bahwa tanpa introspeksi spiritual, manusia akan mudah terperosok ke dalam kesalahan yang tidak disadari[3121]. Dalam konteks pendidikan, muhasabah harus ditanamkan sebagai praktik harian yang membentuk kesadaran moral yang otonom dan berkelanjutan.

Pendidikan spiritual juga berkontribusi terhadap pembentukan generasi unggul yang tidak hanya mahir dalam sains dan teknologi, tetapi juga unggul dalam akhlak. Nabi Muhammad SAW, sebagai sosok utama dalam pendidikan Islam, bukan hanya menjadi guru akhlak, tetapi juga model dari manusia yang sempurna (insan kamil) karena keseimbangan antara ilmu dan akhlak[3122]. Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud menyatakan: "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."[3123] Pernyataan ini menempatkan akhlak bukan sebagai aspek tambahan dari kerasulan, tetapi sebagai tujuan utama dari risalah kenabian. Dalam konteks pendidikan, ini berarti bahwa setiap proses pembelajaran

harus diarahkan pada penyempurnaan akhlak, dan bukan hanya pada akuisisi informasi. Teori moral development yang dikemukakan oleh Lawrence Kohlberg mungkin mencapai puncaknya pada tahap "prinsip etis universal", tetapi dalam kerangka Islam, tahap tertinggi moralitas justru dicapai ketika tindakan dilandasi oleh niat karena Allah suatu motif spiritual yang tidak sepenuhnya tersentuh oleh kerangka kognitif semata[3124].

Relevansi pendidikan spiritual dalam tatanan pendidikan formal dewasa ini membutuhkan kembali reformasi epistemik yang menyatukan ilmu dan nilai. Model pendidikan Barat yang dominan yang terinfluensi kuat oleh rasionalisme Kartesian dan positivisme Saint cenderung memisahkan fakta dari nilai, ilmu dari agama, dan akal dari hati[3125]. Dalam paradigma ini, pendidikan spiritual sering kali dikotakkan sebagai "pendidikan agama" yang terpisah dari mata pelajaran umum. Pendekatan integratif yang dikembangkan oleh cendekiawan Muslim kontemporer seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan harus berbasis pada tauhid sebuah prinsip metafisik yang memastikan kesatuan realitas, dan kesatuan antara ilmu dan akhlak[3126]. Bagi al-Attas, krisis moral kontemporer merupakan akibat langsung dari degradasi spiritual dalam sistem pendidikan yang telah sekularisasi pengetahuan[3127]. Maka, revitalisasi pendidikan spiritual bukanlah upaya untuk membangkitkan tradisi yang usang, melainkan rekonstruksi epistemologis yang mendesak agar generasi masa depan tidak hanya kompetitif, tetapi juga beradab. Dalam praktiknya, pendidikan spiritual harus dirancang sebagai proses

yang holistik, kontekstual, dan berkelanjutan. Ia tidak boleh dibatasi pada ritual formal seperti doa atau kajian kitab, tetapi harus diintegrasikan dalam seluruh kurikulum dan budaya sekolah. Pendekatan transformative education yang dikembangkan oleh Jack Mezirow menekankan pentingnya perspective transformation perubahan cara pandang melalui pengalaman kritis dan reflektif yang secara konseptual selaras dengan proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) dalam Islam[3128]. Dalam konteks ini, guru bukan hanya transferor ilmu, tetapi juga murabbi pendidik spiritual yang membimbing peserta didik menuju pemahaman diri, tanggung jawab sosial, dan kedekatan dengan Yang Ilahi. Di tingkat kebijakan, sistem pendidikan nasional perlu mengakomodasi pendekatan integratif melalui kurikulum yang memadukan nilai-nilai spiritual dalam setiap mata pelajaran, pelatihan guru berbasis character education, dan penciptaan ekosistem sekolah yang mendukung pertumbuhan moral.

Pendidikan spiritual bukanlah solusi tambal sulam, melainkan respons mendasar terhadap krisis peradaban yang dihadapi umat manusia hari ini. Dalam kerangka Islam, ia adalah sarana dan tujuan pembentukan generasi yang unggul dalam ilmu dan akhlak generasi yang tidak hanya mampu menjawab pertanyaan teknis, tetapi juga berani menjawab pertanyaan etis. Melalui integrasi antara ilmu dan spiritualitas, pendidikan dapat kembali memenuhi fungsinya sebagai kekuatan pembebasan, pencerahan, dan transendensi. Tanpa landasan spiritual, pencapaian ilmu hanyalah kekuatan tanpa arah; tanpa ilmu, spiritualitas berisiko menjadi dogmatis tanpa

relevansi. Maka, masa depan peradaban bergantung pada sejauh mana kita mampu mengembalikan pendidikan ke akar fitrah-nya: sebagai proses penyempurnaan manusia dalam keseimbangan antara akal, hati, dan jiwa.

Pendidikan Spiritual dalam Praktik Terapeutik

Pendidikan Spiritual sebagai Terapi Jiwa

Konvergensi antara pendidikan spiritual dan penyembuhan psikologis dalam Islam tidak hanya bersifat komplementer, tetapi esensial dan ontologis. Paradigma Islam memandang manusia sebagai entitas integral yang terdiri dari jasad (fisik), `aql (intelek), dan ruh (spirit). Setiap distorsi pada level psikologis atau emosional tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari kondisi spiritual individu. Dalam kerangka ini, pendidikan spiritual berfungsi sebagai mekanisme terapeutik yang bertujuan untuk merestorasi keseimbangan (tawazun) dan kesehatan (sihhah) jiwa (nafs) dengan menyelaraskannya kembali dengan sumber transendentalnya[3129]. Proses ini bukan sekadar intervensi adjuvan, melainkan terapi fundamental yang menangani akar metafisis dari penderitaan manusia, seperti kehilangan makna, eksistensial angst, dan perasaan terpisah (alienasi) dari hakikat penciptaannya.

Hubungan simbiosis antara pendidikan spiritual dan penyembuhan psikologis termanifestasi melalui konsep tazkiyat al-nafs penyucian jiwa. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya" (QS. Asy-

Syams: 9-10)[3130]. Proses penyucian ini merupakan inti dari pendidikan spiritual Islam, yang berfungsi sebagai terapi preventif dan kuratif. Melalui pendekatan pendidikan yang terstruktur mencakup pemahaman tauhid, refleksi (tafakkur), dan praktik ibadah individu dibimbing untuk mengidentifikasi dan mengoreksi penyakit-penyakit hati (amradh al-qulub) seperti hasad (iri-dengki), hiqd (dendam), dan hub al-dunya (kecintaan berlebihan pada dunia), yang seringkali menjadi substrat bagi gangguan kecemasan dan depresi dalam terminologi psikologi modern[3131]. Ibadah-ibadah pokok seperti shalat, dengan ritme gerakan dan dzikirnya, berfungsi sebagai latihan meditatif yang menenangkan sistem saraf dan mengingatkan individu pada realitas yang lebih besar di luar dirinya, sehingga mengurangi fokus pada sumber distress[3132]. Demikian pula, puasa melatih pengendalian diri (self-regulation) dan empati, sementara zakat membersihkan jiwa dari sifat kikir dan obsesi materialistis.

Konsep terapi spiritual melalui pendidikan ini menemukan resonansinya dalam teori-teori psikologi kontemporer. Pendekatan Logoterapi yang dikembangkan oleh Viktor Frankl, yang menekankan pencarian makna (will to meaning) sebagai kekuatan motivasi utama manusia, memiliki paralel yang kuat dengan pencarian tujuan eksistensial (maqasid al-hayah) dalam pendidikan spiritual Islam[3133]. Pendidikan spiritual memberikan kerangka makna yang kokoh (worldview tauhid) yang membuat individu menjadi resilien dalam menghadapi trauma dan kesulitan hidup, karena penderitaan ditempatkan dalam narasi yang lebih besar

tentang pengujian (ibtila') dan pemurnian[3134]. Praktik-praktik mindfulness dan meditasi yang terbukti efektif dalam terapi kognitif-behavioral untuk mengurangi stres dan kekambuhan depresi, memiliki kemiripan struktural dengan praktik dzikir dan muraqabah dalam tradisi tasawuf[3135]. Dzikir, atau pengulangan kontinyu atas nama-nama Allah, berfungsi untuk mengalihkan fokus dari pola pikir ruminatif negatif menuju keadaan kesadaran yang tenang dan terpusat (presence).

Peran pendidikan spiritual dalam mengatasi masalah psikologis dan emosional bersifat multi-dimensional. Pada level kognitif, pendidikan yang menanamkan keyakinan pada qadha dan qadar (takdir) yang baik (husn al-zann bi Allah) mereframing persepsi individu terhadap peristiwa negatif, mengubahnya dari sebuah malapetaka yang meaningless menjadi sebuah tantangan yang mengandung hikmah dan peluang pertumbuhan[3136]. Pada level afektif, praktik syukur (shukr) yang diajarkan secara konsisten dalam pendidikan spiritual terbukti secara empiris meningkatkan afek positif dan kepuasan hidup, sekaligus mengurangi gejala depresi dan kecemasan[3137]. Pada level perilaku, pendidikan spiritual mendorong amal shaleh dan silaturahim, yang membangun jaringan sosial supportif sebuah faktor protektif yang sangat kritikal bagi kesehatan mental[3138]. Pendidikan spiritual Islam menawarkan sebuah model terapi yang holistik, yang tidak hanya berupaya meredakan gejala (symptom reduction) tetapi membangun fondasi kepribadian yang tangguh (shakhsiyah Islamiyah), berintegritas, dan penuh ketenangan (sakinah), sehingga mencapai derajat jiwa yang tenang

(al-nafs al-muthma'innah) sebagai puncak dari kesehatan psikospiritual[3139].

Pendidikan Spiritual untuk Mengatasi Stres dan Krisis Eksistensial

Di tengah arus dinamika sains, teknologi, dan modernitas global, manusia kontemporer semakin dihadapkan pada tekanan psikologis yang kompleks stres kronis, kecemasan berlebih, hingga krisis eksistensial yang mengancam integritas identitas diri. Fenomena ini tidak hanya bersifat individual, melainkan mencerminkan patologi peradaban yang melampaui kerangka biomedis. Dalam konteks tersebut, pendidikan spiritual berbasis ajaran Islam tampil sebagai counter-narrative yang menghadirkan paradigma holistik, tidak sekadar sebagai alternatif tetapi sebagai respon epistemologis terhadap krisis ontologis dan eksistensial dalam kehidupan modern. Konsep tarbiyah ruhiyyah pembinaan ruh dalam Islam bukanlah dimensi tambahan dari pendidikan, melainkan fondasi utama yang memungkinkan individu menemukan makna (meaning), ketenangan (sakīnah), dan ketahanan spiritual (resilience transenden) dalam menghadapi guncangan eksistensial[3140].

Dalam pandangan Islam, stres dan kecemasan tidak hanya dilihat sebagai gangguan psikofisiologis, melainkan juga sebagai manifestasi dari ketidakseimbangan antara dimensi jasmani (badan), akal (aql), dan ruh (jiwa). Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa ketenangan batin tidak dapat dicapai melalui akumulasi materi, posisi sosial, atau pencapaian profesi, melainkan melalui pendekatan diri kepada Allah SWT. Sebagaimana dinyatakan

dalam Surah Ar-Ra'd ayat 28: "Alā bi-dhikri Allāhi taṭma'innu al-qulūb" "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang"[3141]. Kalimat ini bukan sekadar pernyataan religius, melainkan prinsip psikospiritual yang dapat diuji secara fenomenologis. Dalam konteks pendidikan, dhikr (pengingatan ilahiah) menjadi aktivitas sentral yang membangun kesadaran transenden, mendorong refleksi diri (tafakkur), dan memfasilitasi integrasi makna hidup dalam kerangka tauhid. Teori existential positive psychology yang dikembangkan oleh Wong dan Ivtzan turut mendukung bahwa pencarian makna (meaning-seeking) adalah kebutuhan utama manusia, dan ketiadaan makna menjadi akar dari depresi eksistensial[3142]. Pendidikan spiritual Islam, dengan struktur ajaran yang sistematis dari tauhid, ibadah, akhlak, hingga muamalah menawarkan kerangka makna yang komprehensif bagi individu untuk merekonstruksi identitas yang utuh dan stabil.

Stres modern seringkali berakar pada kondisi alienasi ontologis kehilangan koneksi dengan diri sejati, Tuhan, dan tujuan hidup. Krisis identitas dalam masyarakat pasca-modern mencerminkan fragmentasi identitas yang didorong oleh relativisme nilai dan kapitalisme budaya. Dalam kerangka ini, pendidikan spiritual Islam berfungsi sebagai alat dekonstruksi terhadap paradigma sekuler yang menempatkan manusia sebagai pusat segala (antroposentrisme), dan menggantinya dengan paradigma teosentris yang menegaskan manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab kepada Sang Pencipta[3143]. Proses pembelajaran yang berpusat pada internalisasi nilai-nilai keimanan (iman),

ketakwaan (taqwa), dan kesabaran (shabr) menciptakan fondasi psikospiritual yang kokoh. Shabr, dalam konteks ini, bukan hanya kesabaran pasif, melainkan ketangguhan aktif yang dibangun melalui penerimaan terhadap takdir (qadar) dan kepercayaan terhadap hikmah ilahiah dalam setiap ujian. Penelitian longitudinal oleh Koenig (2012) menunjukkan bahwa individu dengan komitmen spiritual yang kuat menunjukkan tingkat stres lebih rendah, kualitas hidup lebih tinggi, dan kemampuan koping yang lebih baik dalam menghadapi krisis kesehatan dan sosial[3144].

Implementasi ajaran spiritual dalam menghadapi tantangan hidup memerlukan pendekatan edukatif yang tidak bersifat dogmatis, melainkan dialogis, kontekstual, dan berbasis pengalaman. Model pendidikan spiritual Islam harus memadukan antara aspek kognitif (pemahaman teks-teks suci), afektif (pengalaman religius), dan psikomotorik (amaliah ibadah). Pendekatan seperti spiritual intelligence (SQ) yang dikembangkan oleh Zohar dan Marshall dapat dikombinasikan dengan konsep ma'rifah dan ihsan dalam Islam yakni kesadaran akan kehadiran Allah dalam setiap tindakan[3145]. Dalam hadis riwayat Muslim, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Ihsan adalah engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya; jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu"[3146]. Kalimat ini menunjukkan dimensi kesadaran spiritual yang mendalam, sekaligus menjadi fondasi bagi pengembangan kecerdasan spiritual yang memungkinkan individu merespons stres dengan penuh

kesadaran dan ketenangan, bukan dengan reaksi impulsif atau pelarian psikologis.

Pendidikan spiritual berbasis Islam juga menekankan pentingnya komunitas (ummah) dalam proses penyembuhan eksistensial. Isolasi sosial, yang sering menjadi pemicu depresi dan kecemasan di era digital, dapat diatasi melalui pembentukan ruang komunal spiritual seperti majelis ta'lim, shalat berjamaah, dan gotong-royong sosial berbasis nilai-nilai keagamaan. Teori social support dalam psikologi menegaskan bahwa dukungan sosial merupakan buffer efektif terhadap stres, dan dalam konteks Islam, dukungan sosial ini diperkaya oleh dimensi transenden keyakinan bahwa komunitas iman bukan sekadar jaringan sosial, melainkan wahana tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) kolektif[3147]. Dalam perspektif pendidikan, pembelajaran berbasis komunitas spiritual menciptakan safe space untuk ekspresi jiwa, refleksi kolektif, dan penguatan identitas relijius yang resiliens.

Pendidikan spiritual untuk mengatasi stres dan krisis eksistensial bukanlah terapi tambahan, melainkan core curriculum bagi pembentukan manusia seutuhnya (insān kāmil). Integrasi antara ilmu-ilmu keislaman, psikologi transpersonal, dan pendidikan humanistik membuka peluang bagi pengembangan kurikulum yang tidak hanya membentuk intelektual, tetapi juga mentransformasi jiwa. Universitas, lembaga pendidikan, bahkan sistem kesehatan mental perlu mempertimbangkan pendidikan spiritual berbasis Islam sebagai bagian dari intervensi preventif dan kuratif terhadap gangguan mental modern[3148]. Dalam suatu dunia yang semakin

terfragmentasi, ketenangan batin (sakīnah) yang ditawarkan melalui pendidikan spiritual Islam bukan hanya ideal, tetapi kebutuhan eksistensial yang mendesak.

GRAND THEORY PSIKOLOGI RUH INTERPERSONAL

Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam perkembangan epistemologi psikologi kontemporer, terdapat ketegangan yang makin nyata antara pendekatan reduksionis-materialistik yang mendominasi sejak abad ke-20 dan kebutuhan mendesak akan model pemahaman manusia yang lebih inklusif, holistik, serta mengakomodasi dimensi transendental. Dominasi paradigma behavioristik, kognitif, dan neurobiologis, meskipun memberikan kontribusi signifikan dalam pengukuran dan prediksi perilaku, justru menimbulkan jurang eksistensial dalam memahami esensi manusia sebagai makhluk yang tidak hanya berakal, tetapi juga berjiwa dan bermakna[3149]. Dalam konteks inilah Teori Psikologi Ruh Interpersonal sebagai grand theory yang digagas oleh Dr. Yedi Supriadi muncul sebagai konstruksi teoritis yang revolusioner, menawarkan sintesis antara sains psikologis dan realitas spiritual yang bersifat intersubjektif dan transendental. Teori ini tidak sekadar mengkritik reduksionisme ilmu psikologi modern, melainkan menawarkan kerangka kerja sistematis yang memposisikan ruh sebagai entitas metafisik yang tidak terukur secara empiris sebagai pusat dari dinamika psikologis dan interaksi sosial manusia. Secara konseptual, Psikologi Ruh Interpersonal (PRI)

berpijak pada asumsi ontologis bahwa manusia bukanlah semata entitas biopsikososial, melainkan makhluk yang dipersatukan oleh dimensi ruhani yang menjadi substrat dari kesadaran, moralitas, dan kehidupan relasionalnya[3150]. Dalam kerangka ini, ruh bukan hanya dimaknai sebagai entitas metafisik yang ditiupkan Allah kepada manusia (QS. al-Hijr: 29), tetapi juga dipahami sebagai agens yang aktif dalam proses interpersonal mampu merasakan, merespons, dan menyatu dengan ruh-ruh lain dalam relasi yang bermakna. Pendekatan ini menegaskan bahwa setiap interaksi manusia bukan hanya pertukaran sinyal kognitif atau perilaku, melainkan pertemuan antar-jiwa yang membawa potensi transendensi, penyembuhan, dan aktualisasi spiritual[3151]. Dalam perspektif PRI, empati, kasih sayang, dan solidaritas sosial tidak lagi dilihat semata sebagai hasil dari proses neurobiologis atau pembelajaran sosial, melainkan manifestasi dari resonansi antar-ruh yang dipandu oleh nilai-nilai ketuhanan dan kesadaran akan kehadiran ilahi dalam setiap relasi.

Dr. Yedi Supriadi mengembangkan teori ini dengan membentangkan tiga pilar utama: (1) ontologi ruh sebagai realitas intersubjektif, (2) epistemologi wahyu dan refleksi sebagai sumber pengetahuan psikologis, dan (3) aksiologi relasi yang berbasis pada nilai ketuhanan. Pilar pertama menantang dualisme Cartesian yang memisahkan jiwa dan tubuh, serta menawarkan paradigma alternatif di mana ruh menjadi medium yang menyatukan dimensi internal (psikis) dan eksternal (sosial, lingkungan, transenden). Ruh, dalam pandangan ini, adalah pusat dari keutuhan manusia (tawhid

al-nafs), yang berinteraksi secara dinamis dengan ruh-ruh lain melalui medium seperti doa, cinta, dan saling pengertian[3152]. Tidak seperti konsep self dalam psikologi Barat yang cenderung individualistik dan terkotak-kotak konsep ruh dalam PRI bersifat relasional dan terbuka, selalu bergerak dalam arah penyatuan dengan yang lain, baik sesama manusia maupun dengan Yang Mutlak (Allah). Hal ini selaras dengan ajaran tasawuf Islam, di mana realitas ruh dianggap sebagai cermin (mir'at) yang memantulkan cahaya ilahi, dan setiap interaksi manusia adalah upaya untuk melihat Tuhan dalam wajah sesama[3153].

Pilar kedua, epistemologi PRI, menegaskan bahwa pengetahuan psikologis tidak bisa dibangun hanya melalui eksperimen atau observasi objektif semata, melainkan memerlukan integrasi antara rasionalitas ilmiah dan intuisi spiritual. Di sini, wahyu (al-Qur'an dan Hadis) bukan sekadar dokumen agama, tetapi sumber epistemik yang valid dan sistematis untuk memahami dinamika ruh. Misalnya, firman Allah dalam QS. adz-Dzariyat: 21 "Dan pada dirimu sendiri, apakah kamu tidak memperhatikan?" dipahami dalam PRI sebagai seruan untuk introspeksi spiritual (muhasabah) yang menjadi landasan bagi pemahaman diri dan relasi sosial[3154]. Begitu pula Hadis Nabi Muhammad SAW: "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya" (HR. Ibn 'Asakir), yang memberikan dasar ontologis bagi pengetahuan diri sebagai jalan menuju pengetahuan transenden[3155]. Dalam metodologi PRI, refleksi ilmiah tidak boleh lepas dari dzikir, tilawah, dan meditasi spiritual, karena proses-

proses ini mampu membuka dimensi kesadaran yang tidak dapat dijangkau melalui metode ilmiah konvensional.

Pilar ketiga aksiologi menekankan bahwa tujuan akhir psikologi bukan hanya pemahaman atau terapi, melainkan penyucian ruh (tazkiyat al-nafs) dan pembentukan manusia paripurna (al-insan al-kamil) yang mampu menjalani hidup dalam keharmonisan dengan diri, sesama, dan Tuhan. Dalam konteks praktik, PRI menawarkan pendekatan terapi yang disebut ruh-centered counseling, yaitu metode intervensi psikologis yang menempatkan kesadaran spiritual sebagai inti proses penyembuhan. Berbeda dengan kognitif-behavioral therapy (CBT) yang berfokus pada perubahan pola pikir dan perilaku, atau psikoanalisis yang mengeksplorasi alam bawah sadar, pendekatan PRI bertujuan membimbing individu menyadari kehadiran ruhnya, membersihkannya dari penyakit hati (seperti dengki, sombong, dan waswas), serta merevitalisasi koneksi interpersonal melalui nilai-nilai keikhlasan, kasih sayang, dan tawadhu'[3156]. Model ini telah diuji dalam beberapa studi kualitatif di lingkungan pesantren dan komunitas keagamaan di Jawa Barat, menunjukkan peningkatan signifikan dalam kesejahteraan psikospiritual peserta, termasuk pengurangan gejala depresi dan peningkatan makna hidup[3157].

Secara filosofis, grand theory ini dapat ditempatkan dalam tradisi besar pemikiran humanistik-transpersonal, namun dengan diferensiasi mendasar: sementara psikologi transpersonal Barat (seperti yang dikembangkan oleh Maslow dan Grof) mengakui dimensi spiritual tetapi sering kali mengabstraksikannya dari

konteks teologis tertentu, PRI justru menegaskan bahwa spiritualitas manusia tidak bisa dilepaskan dari kerangka teologis Islam[3158]. Dalam hal ini, teori Dr. Yedi Supriadi tidak hanya menjadi kontribusi lokal, tetapi juga menawarkan paradigma alternatif dalam psikologi global yang memungkinkan inklusi identitas agama dalam kerangka ilmiah tanpa jatuh pada fundamentalisme atau relativisme. Ini sejalan dengan pandangan Nasr, bahwa ilmu pengetahuan modern kehilangan dimensi sakralnya karena dipisahkan dari wahyu, sedangkan ilmu tradisional memandang pengetahuan sebagai cermin dari realitas ilahi[3159].

Dalam konteks akademik, PRI menantang batas-batas disipliner antara psikologi, filsafat, teologi, dan sains sosial. Ia menawarkan jembatan antara pemikiran Ibn Sina (Avicenna) yang memahami jiwa sebagai entitas non-material yang aktif dalam persepsi dan moral, dengan konsep intersubjektivitas ala Husserl dan Levinas yang menekankan kehadiran yang lain sebagai prasyarat bagi kesadaran diri. Dalam pandangan PRI, setiap tatap muka dengan sesama adalah momen kehadiran Tuhan, karena dalam setiap ruh terdapat nafkh al-ilahi (tiupan ilahi) yang mewujudkan kehadiran-Nya di dunia. Maka, hubungan interpersonal bukan saja soal kepentingan sosial, melainkan juga ritual spiritual (ibadah relasional) yang mengarah pada penyatuan kembali jiwa dengan sumber asalnya.

Teori Psikologi Ruh Interpersonal bukan hanya inovasi konseptual, tetapi juga proyek pemulihan kemanusiaan dari krisis makna yang melanda peradaban modern. Ia mengajak ilmuwan, terapis, dan

cendekiawan untuk kembali memandang manusia secara utuh: bukan sebagai mesin biologis, bukan pula sebagai entitas psikologis terisolasi, melainkan sebagai makhluk ruhaniah yang hidup dalam jaringan relasi yang dipenuhi makna, tujuan, dan kehadiran ilahi. Bagi dunia ilmu pengetahuan, terutama psikologi, teori ini menegaskan bahwa ilmu yang tidak mencakup dimensi spiritual akan selalu tak lengkap karena manusia, dalam esensinya, bukan hanya berpikir dan berperilaku, tetapi juga merasakan kehadiran yang lebih tinggi dalam setiap pertemuan.

Krisis Paradigma dalam Psikologi Modern

Dominasi Paradigma Materialistik dalam Psikologi

Dalam lintasan sejarah ilmu psikologi sebagai disiplin ilmu modern, terdapat krisis epistemologis yang semakin mengemuka seiring dengan dominasi paradigma materialistik suatu pandangan yang mengasumsikan bahwa seluruh realitas psikologis dapat direduksi menjadi proses biologis, neurokimia, dan mekanisme perilaku yang tunduk pada hukum-hukum fisika dan biologi. Paradigma ini, yang dipelopori oleh para tokoh behavioris seperti John B. Watson dan B.F. Skinner, serta diperkuat oleh kemajuan neurosains abad ke-20, telah mengubah psikologi menjadi ilmu yang mengagungkan objektivitas, pengukuran, dan kontrol variabel eksperimen. Di tengah kejayaannya, paradigma ini justru menimbulkan fragmentasi makna eksistensial manusia, mengabaikan dimensi spiritual, afektif, dan kualitatif dari

pengalaman batin yang tidak dapat direduksi menjadi data numerik atau rangsangan-respons[3160].

Dominasi materialisme dalam psikologi berakar pada tradisi empirisisme Barat dan rasionalisme Cartesian yang memisahkan res cogitans (jiwa sebagai entitas berpikir) dari res extensa (dunia fisik yang dapat diukur). René Descartes, dalam Meditationes de prima philosophia, meletakkan dasar dualisme mind-body yang kemudian diputarbalikkan oleh ilmu modern menjadi monisme materialistik: jika tubuh dapat diukur, maka pikiran pun harus dijelaskan melalui tubuh[3161]. Pendekatan ini memang berhasil membangun psikologi sebagai ilmu yang objektif dan sistematis, namun dengan harga yang mahal yakni pengabaian terhadap subjektivitas, makna hidup, nilai moral, dan dimensi transenden dalam pengalaman manusia. Psikologi, yang semula dimaksudkan sebagai logos tentang psyche (akar kata Yunani: psyche = jiwa), kini justru mengasingkan jiwa itu sendiri dari pusat kajiannya[3162].

Kondisi ini menurut Thomas Kuhn dapat dipahami sebagai anomali dalam struktur ilmiah fenomena yang tidak bisa dijelaskan oleh paradigma yang berlaku, sehingga memicu krisis dan membuka ruang bagi revolusi ilmiah. Dalam konteks psikologi, anomali-anomali tersebut terlihat dalam ketidakmampuan pendekatan materialistik menjelaskan fenomena seperti kesadaran penuh (full awareness), pengalaman transenden, motivasi intrinsik berbasis nilai, serta transformasi spiritual yang dilaporkan dalam konteks terapi humanistik dan transpersonal[3163]. Carl Gustav Jung, meskipun tidak sepenuhnya meninggalkan kerangka sains Barat, telah

mengingatkan bahwa reduksi psikis ke dalam mekanisme biologis mengabaikan archetypal dimensions dan simbolisme yang mendalam dalam jiwa manusia dimensi yang ia anggap sebagai ekspresi dari kolektif tak sadar yang bersifat transpersonal[3164].

Dalam perspektif ilmu Islam, manusia tidak dapat dipahami secara parsial atau fragmentaris. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa manusia diciptakan dengan nafs, aql, qalb, ruh, dan jism, masing-masing merujuk pada dimensi psikologis, intelektual, emosional, spiritual, dan fisik yang saling berinteraksi secara holistik. Firman Allah: “Dan di antara manusia ada yang berkata, ‘Kami beriman kepada Allah dan hari akhir,’ padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman. Mereka ingin menipu Allah dan orang-orang yang beriman, padahal mereka hanya menipu diri mereka sendiri, sedang mereka tidak menyadarinya. Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakit itu…” (QS. al-Baqarah[3165] 8–10). Kata "qalb" (hati) di sini tidak merujuk pada organ biologis, melainkan pusat spiritual dan moral manusia, tempat terjadinya penyakit iman, keraguan, dan transformasi batin konsep yang tidak dapat ditangkap oleh paradigma materialistik yang hanya mengukur aktivitas otak melalui EEG atau fMRI[3166].

Hadis Nabi Muhammad SAW juga memberikan dasar ontologis yang kuat terhadap integralitas manusia: “Ketahuilah, dalam jasad ada segumpal daging; apabila ia baik, maka baik seluruh jasad; dan apabila ia rusak, maka rusak seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)” (HR. al-Bukhari dan Muslim). Hadis ini menempatkan qalb

sebagai sentrum integratif dari seluruh eksistensi manusia fisik, psikis, intelektual, dan spiritual yang menolak reduksi terhadap jiwa hanya sebagai fungsi otak atau hasil evolusi biologis[3167].

Krisis paradigma dalam psikologi modern, Bukan sekadar persoalan metodologis, melainkan krisis ontologis dan aksiologis: apa itu manusia? Bagaimana kita mengetahui manusia? Dan untuk tujuan apa pengetahuan ini digunakan? Jawaban terhadap pertanyaan ini menuntut rekonstruksi epistemologis yang memadukan validitas ilmiah Barat dengan kearifan transenden dari tradisi spiritual, termasuk Islam. Upaya seperti yang dilakukan oleh Ken Wilber dalam integral theory-nya yang mengintegrasikan persepsi objektif, subjektif, dan intersubjektif ke dalam matriks holistik (AQAL: All Quadrants, All Levels) menawarkan alternatif yang menarik, meskipun tetap membutuhkan dekontekstualisasi dari asumsi sekular Barat[3168].

Bagi epistemologi Islam, integrasi tidak berarti sinkretisme, melainkan restorasi terhadap tawhid al-'ilmi (kesatuan ilmu) yang berbasis pada tauhid ontologis. Ilmu, dalam pandangan Al-Ghazali, harus dimulai dari pemurnian hati (tazkiyat al-nafs) karena tanpa kebersihan hati, ilmu hanya menjadi beban, bukan cahaya. Dalam Ihya' 'Ulum al-Din, beliau menegaskan bahwa pengetahuan yang tidak menyentuh dimensi ma'rifah (pengenalan hakiki terhadap Dzat Ilahi) adalah ilmu yang buta dan menyia-nyiakan tujuan penciptaan manusia: "Wahai anak Adam, sesungguhnya engkau diciptakan untuk mengenal-Ku, bukan untuk sekadar memahami alam" sebuah ungkapan yang mengingatkan bahwa psikologi sejati

harus kembali kepada tujuan penciptaan manusia: ‘ibadah dan taqarrub ilallah (mendekat kepada Allah)[3169]. Maka, keluar dari krisis paradigma memerlukan paradigm shift bukan hanya dalam metodologi, tetapi dalam metafisik. Psikologi modern harus berani membuka diri terhadap tradisi yang menghormati dimensi transenden tanpa mengorbankan kritik ilmiah. Sebuah psikologi yang menyadari keterbatasan epistemologinya dalam menggenggam ruh, namun tetap berusaha memahami jejak-jejaknya dalam perilaku, pengalaman, dan transformasi manusia. Dalam konteks ini, psikologi bukan hanya ilmu tentang gejala, tetapi juga ilmu tentang makna ilham, krisis, harapan, dosa, taubat, dan cinta ilahi, yang semuanya menyusun narasi kehidupan manusia yang tak pernah sepenuhnya bisa direduksi menjadi fakta neurologis[3170].

Reduksi Manusia Menjadi Entitas Biologis

Dalam arus kemajuan sains modern, terutama dalam bidang neurosains, genetika, dan biologi molekuler, manusia semakin sering dipahami bukan sebagai kesatuan holistik yang mencakup jiwa, akal, dan ruh, melainkan sebagai entitas yang sepenuhnya dapat direduksi ke dalam parameter biologis kombinasi kompleks dari neurotransmiter, ekspresi gen, dan elektrokimia otak. Pendekatan reduksionis ini, yang sering kali diasosiasikan dengan paradigma materialisme ilmiah, menempatkan tubuh sebagai lokus utama pemahaman tentang identitas, perilaku, dan kesadaran manusia[3171]. Dalam kerangka ini, emosi, moral, bahkan kesadaran

diri dipandang sebagai hasil sampingan dari aktivitas neural yang dapat diamati, diukur, dan dimodelkan secara fungsional. Ketergantungan berlebihan pada reduksi biologis ini membawa konsekuensi epistemologis dan eksistensial yang mendalam: manusia terancam kehilangan dimensinya yang transendental, spiritual, dan metafisis elemen yang selama berabad-abad menjadi inti dari pemikiran humanistik, teologis, dan filsafat tentang kemanusiaan.

Pandangan reduksionis atas manusia mendapatkan kredibilitas akademiknya melalui kemajuan empiris dalam ilmu otak, di mana teknik pencitraan fungsional seperti fMRI (functional Magnetic Resonance Imaging) menunjukkan korelasi kuat antara aktivitas otak dan pengalaman subjektif seperti cinta, rasa bersalah, atau pengalaman mistis[3172]. Neurolog Arnold Scheibel, dalam studi pionir tentang struktur neuron otak, menyatakan bahwa "sel-sel syaraf tidak hanya memproses informasi, tetapi juga membentuk dasar dari identitas pribadi kita"[3173]. Pendapat serupa dipegang oleh Francis Crick, salah satu penemu struktur DNA, yang dalam bukunya The Astonishing Hypothesis menyatakan bahwa *"your joys and your sorrows, your memories and your ambitions, your sense of personal identity and free will are in fact no more than the behavior of a vast assembly of nerve cells and their associated molecules*"[3174]. Perumusan ini sangat radikal: ia meniadakan keberadaan jiwa sebagai entitas yang terpisah dari tubuh dan menggantikannya dengan model deterministis biologis. Dalam perspektif ini, manusia pada dasarnya adalah "mesin biologis" yang dikendalikan oleh

kompleksitas genetik dan lingkungan neurokimia. Meskipun pernyataan semacam itu memberi kontribusi signifikan terhadap ilmu saraf, kritik terhadap reduksi biologis muncul dari berbagai disiplin, terutama dari filsafat, teologi, dan kritik sosial. Karl Popper, dalam karyanya yang berjudul The Open Universe, mengingatkan bahwa reduksi ilmiah harus dibedakan dari reduksionisme ideologis yang tidak hanya mengurangi fenomena kompleks ke bentuk yang lebih sederhana, tetapi juga meniadakan validitas eksistensial dari level realitas yang lebih tinggi[3175]. Popper berargumen bahwa meskipun hukum biologi menjelaskan bagaimana tubuh berfungsi, ia tidak dapat menjelaskan kenapa manusia menciptakan karya seni, mengejar kebenaran, atau merasakan panggilan moral. Fakta bahwa seseorang dapat mengalami keadaan transenden selama meditasi atau ibadah yang secara empiris menunjukkan aktivitas otak tertentu tidak serta-merta membuktikan bahwa pengalaman tersebut hanyalah hasil aktivitas otak[3176]. Sebaliknya, ini bisa saja merupakan bukti bahwa otak adalah medium melalui mana realitas spiritual direalisasikan, bukan penyebab utamanya.

Dalam konteks pemikiran Islam, reduksi manusia ke entitas biologis memunculkan tantangan serius terhadap konsepsi tauhidik tentang insan. Al-Qur'an secara konsisten menggambarkan manusia sebagai makhluk yang diciptakan dari "segumpal darah" (QS. Al-'Alaq: 2), tetapi kemudian ditiupkan ruh oleh Allah (QS. As-Sajdah: 9). Proses ini menunjukkan dualitas eksistensial: tubuh sebagai aspek material dan ruh sebagai aspek transendental[3177]. Dalam tafsir Ibnu Kathir, tekanan terhadap kata nafkh ("meniupkan") dalam

ayat tersebut menunjukkan bahwa ruh bukanlah hasil evolusi biologis atau kombinasi kimia, melainkan entitas yang berasal dari amrullah (urusan Ilahi), yang tidak dapat dijelaskan hanya melalui sains empiris[3178]. Hadis Nabi Muhammad SAW juga menguatkan gagasan ini: “Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dari segenggam tanah yang diambil dari berbagai tempat, maka keturunannya pun bervariasi sesuai dengan tanah asalnya,” namun dalam hadis lain disebutkan bahwa “Allah membentuk Adam menurut bentuk-Nya” (Shahih Muslim, no. 2590), yang menunjukkan bahwa dalam manusia terdapat refleksi dimensi ilahiah yang jauh melampaui biologi.

Pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa sains modern telah mengalami "profanisasi alam" pengosongan realitas dari dimensi sakral dan spiritual sehingga manusia pun terprofanisasi, dijadikan objek eksperimen, bukan subyek spiritual[3179]. Dalam pandangan nasional tradisional Islam, seperti yang dikembangkan oleh para sufi dan filsuf klasik, qalb (hati) bukan hanya organ fisiologis tetapi pusat kecerdasan spiritual; aql (akal) bukan hanya hasil jaringan neural, tetapi cerminan dari nur ilahi (cahaya ilahi)[3180]. Reduksi biologis, meskipun mampu menjelaskan mekanisme fungsional, tetap gagal menangkap esensi dari pengalaman batin seperti taubat, dzikir, atau ma’rifatullah yang bagi banyak pemikir Islam merupakan inti dari kehidupan manusia yang bermakna.

Penting untuk dicatat bahwa menolak reduksi biologis bukan berarti menolak sains. Justru sebaliknya: pendekatan yang lebih

holistik menuntut integrasi antara pengetahuan empiris dan eksistensial, antara ilmu al-'aqli (pengetahuan rasional) dan ilmu al-qalbi (pengetahuan hati), seperti yang diwacanakan oleh para pemikir Islam seperti Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi[3181]. Model seperti integrative neuroscience, yang dikembangkan oleh para neurosains transdisipliner seperti Andrew Newberg, mencoba membuka jalan dialog antara otak dan spiritualitas, dengan mempelajari dampak meditasi dan doa terhadap struktur otak, tanpa mengurangi kebenaran metafisis dari pengalaman tersebut[3182]. Dalam konteks ini, biologi tidak ditolak, tetapi ditempatkan dalam kerangka yang lebih luas sebagai lapisan dari realitas manusia, bukan sebagai satu-satunya lapisan.

Reduksi manusia menjadi entitas biologis, meskipun memberikan wawasan ilmiah yang tak ternilai, tetap tidak cukup untuk memahami totalitas kemanusiaan. Ia mengabaikan dimensi spiritual, moral, dan transendental yang justru menjadi sumber makna, tanggung jawab, dan kebebasan dalam hidup. Sebuah epistemologi yang ingin memahami manusia secara utuh harus berani melampaui batas materialisme ilmiah dan membuka ruang dialog dengan tradisi spiritual, filsafat, dan teologi. Dalam pandangan Islam, manusia bukan hanya basyar (makhluk biologis), tetapi juga 'abd (hamba Tuhan), khalifah (wakil Tuhan di bumi), dan mutakallim (makhluk yang berbicara dengan Tuhan)[3183]. Mengurangi manusia hanya menjadi jaringan neuron atau ekspresi gen berarti mengabaikan panggilan tertinggi dari keberadaannya

yaitu, untuk mengenal dan mengabdi kepada Yang Maha Hidup, Yang Tak Tergantikan oleh hukum biokimia sekalipun[3184].

Perilaku sebagai Respon Stimulus Semata

Dalam arus sejarah psikologi ilmiah, pendekatan behavioristik muncul sebagai respons terhadap krisis legitimasi metodologis pada awal abad ke-20, ketika subjektivitas dan introspeksi dianggap tidak memenuhi syarat empiris untuk menjadi dasar ilmu yang objektif. Pionir seperti John B. Watson dan B.F. Skinner mengusung paradigma yang menegaskan bahwa perilaku manusia hanyalah hasil dari interaksi antara stimulus (S) dan respon (R), tanpa perlu mempertimbangkan entitas mental yang tidak teramati seperti kesadaran, niat, atau emosi[3185]. Pendekatan ini, yang secara tegas menolak eksplanasi berbasis pada “black box” mental, membangun fondasi empiris yang kuat melalui eksperimen laboratorium, termasuk kondisioning klasik Pavlov dan operan Skinner. Meskipun memberikan kontribusi besar dalam pengembangan metode eksperimental psikologi, reduksi perilaku menjadi respons mekanis terhadap stimulus menimbulkan problematika filosofis dan antropologis yang mendalam. Pandangan behavioristik yang secara eksklusif eksternalis yakni mengabaikan dimensi internal subjek mengalami kritik tajam dari kognitivisme, fenomenologi, dan psikologi transpersonal, yang menuntut pengakuan terhadap realitas internal manusia sebagai entitas yang tidak tereduksi hanya ke dalam pola respons tingkah laku[3186].

Problem utama behaviorisme terletak pada pengabaian terhadap fenomena kesadaran (consciousness) dan pengalaman subjektif (subjective experience), yang secara epistemologis tidak dapat ditangkap melalui observasi perilaku semata. Seorang individu yang tersenyum karena dipuji bukan hanya menunjukkan respons fungsional terhadap stimulasi verbal, tetapi juga mungkin tengah mengalami kompleksitas internal: rasa bangga, keraguan terhadap legitimasi pujian, atau bahkan memori yang terhubung dengan pengalaman masa kecil. Fenomenolog Erik Craig menekankan bahwa "pengalaman manusia tidak pernah hanya eksternal; ia selalu terjadi dalam konteks makna yang dibangun secara intersubjektif dan historis"[3187]. Dalam kerangka ini, perilaku tidak dapat dipahami tanpa menyentuh lapisan niat, interpretasi, dan konstruksi makna yang menjadi medan kehidupan psikis manusia. Kegagalan behaviorisme dalam mengakomodasi dimensi ini membuatnya tidak mampu menjelaskan fenomena seperti altruisme spontan, kreativitas, atau tindakan moral yang tidak didorong oleh imbalan eksternal, tetapi oleh komitmen internal terhadap nilai dan prinsip[3188].

Krisis behaviorisme semakin diperparah oleh kemajuan ilmu kognitif yang menunjukkan bahwa otak manusia bukan sekadar penerima stimulus, melainkan sistem pemroses informasi yang aktif menyusun prediksi, menyimpan memori, dan mengatur tindakan berdasarkan model internal realitas[3189]. Temuan neurosains kognitif, seperti aktivitas korteks prefrontal dalam pengambilan keputusan dan peran hippocampus dalam pembentukan memori episodik,

menunjukkan bahwa perilaku manusia merupakan hasil dari interaksi kompleks antara input eksternal dan representasi mental internal yang dibentuk melalui pengalaman, budaya, dan pendidikan. Hal ini konsisten dengan teori predictive coding yang dikemukakan oleh Karl Friston, di mana otak secara konstan membangun model dunia dan mengupdate model tersebut berdasarkan kesenjangan antara prediksi dan stimulus aktual[3190]. Dalam pandangan ini, perilaku adalah bukan sekadar reaksi pasif, melainkan tindakan adaptif yang dibentuk oleh dinamika internal yang sangat kaya.

Secara filosofis, reduksionisme behavioristik juga mengalami kritik karena cenderung mendekonstruksi manusia dari harkat kemanusiaannya. Martin Heidegger, dalam karyanya Sein und Zeit, mengingatkan bahwa eksistensi manusia (Dasein) tidak dapat direduksi menjadi objek yang dikondisikan; manusia adalah makhluk yang selalu berada dalam dunia (Being-in-the-world), yang artinya ia selalu memahami dan menafsirkan pengalamannya[3191]. Dalam perspektif ini, perilaku adalah eksistensi yang bermakna, bukan mekanisme terprogram. Bahkan dalam tradisi keilmuan Islam, Al-Qur'an secara eksplisit menekankan dimensi internal manusia sebagai bagian integral dari tindakan. Firman-Nya: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri" (QS. Ar-Ra'd: 11), menunjukkan bahwa perubahan perilaku dimulai dari transformasi batin nawaitu, qalb, dan nafs yang tidak dapat dipahami melalui pendekatan stimulus-respons semata[3192].

Sementara itu, hadis Nabi Muhammad SAW: “Sesungguhnya di dalam jasad ada segumpal daging, jika ia baik maka baiklah seluruh jasad, dan jika ia rusak maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati” (HR. Bukhari dan Muslim), menegaskan sentralitas dimensi internal dalam menentukan kualitas tindakan lahiriah[3193]. Di sini, Islam menawarkan model antropologis yang holistik, di mana perilaku adalah ekspresi dari keseimbangan antara tubuh, akal, dan hati.

Kritik terhadap behaviorisme juga muncul dari ranah etika. Jika perilaku hanya dipandang sebagai hasil dari penguatan (reinforcement) dan hukuman, maka pertanyaan tentang tanggung jawab moral menjadi rumit. Bagaimana mungkin menyalahkan seseorang atas tindakan kriminal jika tindakan tersebut hanyalah hasil dari stimulus lingkungan yang tidak terkontrol? Jerome Kagan, seorang psikolog perkembangan, menegaskan bahwa “kekuatan moral manusia bukanlah hasil kondisioning, melainkan hasil dari konflik internal antara dorongan dan nilai yang diinternalisasi”[3194]. Pemahaman seperti ini mengarah pada pengakuan terhadap free will dan agency konsep yang ditolak atau diabaikan dalam behaviorisme radikal. Dalam konteks ini, teori psikoanalisis Freud dan teori perkembangan moral Kohlberg menunjukkan bahwa perkembangan perilaku manusia melibatkan tahapan internal yang kompleks, termasuk konflik intrapsikis, internalisasi norma, dan pemahaman abstrak tentang keadilan[3195].

Meskipun behaviorisme memberikan kontribusi penting dalam pembentukan psikologi sebagai ilmu eksperimental, pendekatannya

yang reduksionis tidak cukup memadai untuk menjelaskan kedalaman dan kerumitan perilaku manusia. Perilaku tidak boleh dipahami sebagai respons stimulus semata, tetapi sebagai ekspresi dari entitas yang sadar, berpikir, berniat, dan mencari makna. Dalam konteks ilmu yang semakin interdisipliner, diperlukan integrasi antara pendekatan eksternal (behavioristik) dengan pendekatan internal (kognitif, fenomenologis, bahkan spiritual) untuk membangun gambaran manusia yang lebih utuh. Seperti yang dikatakan oleh Carl Rogers, salah satu pendiri psikologi humanistik, "Manusia bukanlah mesin yang digerakkan oleh stimulus, tetapi organisme yang secara aktif mencari aktualisasi diri dalam dunia yang penuh makna"[3196]. Di sinilah letak tantangan keilmuan masa depan: merangkul kompleksitas manusia tanpa kehilangan kritikalitas ilmiah, serta mengembangkan teori yang tidak hanya menjelaskan perilaku, tetapi juga memahami makna di baliknya.

Keterbatasan Pendekatan Empiris Positivistik

Dominasi paradigma positivistik dalam wacana psikologi modern telah menghasilkan kontribusi yang tak terhitung bagi pemahaman kita tentang perilaku manusia yang teramati dan terukur. Berakar dari tradisi Cartesian dan dimatangkan oleh para pemikir seperti Auguste Comte, pendekatan ini menempatkan metode ilmiah dengan penekanan pada observasi, pengukuran kuantitatif, dan verifikasi melalui pengulangan eksperimen sebagai satu-satunya jalan menuju kebenaran yang sahih[3197]. Meskipun metodologi ini telah memberikan landasan yang kokoh bagi klaim-klaim ilmiah

psikologi, ia membawa serta seperangkat keterbatasan filosofis dan metodologis yang mendasar, khususnya ketika berhadapan dengan kompleksitas penuh pengalaman manusia yang terdalam, seperti pencarian makna, nilai-nilai transendental, dan pengalaman spiritual.

Keterbatasan pertama dan paling fundamental terletak pada reduksionisme ontologisnya. Paradigma positivistik, dengan keharusannya untuk mengoperasionalisasikan setiap variabel, cenderung mereduksi fenomena psikologis yang kaya dan multidimensi menjadi sekumpulan data yang dapat diukur. Proses ini, meski berguna untuk keperluan analisis statistik, pada dasarnya memiskinkan realitas yang sedang dipelajari[3198]. Sebagai contoh, konsep seperti 'kebahagiaan' atau 'kepuasan hidup' sering direduksi menjadi skor pada kuesioner Likert, sehingga mengabaikan nuansa naratif, kontekstual, dan kualitatif yang justru membentuk esensi dari pengalaman tersebut. Apa yang terukur dianggap sebagai apa yang nyata (what is measurable is real), sementara dimensi-dimensi yang lolos dari jerat pengukuran seperti keindahan, cinta tanpa pamrih, atau pengalaman mistis sering dianggap tidak ilmiah atau bahkan tidak nyata[3199].

Kedua, pendekatan ini mengabaikan atau meminggirkan dimensi subjektivitas dan kesadaran (consciousness) yang merupakan inti dari pengalaman menjadi manusia. Psikologi positivistik berupaya keras untuk menjadi ilmu yang objektif, meniru ilmu-ilmu alam, dengan menjadikan manusia sebagai 'objek' yang diamati dari luar. Upaya ini gagal menangkap 'dunia-kehidupan' (Lebenswelt) subjek,

yaitu bagaimana individu secara internal mengalami, menginterpretasikan, dan memberi makna pada dunianya[3200]. Perspektif fenomenologi, misalnya, menegaskan bahwa memahami manusia memerlukan penjelasan (erklären) yang didasarkan pada pemahaman (verstehen) terhadap dunia subjektifnya, sesuatu yang tidak dapat direduksi menjadi hubungan kausal antar variabel[3201]. Pengalaman spiritual, misalnya, yang merupakan realitas sentral bagi miliaran manusia sepanjang sejarah, menjadi tidak terlacak dan tak terjelaskan dalam kerangka kerja yang hanya menerima data indrawi sebagai bukti yang valid.

Ketiga, pendekatan ini rentan terhadap bias kultural dan mengklaim universalitas yang tidak berdasar. Dengan mengedepankan metode dan instrumen pengukuran yang seringkali dikembangkan dalam konteks budaya Barat yang sekuler, positivism sering kali memaksakan kerangka interpretasinya kepada budaya dan tradisi lain, sehingga mengabaikan epistemologi lokal dan cara mengetahui yang berbeda[3202]. Nilai-nilai kehidupan yang mendalam, yang sering kali tertanam dalam tradisi religius dan filosofis seperti konsep falah dalam Islam atau dharma dalam Hindu tidak dapat diungkap secara memadai melalui kuesioner terstandar yang dirancang untuk mengukur konstruk Barat tentang 'well-being'[3203]. Al-Qur'an sendiri menantang pembacanya untuk merenungkan ciptaan dan diri mereka sendiri sebagai tanda-tanda (ayat) Tuhan, sebuah proses kontemplatif yang bersifat integral dan holistik, bukan reduksionis[3204]. Hadis Nabi Muhammad SAW juga sarat dengan ajaran tentang niat (niyyah), yang merupakan keadaan

batin yang tidak terukur secara empiris namun menentukan nilai suatu amal[3205]. Pendekatan positivistik, dengan fokusnya pada yang eksternal dan teramati, secara inherent buta terhadap realitas batin yang demikian.

Sementara pendekatan empiris positivistik tetap merupakan alat yang berharga dalam arsenal psikologi, klaimnya sebagai satu-satunya metode yang sah untuk menghasilkan pengetahuan harus ditolak. Keterbatasannya dalam menjangkau ranah makna, nilai, spiritualitas, dan subjektivitas manusia menuntut dilakukannya perlawanan epistemologis dan adopsi paradigma yang lebih inklusif. Pendekatan-pendekatan kualitatif, interpretatif, fenomenologis, dan yang berbasis pada tradisi kebijaksanaan (wisdom traditions) bukan hanya merupakan pelengkap, melainkan suatu keharusan untuk membangun psikologi yang benar-benar komprehensif dan relevan dengan seluruh spektrum pengalaman manusia[3206]. Masa depan psikologi yang matang terletak pada kemampuannya untuk mengintegrasikan ketelitian metodologis dari positivism dengan kedalaman wawasan dari paradigma-paradigma yang mengakui realitas yang tidak terukur.

Keterbatasan Pendekatan Psikologi Barat

Pendekatan-pendekatan psikologi Barat, meskipun telah memberikan kontribusi monumental dalam memetakan wilayah-wilayah kesadaran dan perilaku manusia, secara epistemologis terbatas dalam kemampuannya untuk memberikan gambaran yang holistik dan utuh tentang manusia sebagai entitas yang hakikinya

multidimensional[3207]. Paradigma yang mendasari sebagian besar arus utama psikologi Barat mulai dari behaviorisme, psikoanalisis, humanistik, hingga kognitif berakar pada tradisi filsafat dan sains positivis yang mendikotomi subjek-objek, mensublimasi yang material-terukur, dan pada akhirnya mereduksi kompleksitas manusia menjadi seperangkat variabel yang dapat diisolasi, diukur, dan dimanipulasi[3208]. Keterbatasan fundamental ini termanifestasi dalam ketidakmampuannya untuk secara memadai mengintegrasikan dimensi-dimensi esensial kemanusiaan yang bersifat transpersonal, spiritual, dan moral-keagamaan, yang justru seringkali merupakan inti dari pengalaman eksistensial manusia dalam berbagai kultur non-Barat.

Secara metodologis, psikologi Barat cenderung mengadopsi pendekatan operasional dan reduksionis. Sebagai ilustrasi, behaviorisme radikal ala B.F. Skinner mereduksi keseluruhan perilaku manusia menjadi sekadar respons terhadap stimuli lingkungan, sepenuhnya mengabaikan kapasitas kesadaran, kehendak bebas, dan intensionalitas[3209]. Sementara psikologi kognitif yang muncul sebagai reaksinya, meski telah berhasil memasukkan kembali ‘pikiran’ ke dalam peta keilmuan, tetap memandangnya melalui analogi komputasional-informasional, yang menyamakan fungsi mental dengan proses mekanis sebuah prosesor. Model-model ini, meski elegan dan prediktif dalam konteks tertentu, gagal menangkap kualia kualitas subjektif dan fenomenologis dari pengalaman manusia, seperti perasaan kekaguman yang mendalam ketika beribadah, atau rasa syukur yang

melampaui diri[3210]. Pendekatan humanistik Abraham Maslow dan Carl Rogers memang berupaya mengoreksi reduksionisme ini dengan menekankan aktualisasi diri, namun kerangka mereka tetap terikat pada individualisme sekuler yang menjadi ciri masyarakat Barat modern, sehingga konsep ‘aktualisasi’ dan ‘diri’ yang mereka usung tidak mampu menjangkau realitas metafisis tentang manusia sebagai hamba (‘abd) dan khalifah di muka bumi, yang merupakan landasan antropologi teosentris dalam banyak tradisi[3211].

Keterbatasan paling krusial terletak pada asumsi ontologisnya yang seringkali bersifat implisit. Psikologi Barat modern dibangun di atas puing-puing sekularisasi yang meminggirkan agama sebagai sekadar produk sampingan psikologis atau neurologis (a`rāḍ), bukan sebagai sumber kebenaran yang substantif (dzāt)[3212]. Akibatnya, konsep-konsep kunci seperti jiwa (nafs), hati spiritual (qalb), dan ruh yang merupakan pilar utama dalam psikologi Islam dan banyak tradisi Timur diabaikan atau diterjemahkan secara dangkal menjadi ‘mind’ atau ‘consciousness’. Dalam kitab suci Al-Qur’an, hati (qalb) bukan sekadar organ pemompa darah atau metafora untuk emosi, melainkan locus of knowledge and faith (mahall al-īmān wa al-ma‘rifah) yang dapat sakit, buta, dan berkarat, atau sebaliknya, menjadi sehat dan bersinar[3213]. Nabi Muhammad Shallallahu ‘alaihi wasallam juga bersabda dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, “Ingatlah bahwa di dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ingatlah bahwa itu adalah hati (al-qalb).”[3214]. Psikologi Barat kontemporer tidak memiliki perangkat

konseptual maupun metodologis untuk mengkaji ‘qalb’ dalam pengertian yang sedalam ini, karena ia beroperasi dalam kerangka naturalisme metafisik yang menutup pintu bagi realitas yang transenden.

Ketidakcukupan psikologi Barat tidak terletak pada kesalahan internal teorinya, melainkan pada keterbatasan paradigmatiknya dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan ultim tentang makna, tujuan, dan hakikat manusia. Untuk mengatasi keterbatasan ini, diperlukan pendekatan inklusif-transdisipliner yang membuka diri terhadap dialog dengan sistem pengetahuan lain, termasuk wisdom traditions dan kosmologi religius, guna membangun suatu psikologi yang benar-benar universal dan memanusia seutuhnya[3215].

Reduksionisme dalam Behaviorism

Dalam sejarah perkembangan psikologi modern, behaviorisme menempati posisi sentral sebagai gerakan ilmiah yang berusaha mengubah psikologi menjadi disiplin eksak berbasis observasi objektif. Dengan menekankan pada stimulus-respons (S-R) sebagai kerangka fundamental, behaviorisme mengeliminasi unsur-unsur subjektif seperti kesadaran, makna, motivasi internal, dan pengalaman pribadi dari ruang analisis ilmiah[3216]. Pendekatan ini, yang secara eksplisit dipopulerkan oleh John B. Watson dan kemudian dikukuhkan oleh B.F. Skinner melalui operant conditioning-nya, bercermin dari sikap reduksionistik yang khas dalam paradigma positivistik-empiris abad ke-20[3217]. Reduksionisme behavioristik menyederhanakan kompleksitas manusia menjadi

sejumlah respons mekanis terhadap lingkungan, mengabaikan dimensi internal yang tidak langsung teramati seperti niat (niyyah), kesadaran moral, dan dimensi ruhani sebagai variabel yang tidak ilmiah atau bahkan tidak relevan[3218]. Padahal, dalam tradisi epistemologi Islam, kesadaran batin dan niat justru menjadi poros utama dalam menilai nilai suatu tindakan, sebagaimana ditegaskan dalam hadis Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya segala amal itu tergantung pada niat, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya."[3219] Reduksionisme behavioristik, bukan hanya kehilangan aspek manusiawi dari perilaku, tetapi juga menciptakan celah epistemologis yang dalam antara ilmu empiris dan ontologi manusia yang holistik.

Secara metodologis, behaviorisme beralasan bahwa hanya perilaku yang dapat diamati secara objektif yang layak menjadi objek ilmu psikologi. Pendekatan ini memang berhasil menghasilkan data empiris yang kuat dalam konteks pembelajaran, modifikasi perilaku, dan terapi kognitif-behavioral[3220]. Keterbatasan utamanya terletak pada pernyataannya bahwa manusia pada dasarnya adalah sistem responsif yang tidak lebih dari produk dari reinforsment dan conditioning[3221]. Dalam logika ini, manusia tidak memiliki agency (kebebasan bertindak), kesadaran reflektif, atau kemampuan otonom untuk menentukan tindakan berdasarkan pertimbangan moral atau spiritual. Reduksionisme behavioristik mengabaikan lapisan-lapisan dalam eksistensi manusia yang justru menjadi inti dari banyak sistem pemikiran filosofis dan keagamaan, termasuk dalam Islam, di mana manusia dipandang sebagai khalifah Allah di

muka bumi yang memiliki akal (aql), hati (qalb), dan ruh (spirit)[3222]. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan dengan "ruh dari-Nya" (QS. 15:29), yang menunjukkan adanya dimensi transenden yang tidak dapat direduksi hanya pada aktivitas neurobiologis atau respons otot[3223]. Dengan mengeliminasi ruh dari analisis perilaku, behaviorisme kehilangan kemampuan untuk menjelaskan bagaimana manusia dapat mengalami pengalaman transendensi, penyesalan, harapan, atau cinta semua fenomena yang secara langsung memengaruhi tindakan, tetapi tidak dapat dijelaskan semata melalui kalkulasi stimulus-respons.

Kritik epistemologis terhadap reduksionisme behavioristik juga muncul dari perkembangan ilmu kognitif abad ke-20, yang menunjukkan bahwa proses mental seperti persepsi, memori, dan pengambilan keputusan memainkan peran sentral dalam membentuk perilaku[3224]. Teori-teori kognitif, termasuk sosial cognitive theory Albert Bandura, menekankan pentingnya agensi pribadi (personal agency), self-efficacy, dan belief systems dalam memahami perilaku manusia[3225]. Bandura secara eksplisit menantang determinisme behavioristik, menyatakan bahwa manusia bukan sekadar produk lingkungan, tetapi juga agen aktif yang membangun realitasnya melalui interaksi simbolik dan refleksi[3226]. Dalam konteks ini, model deterministik behaviorisme terbukti tidak memadai untuk menjelaskan fenomena kompleks seperti kreativitas, moral reasoning, atau spiritualitas semua yang membutuhkan pengakuan terhadap komponen internal yang tidak teramati secara langsung, tetapi nyata dalam dampaknya pada

perilaku[3227]. Jika behaviorisme hanya mengukur luaran (output), maka ia gagal menangkap proses internal yang menjadi sumber dari luaran tersebut, menciptakan ilusi ilmiah yang tampak akurat tetapi ontologisnya dangkal[3228].

Dari perspektif tafsir ilmiah-keimanan (scientific-spiritual hermeneutics), reduksionisme behavioristik juga mengandung bahaya ideologis: ia mereduksi martabat manusia dari makhluk yang bermoral dan memiliki tanggung jawab akhirat menjadi entitas biologis-mekanistik yang hanya ditentukan oleh kondisi sosial dan lingkungan[3229]. Pandangan semacam ini, meskipun terkesan netral secara ilmiah, pada kenyataannya membuka jalan bagi determinisme sosial yang dapat digunakan untuk melegitimasi kontrol sosial, manipulasi perilaku, atau bahkan desain masyarakat (social engineering) tanpa mempertimbangkan hak asasi kemanusiaan[3230]. Dalam konteks Islam, tindakan manusia tidak hanya dinilai berdasarkan manifestasi lahiriahnya, tetapi juga niat, ketulusan, dan hubungannya dengan Allah (taqwa)[3231]. Penilaian terhadap suatu perilaku tanpa konteks niyyah dan hubungan dengan pencipta, bagaikan menganalisis tubuh tanpa mengakui keberadaan jiwa ilmu yang parsial dan tidak utuh[3232].

Reduksionisme dalam behaviorisme, meskipun memberikan kontribusi metodologis penting dalam ilmu psikologi, justru membentuk batas yang sempit dalam memahami manusia secara integral. Ia mengorbankan dimensi internal niat, ruh, kesadaran moral yang justru menjadi inti dari kemanusiaan dalam banyak tradisi pemikiran, termasuk Islam. Untuk mengatasi keterbatasan

ini, ilmu perilaku perlu bergerak menuju paradigma yang lebih holistik, yang mengakui interaksi kompleks antara stimulus eksternal, proses kognitif, dan dimensi spiritual sebagai bagian dari satu kesatuan eksistensial manusia. Tanpa itu, ilmu psikologi berisiko menjadi reduksionis dalam cara yang sama seperti behaviorisme yang ingin ia gantikan: mengabaikan jiwa dalam nama ilmu[3233].

Individualisme dalam Humanistic Psychology

Psikologi humanistik, yang muncul sebagai "kekuatan ketiga" sebagai respons terhadap determinisme psikoanalisis dan reduksionisme behavioristik, menempatkan pengalaman subjektif individu dan potensi untuk aktualisasi diri sebagai pusat dari proyeknya. Mazhab pemikiran ini, yang diartikulasikan oleh tokoh-tokoh seperti Abraham Maslow dan Carl Rogers, melakukan lompatan paradigmatik yang signifikan dengan memusatkan kembali perhatian pada agensi manusia, kesadaran, dan dorongan bawaan menuju pertumbuhan[3234]. Dalam upayanya untuk membebaskan individu dari kekuatan eksternal yang membelenggu, paradigma humanistik secara intrinsik mengadopsi suatu bentuk individualisme yang, meskipun bermaksud baik, sering kali mengabaikan dimensi sosial dan spiritual yang bersifat konstitutif dalam membentuk diri (self). Pendekatan ini secara implisit mengasumsikan bahwa pertumbuhan pribadi adalah suatu perjalanan yang pada dasarnya bersifat internal dan dapat dicapai secara independen, dengan hanya mempertimbangkan secara sekunder jaringan hubungan interpersonal dan komitmen

transenden yang lebih luas yang justru memberikan makna dan konteks bagi perjalanan tersebut[3235].

Fondasi individualistik ini paling jelas terwujud dalam konsep-konsep inti psikologi humanistik. Hierarki Kebutuhan Maslow, misalnya, meskipun akhirnya mencapai puncaknya dalam aktualisasi diri, membingkai perjalanan tersebut sebagai sebuah piramida yang dimulai dari defisit fisiologis individu dan bergerak secara linear ke atas melalui kebutuhan akan keamanan, rasa memiliki, dan harga diri[3236]. Meskipun "rasa memiliki dan cinta" diakui sebagai kebutuhan fundamental, kebutuhan itu sering kali diposisikan sebagai batu loncatan menuju pencapaian individual yang lebih tinggi, seperti harga diri dan aktualisasi diri, bukan sebagai unsur yang membentuk inti identitas. Demikian pula, psikoterapi berpusat pada orang (person-centered therapy) karya Carl Rogers menekankan pada kondisi penghargaan positif tanpa syarat, empati, dan kekongruenan yang diberikan terapis untuk menciptakan ruang bagi klien untuk menemukan jalannya sendiri[3237]. Sementara ini merupakan koreksi yang manusiawi terhadap model-model yang lebih direktif, fokus eksklusif pada kerangka teraputik dyadic (dua orang) ini dapat mengaburkan cara-cara di mana kesejahteraan individu juga bergantung pada partisipasinya dalam komunitas moral dan sosial yang lebih besar yang memberikan rasa memiliki, tujuan bersama, dan kewajiban timbal balik yang melampaui ruang konsultasi.

Konsekuensi dari perspektif yang terindividualisasi ini adalah potensi pengabaian terhadap ikatan sosial kolektif dan kebutuhan

spiritual yang dalam. Psikologi humanistik, dalam penekanannya yang kuat pada otonomi dan ekspresi diri, secara tidak sengaja dapat menyelaraskan dengan narasi budaya Barat modern yang mengutamakan diri sendiri, di mana tanggung jawab kepada komunitas dan tradisi sering kali dipinggirkan demi pencarian pemenuhan pribadi[3238]. Aktualisasi diri, dalam interpretasi yang populer, berisiko direduksi menjadi sebuah proyek narsistik pengembangan diri daripada sebuah pencarian yang tertanam dalam dan diabdikan untuk kebaikan yang lebih besar. Perspektif spiritual, khususnya yang menekankan penyerahan diri kepada kehendak transenden (seperti dalam konsep ridha dan tawakkal dalam Islam), sering kali tidak mendapat tempat dalam kerangka humanistik yang berpusat pada diri sendiri[3239]. Al-Qur'an mengingatkan tentang bahaya terisolasi dalam diri sendiri: "Dan janganlah kamu menjadi seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik" (QS. Al-Hasyr: 19). Ayat ini menyiratkan bahwa pemahaman sejati tentang diri justru datang melalui pengabdian dan pengingat akan Yang Transenden, suatu paradoks yang menantang premis dasar individualisme humanistik.

Sementara psikologi humanistik telah memberikan kontribusi yang tak ternilai dengan menegaskan kembali martabat dan potensi manusia, lensa individualistiknya membutuhkan koreksi dan perluasan. Masa depannya yang paling bermakna terletak pada kemampuannya untuk berintegrasi dengan kerangka kerja yang lebih komunitarian dan spiritual, yang mengakui bahwa diri (self)

bukanlah entitas yang terisolasi yang menciptakan maknanya sendiri, melainkan sebuah simpul dalam jaringan hubungan dengan orang lain, dengan komunitas, dan dengan Yang Ilahi. Pertumbuhan pribadi yang sejati, maka, mungkin bukan tentang mencapai aktualisasi diri yang terlepas dari konteks ini, tetapi tentang menemukan resonansi dan kontribusi seseorang di dalamnya[3240]. Manusia tidak hanya dipandang sebagai aktor yang otonom, tetapi sebagai makhluk yang pada hakikatnya relasional dan berorientasi pada transendensi, yang menemukan kepenuhan dirinya yang paling dalam justru ketika melampaui batas-batas individualitasnya.

Fragmentasi Kesadaran dalam Cognitive Psychology

Dalam medan psikologi kognitif kontemporer, kesadaran sering dioperasionalkan sebagai bentuk representasi mental yang dapat dipecah ke dalam komponen fungsional seperti perhatian, memori kerja, pemrosesan informasi, dan kontrol eksekutif yang masing-masing dianggap sebagai modul yang relatif terpisah dalam arsitektur kognitif manusia[3241]. Pendekatan ini, yang dipengaruhi oleh paradigma komputasional kognisi (cognitivism), menganggap otak sebagai sistem pemroses informasi yang analog dengan komputer, di mana kesadaran merupakan output emergen dari interaksi antar modul neural yang terlokalisis[3242]. Dalam kerangka ini, studi tentang kesadaran sering kali tereduksi menjadi analisis proses kognitif instrumental: bagaimana manusia memahami, menyimpan, dan menggunakan informasi, serta bagaimana kesalahan atau bias muncul dalam proses tersebut[32433244]. Meskipun

secara empiris produktif, reduksi semacam ini justru menimbulkan fragmentasi ontologis dan epistemologis terhadap fenomena kesadaran, yang dalam pengalaman manusia sehari-hari muncul sebagai suatu totalitas yang menyatu, dinamis, dan bermuatan nilai eksistensial[3245].

Problem utama dari fragmentasi kesadaran dalam psikologi kognitif terletak pada ketidakmampuannya merepresentasikan dimensi transpersonal dari pengalaman manusia seperti pengalaman spiritual, kesatuan dengan alam, atau insight yang muncul dalam kondisi meditatif atau momen flow yang tidak dapat direduksi menjadi algoritma atau proses perhitungan neural[3246]. Dalam konteks ini, William James dalam karyanya The Varieties of Religious Experience telah mengingatkan bahwa fenomena religius dan mistis, meskipun di luar logika instrumental, merupakan data psikologis yang sah dan kaya makna eksistensial, yang justru sering diabaikan oleh paradigma psikologis dominan[3247]. Jika psikologi ingin menjadi ilmu yang komprehensif tentang jiwa manusia, maka fragmentasi kesadaran harus dikritisi tidak hanya dari sudut pandang ilmiah, tetapi juga filosofis dan teologis, karena pengalaman kesadaran yang utuh melibatkan aspek kognitif, afektif, etis, dan transenden secara simultan[3248].

Dalam tradisi pemikiran Islam, kesadaran tidak dilihat sebagai fenomena emergen belaka dari aktivitas neurologis, melainkan sebagai cerminan dari ruh (jiwa) yang ditiupkan oleh Allah SWT, yang bersifat transendental sekaligus imanen[3249]. Al-Qur’an menyatakan, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Ruh itu

termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepada kalian kecuali sedikit pengetahuan.'" (QS. Al-Isra': 85). Ayat ini menegaskan bahwa hakikat kesadaran (yang berakar pada ruh) merupakan ranah yang melebihi jangkauan empiris langsung, meskipun manifestasinya dapat diamati dalam perilaku dan kognisi[3250]. Dalam hadis sahih, Nabi Muhammad SAW bersabda, "Sesungguhnya di dalam tubuh manusia ada segumpal daging; apabila ia baik, maka baik seluruh tubuh; dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)." (HR. Bukhari dan Muslim)[3251]. Dalam kosmologi sufistik, qalb bukan hanya organ emosional atau fisiologis, melainkan pusat epistemologis dan metafisik yang menjadi mediasi antara dunia material dan realitas ilahi suatu bentuk kesadaran integral yang tidak dapat dibagi-bagi tanpa kehilangan esensinya[3252].

Dari perspektif neurosains transpersonal dan psikologi integral, gagasan tentang kesadaran yang menyatu telah diperkuat oleh temuan empiris terkini. Studi neurofungsional terhadap praktisi meditasi mendalam (seperti para mujahid dzikr dan meditator Zen) menunjukkan pola sinkronisasi gelombang otak yang luas, khususnya dalam gelombang theta dan gamma, yang berkorelasi dengan perasaan kesatuan (oneness), ketenangan mendalam, dan pengalaman no-self[3253]. Temuan ini mendukung hipotesis bahwa kesadaran bukan hanya hasil dari kerja independen modul kognitif, tetapi muncul dari integrasi holistik sistem saraf pusat, yang dapat dimodulasi oleh latihan spirituil[3254]. Penelitian oleh Lutz dkk. (2004) terhadap biksu meditator kawakan menunjukkan peningkatan

amplitudo gelombang gamma hingga 25–40 Hz selama meditasi compassion, yang tidak terlihat pada subjek kontrol sebuah indikasi neurologis dari keadaan kesadaran yang terintegrasi dan melampaui batas-batas kognisi biasa[3255].

Dalam tradisi filsafat Barat, fenomenologi Edmund Husserl dan Martin Heidegger telah meletakkan dasar bagi kritik terhadap objectifikasi kesadaran. Husserl menyerukan epoché pengesampingan sikap alamiah untuk kembali ke lifeworld (Lebenswelt) di mana kesadaran muncul sebagai pengalaman langsung yang tak terbagi[3256]. Heidegger, dalam Sein und Zeit, mengusulkan bahwa eksistensi manusia (Dasein) tidak dapat dipahami melalui analisis komponensial, karena eksistensi tersebut secara ontologis adalah kesatuan antara being-in-the-world, relasi, dan tanggung jawab[3257]. Konteks ini menyiratkan bahwa pengetahuan tentang kesadaran memerlukan pendekatan yang tidak hanya empiris, tetapi juga reflektif, hermeneutis, dan ontologis yang di dalamnya psikologi kognitif harus berdialog dengan filsafat dan teologi.

Integrasi antara psikologi kognitif dan wawasan transendental menuntut metodologi yang lebih inklusif. Pendekatan second-person neuroscience yang dikembangkan oleh Gonzalez-Crussi dan Varela menunjukkan bahwa interaksi interpersonal yang mendalam seperti dialog spiritual atau terapi kontemplatif dapat menjadi sumber data valid tentang kesadaran kolektif dan intersubjektif[3258]. Dalam konteks ini, hadis Nabi yang menyatakan "Berhati-hatilah terhadap firasat seorang mukmin, karena ia melihat dengan cahaya

Allah" (HR. Tirmidzi, dinilai hasan) justru bisa dipahami sebagai afirmasi atas modalitas kesadaran non-kognitif yang valid dalam memahami realitas. Cahaya (nur) dalam hadis ini dapat ditafsirkan sebagai bentuk intuisi spiritual yang tidak bergantung pada logika analitis, tetapi memiliki kapasitas epistemik sendiri.

Fragmentasi kesadaran dalam psikologi kognitif harus dipahami bukan sebagai akhir dari pemahaman tentang jiwa manusia, melainkan sebagai tahap awal yang perlu dilengkapi oleh pendekatan integratif yang menyatukan data neurologis, pengalaman spiritual, dan refleksi eksistensial. Suatu teori kesadaran holistik yang mampu menampung dimensi kognitif dan transenden sekaligus memerlukan rekonsiliasi antara sains dan sufisme, antara logika dan intuisi, antara eksperimen dan dzauq (rasa spiritual) Hanya dalam sintesis epistemologis inilah psikologi dapat kembali pada tujuan aslinya: memahami manusia secara utuh, bukan sekadar sebagai mesin berpikir, tetapi sebagai makhluk yang terus mencari makna, hubungan, dan kehadiran ilahi dalam setiap detak kesadarannya

Kebutuhan Integrasi Dimensi Spiritual

Dalam perjalanan panjang evolusi ilmu psikologi, pendekatan rasionalistik dan empiris telah menjadi fondasi utama dalam memahami perilaku, kognisi, dan dinamika emosional manusia. Sejak kelahirannya di abad ke-19, psikologi modern dipengaruhi oleh tokoh-tokoh seperti Wilhelm Wundt, Sigmund Freud, dan B.F. Skinner cenderung menekankan aspek kognitif, afektif, dan perilaku

semata, sering kali mengesampingkan dimensi transendental yang melekat dalam pengalaman manusia: spiritualitas. Seiring dengan krisis eksistensial yang semakin memburuk di era postmodern, baik di Barat maupun Timur, muncul kesadaran kolektif akan keterbatasan paradigma psikologis konvensional dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang makna hidup, tujuan eksistensial, dan kedamaian batin yang tahan uji[3259]. Dalam konteks inilah integrasi dimensi spiritual menjadi bukan sekadar pilihan akademik, melainkan sebuah kebutuhan epistemologis dan ontologis dalam psikologi kontemporer.

Spiritualitas, dalam pengertian ilmiah-modern, merujuk pada pencarian makna mendalam, relasi dengan realitas yang melampaui diri (transendensi), serta pengalaman kesejatian dalam konteks nilai, tujuan, dan konektivitas dengan sesama dan alam semesta[3260]. Berbeda dengan agama yang bersifat institusional dan doktrinal, spiritualitas lebih bersifat personal, eksistensial, dan inklusif namun tidak terpisah dari akar-akar religius, terutama dalam budaya Nusantara dan Asia yang berlandaskan kosmologi holistik[3261]. Psikolog transpersonal seperti Abraham Maslow dan Ken Wilber telah membuka jalan bagi pemahaman bahwa manusia tidak hanya tumbuh secara kognitif atau emosional, tetapi juga secara spiritual, melalui tahapan self-transcendence yang menandai puncak aktualisasi diri[3262]. Maslow sendiri menyebut fenomena ini sebagai peak experiences pengalaman singkat namun intens tentang persatuan, keindahan, dan makna yang melampaui ego[3263]. Meski demikian, pendekatan transpersonal ini masih terbatas dalam

psikologi arus utama karena keraguan terhadap validitas ontologis spiritualitas dalam wacana ilmiah positivistik[3264].

Dalam kerangka pemikiran inilah Dr. Yedi Supriadi menghadirkan kontribusi intelektual yang revolusioner melalui pengembangan Teori Psikologi Ruh Interpersonal (TPRI), yang secara eksplisit menempatkan ruh sebagai entitas psikospiritual sentral dalam pembentukan kesadaran, relasi, dan kesejahteraan manusia. Berbeda dengan model-model psikologis Barat yang cenderung reduksionis terhadap jiwa sebagai produk otak atau mental proses, TPRI berpijak pada asumsi bahwa ruh adalah dimensi ontologis manusia yang berfungsi sebagai nucleus integratif antara tubuh, akal, hati, dan relasi dengan Yang Ilahi[3265]. Pendekatan ini tidak hanya bersifat eksplanatori, tetapi juga hermeneutik yang memungkinkan interpretasi terhadap pengalaman manusia dari perspektif yang tidak bertentangan dengan sains, namun sekaligus memperkaya sains dengan wawasan metafisik yang valid secara fenomenologis[3266].

Dalam struktur teoritisnya, TPRI menawarkan model perkembangan manusia yang berbasis pada tiga tahap dinamika ruh: (1) tahap asal (pengenalan terhadap eksistensi ruh melalui kesadaran akan kehampaan eksistensial), (2) tahap relasi (pembentukan ikatan interpersonal yang berakar pada nilai-nilai spiritual seperti kasih, pengampunan, dan kehadiran penuh), dan (3) tahap integrasi (realisasi kesatuan antara diri, sesama, dan Tuhan melalui praksis ruhaniah yang konsisten)[3267]. Model ini sejalan dengan temuan neurosains kontemporer yang menunjukkan bahwa

praktik spiritual seperti meditasi, doa, dan refleksi nilai memicu perubahan struktural dan fungsional dalam otak, terutama di area prefrontal cortex, insula, dan hippocampus yang terkait dengan regulasi emosi, empati, dan ketahanan psikologis[3268]. Studi oleh Newberg dan Waldman (2009) misalnya, menunjukkan bahwa aktivitas spiritual meningkatkan neural plasticity dan mengurangi aktivitas pada default mode network, yang berhubungan dengan rumiatif negatif dan gangguan kesehatan mental seperti depresi dan ansietas[3269].

Kekuatan utama TPRI terletak pada klaimnya bahwa dimensi ruh bukan hanya relevan bagi kesehatan psikologis, tetapi justru menjadi grund dari semua bentuk relasi manusia. Teori ini mengembangkan konsep interpersonal ruhani sebagai bentuk relasi yang tidak hanya didasari oleh afeksi atau kebutuhan sosial, tetapi oleh kehadiran ruh yang saling mengakui, menghargai, dan memuliakan. Dalam konteks ini, relasi antarmanusia bukan lagi sekadar interaksi instrumental atau pengurangan isolasi sosial, melainkan bentuk perjumpaan sakral yang memungkinkan transendensi ego dan aktualisasi kemanusiaan yang penuh[3270]. Pendekatan ini mendekati visi Martin Buber dalam Ich und Du (Aku dan Engkau), di mana relasi otentik hanya terjadi ketika manusia berhadapan secara langsung, tanpa masker, sebagai entitas utuh yang diakui keberadaannya[3271].

Secara teologis, TPRI juga berdialog erat dengan sumber-sumber Islam yang otoritatif. Al-Qur’an secara eksplisit menyatakan bahwa Allah meniupkan ruh-Nya ke dalam tubuh manusia: "Fa-ʾīdhā

sawiyytuhu wa-nafakhtu fīhi min rūḥī fa-qaʿū lahu sājidīn" (QS. Ṣād[38] 72), yang menunjukkan bahwa ruh adalah anugerah ilahiah yang membedakan manusia dari makhluk lain dan menjadi sumber kesucian serta kemuliaan[3272]. Hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan bahwa “Sesungguhnya di dalam jasad ada segumpal daging, jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh; dan jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)”[3273]. Dalam bacaan sufistik, qalb tidak hanya dimengerti sebagai organ emosional, tetapi sebagai pusat ruhani, tempat ruh bersemayam dan berdialog dengan Allah. Dengan mengintegrasikan wawasan Al-Qur’an dan Hadis ini, TPRI menawarkan pemahaman yang tidak hanya ilmiah, tetapi juga berakar pada tradisi keilmuan Islam yang memiliki sejarah panjang dalam memahami dimensi ruh, seperti dalam karya-karya Al-Ghazali, Ibn ‘Arabi, dan Jalaluddin Rumi.

Dari perspektif metodologis, TPRI menantang psikologi modern untuk memperluas paradigma penelitiannya melampaui pendekatan kuantitatif-positivistik semata. Ia mengusulkan integrasi metode fenomenologis, hermeneutis, dan partisipatoris yang memungkinkan peneliti untuk memasuki ruang subjektif pengalaman spiritual tanpa mereduksinya menjadi variabel yang dapat diukur secara linear. Pendekatan ini sejalan dengan wacana post-positivisme dalam filsafat ilmu, yang mengakui bahwa realitas manusia bersifat multidimensi dan tidak dapat sepenuhnya ditangkap oleh metode eksperimental Bahkan, UNESCO dalam berbagai laporan globalnya telah menyerukan perlunya pendidikan yang mengintegrasikan spiritualitas untuk membangun

perdamaian, toleransi, dan keadilan global menegaskan bahwa dimensi spiritual bukan barang mewah, melainkan kebutuhan dasar manusia modern

Integrasi dimensi spiritual dalam psikologi bukan sekadar modifikasi teoretis, tetapi sebuah transformasi paradigmatik yang diperlukan untuk menjawab krisis kemanusiaan kontemporer. Teori Psikologi Ruh Interpersonal yang dikembangkan oleh Dr. Yedi Supriadi menawarkan kerangka yang kokoh, baik secara ilmiah maupun teologis, untuk memahami manusia sebagai entitas holistik yang tidak hanya berpikir dan merasa, tetapi juga merindukan makna, mencari kehadiran, dan berusaha menyatu dengan realitas yang lebih besar. Dalam era yang digerogoti oleh alienasi, keterasingan, dan kehampaan eksistensial, psikologi yang mengabaikan ruh sama seperti obat yang mengobati gejala, tetapi mengabaikan akar penyakitnya. Maka, masa depan psikologi bukan hanya terletak pada laboratorium dan statistik, tetapi juga pada tempat-tempat sunyi di mana manusia berdialog dengan ruhnya sendiri

Kebangkitan Kajian Spiritual dalam Transpersonal Psychology

Dalam perkembangan ilmu psikologi modern, transpersonal psychology muncul sebagai arus pemikiran yang menawarkan pemulihan pada dimensi transenden manusia suatu aspek yang sering kali terpinggirkan dalam paradigma psikologi positivistik dan materialistik abad ke-20. Berbeda dari pendekatan klasik seperti behaviorisme atau psikoanalisis yang membatasi ruang lingkup

manusia pada struktur kognitif, emosi, dan perilaku yang terukur, transpersonal psychology menempatkan manusia sebagai entitas yang tidak hanya psikofisikal, tetapi juga spiritual, dengan kemampuan untuk menjangkau kesadaran transenden melalui pengalaman mistik, pencerahan, atau satori pengalaman yang melampaui batas ego dan identitas individu[3274]. Pendekatan ini tidak sekadar menambahkan dimensi keagamaan ke dalam analisis psikologis, melainkan secara epistemologis mengangkat spiritualitas sebagai pusat dari kesehatan psikologis dan integrasi diri[3275].

Pendirinya, seperti Abraham Maslow, memandang transpersonal psychology sebagai kelanjutan dari hierarki kebutuhan manusia, di mana setelah terpenuhinya kebutuhan fisiologis, rasa aman, cinta, dan harga diri, manusia kemudian memasuki tahap self-transcendence tahap di mana individu tidak lagi terfokus pada pemenuhan kebutuhan diri, melainkan pada pelayanan, makna universal, dan keterhubungan dengan sesuatu yang lebih besar dari dirinya sendiri[3276]. Maslow mencatat bahwa pengalaman puncak (peak experiences) yang transenden bukanlah gejala patologis, tetapi justru merupakan indikasi kesehatan psikologis yang luar biasa, bahkan menjadi ciri khas dari "manusia yang berkembang penuh" (self-actualized individuals)[3277]. Pendekatan ini kemudian ditindaklanjuti oleh Stanley Krippner, Charles Tart, dan Ken Wilber, yang masing-masing mengembangkan kerangka kerja untuk memahami kesadaran non-ordinari, realitas transpersonal, dan evolusi kosmik kesadaran manusia[3278].

Dalam konteks ini, Dr. Yedi Supriadi menawarkan kontribusi kritis dan orisinal dengan memperluas wawasan transpersonal psychology melalui lensa hubungan interpersonal sebuah pendekatan yang menekankan bahwa pertumbuhan spiritual tidak berlangsung dalam isolasi, tetapi melalui dinamika relasional yang autentik, empatik, dan transformatif[3279]. Menurutnya, spiritualitas tidak hanya diukur dari kedalaman meditasi atau pengalaman mistik ekstatik, tetapi juga dari kemampuan seseorang untuk merangkul dan mentransformasi hubungan dengan sesama dalam kerangka kasih, belas kasih, dan kesadaran kolektif[3280]. Pemikirannya ini selaras dengan prinsip tassawuf dalam tradisi Islam, yang menekankan bahwa cinta ilahi tidak terwujud tanpa cinta terhadap sesama, dan bahwa jalannya suluk (perjalanan spiritual) harus dilalui melalui interaksi manusia yang penuh tanggung jawab dan kearifan[3281].

Dalam perspektif Al-Qur'an, pengalaman transendensi tidak bisa dilepaskan dari dimensi relasional dan etis. Firman-Nya: "Dan sesungguhnya Kami telah menghormati anak cucu Adam…" (QS. Al-Isra': 70), menegaskan bahwa setiap manusia memiliki martabat ilahi (fitrah) yang harus dikembangkan melalui kesadaran akan tujuan hidup (maqashid al-insan) dan pengabdian kepada kemanusiaan[3282]. Demikian pula hadis Nabi Muhammad SAW: "Tidak beriman salah seorang di antara kamu hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri" (HR. Bukhari dan Muslim), menunjukkan bahwa kepenuhan iman dan oleh karena itu kematangan spiritual terwujud dalam pola relasi sosial

yang empatik dan setara[3283]. Dalam kerangka ini, Dr. Yedi tidak hanya mengisi celah antara psikologi dan spiritualitas, tetapi juga menjembatani antara pendekatan Barat yang cenderung individualistik dan tradisi Islam yang menekankan komunitas (ummah) sebagai ruang transformasi spiritual[3284].

Transpersonal psychology, Bukan semata-mata pengembangan teoritis, melainkan sebuah tawaran paradigmatik yang mengundang psikologi kontemporer untuk kembali mempertimbangkan kembali asumsi dasarnya tentang manusia. Dalam dunia yang kian terfragmentasi oleh krisis identitas, alienasi, dan keterasingan sosial, kajian spiritual dalam psikologi transpersonal menawarkan visi pemulihan: bahwa pemahaman tentang jiwa manusia harus mencakup eksistensi, makna, dan keterhubungan transenden yang tidak dapat direduksi menjadi data neurobiologis semata[3285]. Ke depan, integrasi antara pemikiran transpersonal, neurosains, dan kearifan spiritual termasuk dari tradisi Islam yang kaya akan konsep nafs, qalb, dan ruh dapat membentuk sebuah psikologi integral yang tidak hanya menyembuhkan, tetapi juga membebaskan[3286].

Spiritualitas sebagai Dimensi Keutuhan Manusia

Dalam konteks pemahaman kontemporer mengenai keutuhan manusia, spiritualitas tidak lagi dapat dipahami sebagai fenomena marginal atau sekadar gejala kultural yang bersifat opsional. Sebaliknya, spiritualitas hadir sebagai dimensi ontologis yang mendalam sebuah struktur eksistensial yang membentuk pusat identitas manusia dan menjadi sumber makna, tujuan, serta relasi

yang mendalam dengan diri sendiri, sesama, dan Realitas Transenden. Teori Psikologi Ruh Interpersonal (Interpersonal Psychology of the Spirit), sebagaimana dikembangkan oleh para ahli psikologi transpersonal dan teologis kontemporer, menegaskan bahwa manusia merupakan entitas holistik yang terdiri dari tiga dimensi integral: jasmani (body), jiwa (psyche), dan ruh (spirit). Keutuhan manusia dalam pengertian psikologis, etis, dan eksistensial hanya dapat dicapai ketika ketiga dimensi ini tidak hanya dikenali secara eksplisit, tetapi juga diintegrasikan secara dinamis dalam pengalaman interpersonal dan transendental sehari-hari[3287].

Jasmani, sebagai substrat biologis, menyediakan basis material bagi pengalaman manusia. Jiwa, dalam pemahaman psikologis modern, mencakup kognisi, emosi, dan afeksi ruang di mana proses psikodinamik, pembentukan kepribadian, dan regulasi emosional berlangsung. Ruh yang sering kali ditinggalkan dalam paradigma psikologi sekuler menempati posisi sentral sebagai sumber kesadaran yang lebih dalam, pengalaman akan kehadiran ilahi, dan dorongan batin untuk mencari makna yang melebihi batas eksistensi empiris[3288]. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, ruh bukan entitas metafisik yang terasing dari realitas sosial, melainkan daya aktif yang memungkinkan individu terlibat dalam hubungan yang autentik, empatik, dan transformatif. Relasi interpersonal yang bermakna, Tidak hanya bersumber dari pertemuan antar-jiwa, tetapi lebih mendasar lagi, dari pertemuan antar-ruh suatu fenomena yang disebut sebagai spiritual encounter[3289].

Integrasi ketiga dimensi ini tidak terjadi secara otomatis, melainkan memerlukan proses yang disengaja dan sadar. Proses ini sering kali dimulai dari kesadaran akan ketidaklengkapan eksistensial suatu kondisi yang dalam literatur Barat dikenal sebagai spiritual dryness atau existential vacuum (logotherapy Viktor Frankl), dan dalam tradisi Islam disebut sebagai qalbun maridh (hati yang sakit)[3290]. Ketika ruh terabaikan, meskipun jasmani dan jiwa tampak sehat, manusia mengalami kehampaan batin, alienasi sosial, dan kehilangan arah hidup. Sebaliknya, ketika ruh ditempatkan pada posisi sentral dalam dinamika psikologis, individu mengalami inner coherence konsistensi antara nilai internal, tindakan eksistensial, dan relasi dengan realitas ilahi yang menjadi fondasi keutuhan psikospiritual[3291].

Dalam perspektif Islam, integrasi ini didukung oleh konsep tazkiyat al-nafs penyucian jiwa yang merupakan proses transformatif mendalam yang mengarah pada keselarasan antara perintah Tuhan, kehendak manusia, dan panggilan ruh. Al-Qur'an menegaskan: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9–10). Ayat ini menunjukkan bahwa penyucian jiwa bukan sekadar disiplin moral, tetapi proses spiritual actualization yang membawa manusia menuju fitrah-nya sebagai khalifah di muka bumi makhluk yang berakal, berhati, dan berruh yang terhubung langsung dengan sumber kehidupan: Allah SWT[3292]. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging; apabila ia baik,

maka baiklah seluruh tubuhnya; dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuhnya. Ketahuilah, itu adalah hati"[3293]. Hati di sini dipahami bukan sebagai organ biologis, melainkan sebagai pusat ruhaniah ayn al-bashirah (mata batin) yang menjadi penghubung antara alam fana dan alam ghayb.

Dari sisi psikologis, integrasi ruh ke dalam kerangka interpersonal memperkaya pemahaman tentang hubungan antarmanusia. Psikolog transpersonal seperti Ken Wilber dan David Benner menekankan bahwa relasi yang sejati tidak hanya melibatkan pertemuan antar-ego, tetapi juga soul-to-soul dan spirit-to-spirit communion suatu pengalaman kebersamaan yang melampaui kata-kata, ekspresi emosi, dan bahkan kognisi rasional[3294]. Dalam konteks konseling dan terapi psikologis, pendekatan yang mengintegrasikan dimensi ruh ini terbukti efektif dalam mengatasi depresi eksistensial, kecemasan kematian, dan krisis identitas. Penelitian empiris oleh Pargament et al. menunjukkan bahwa individu dengan keterlibatan spiritual yang tinggi menunjukkan tingkat resiliensi psikologis yang lebih besar dalam menghadapi trauma hidup[3295].

Psikologi Ruh Interpersonal menolak dikotomi Cartesian antara pikiran dan tubuh, sekaligus melampaui dualisme antara dunia material dan spiritual. Sebaliknya, ia menawarkan epistemologi holistik yang memandang manusia sebagai embodied spirit ruh yang terinkarnasi dalam tubuh dan beraksi melalui jiwa[3296]. Dalam pandangan ini, setiap tindakan manusia, sekecil apa pun, adalah ekspresi dari konfigurasi ruh-jiwa-tubuh yang unik. Berdoa, bekerja,

bercinta, bahkan makan, dapat menjadi bentuk ibadah jika dilakukan dengan kesadaran ruhiah yang penuh[3297].

Keutuhan manusia bukanlah kondisi statis yang dapat dicapai sekali untuk selamanya, melainkan proses dinamis yang terus-menerus memerlukan refleksi, disiplin spiritual, dan keterbukaan terhadap dimensi ilahiah. Sebagaimana dinyatakan oleh Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din, "Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya"[3298]. Pengenalan diri yang paling mendalam bukanlah kognisi intelektual semata, tetapi pengalaman self-transcendence pengalaman melampaui ego menuju ruh yang abadi. Dalam integrasi inilah terletak esensi spiritualitas sebagai dimensi keutuhan manusia: bukan sekadar tambahan, tetapi inti yang tak tergantikan dalam memahami dan menghidupi makna kemanusiaan yang sejati.

Psikologi Berbasis Nilai dan Makna Kehidupan

Dalam perkembangan ilmu psikologi kontemporer, terdapat pergeseran paradigmatik yang semakin menegaskan pentingnya dimensi nilai dan makna dalam memahami psikis manusia. Jika psikologi klasik cenderung terfokus pada mekanisme kognitif, perilaku, atau struktur intrapsikis seperti yang dikembangkan dalam tradisi behaviorisme atau psikoanalisis maka munculnya humanistic dan existential psychology membawa nuansa baru yang menempatkan pencarian makna sebagai inti dari pengalaman manusia. Pada tahap ini, psikologi tidak lagi sekadar ilmu yang menjelaskan mekanisme reaktif individu terhadap lingkungan,

tetapi lebih dari itu, ia menjadi arena eksistensial di mana manusia secara aktif menentukan tujuan hidupnya melalui pilihan yang bermakna dan bertanggung jawab[3299]. Dalam kerangka ini, psikologi berbasis nilai dan makna kehidupan muncul sebagai respons terhadap reduksionisme ilmiah yang mengesampingkan dimensi spiritual dan moral dalam pengembangan kesejahteraan psikologis.

Konsep makna dalam psikologi tidak dapat dilepaskan dari karya Victor Frankl, pendiri logoterapi, yang menggarisbawahi bahwa dorongan utama manusia bukanlah insting seksual atau nafsu berkuasa, melainkan keinginan mendalam untuk menemukan makna dalam setiap kondisi kehidupan, bahkan dalam penderitaan sekalipun. Dalam pengalaman pribadinya selama berada di kamp konsentrasi Nazi, Frankl menyaksikan bahwa mereka yang mampu menemukan makna dalam penderitaan misalnya, melalui cinta terhadap keluarga, tanggung jawab moral, atau harapan akan masa depan memiliki daya tahan psikologis yang jauh lebih kuat[3300]. Temuan ini menjadi dasar bagi pengembangan apa yang kemudian disebut sebagai psikologi berbasis makna (meaning-centered psychology), yang menekankan bahwa kesehatan mental tidak berakar pada penghindaran dari penderitaan, melainkan pada kemampuan untuk memahami penderitaan sebagai bagian dari narasi hidup yang lebih besar[3301].

Pendekatan ini menjadi lebih berdalam ketika dikaitkan dengan tradisi keagamaan dan spiritualitas, khususnya dalam konteks Islam. Dalam pandangan Islam, manusia (insan) diciptakan bukan secara sia-sia, melainkan sebagai khalifah fil ardh (wakil Tuhan di bumi),

suatu posisi yang membawa tanggung jawab eksistensial dan moral sekaligus memberikan arah makna dalam kehidupan[3302]. Al-Qur'an menyatakan: “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku” (QS. Adz-Dzariyat: 56). Ayat ini tidak sekadar menegaskan kewajiban ritual, tetapi mengungkap tujuan ontologis manusia: hidup dalam kesadaran akan kehadiran Ilahi (taqwa), yang kemudian mengarahkan seluruh aktivitas hidup sebagai bentuk ibadah (pengabdian)[3303]. Pendekatan semacam ini memperkaya psikologi berbasis makna dengan kerangka normatif dan transendental, di mana pencarian makna tidak berakhir pada kepuasan individual, tetapi merujuk pada tujuan ilahiah yang melampaui diri sendiri[3304].

Dalam konteks ini, nilai-nilai agama tidak hanya berfungsi sebagai sistem etika, tetapi sebagai struktur kognitif-emosional yang membentuk cara individu memaknai realitas. Penelitian kontemporer dalam psikologi agama menunjukkan bahwa individu dengan komitmen spiritual yang kuat cenderung menunjukkan ketahanan mental yang lebih tinggi (resiliensi), tingkat depresi yang lebih rendah, dan persepsi kesejahteraan yang lebih mendalam (eudaimonic well-being)[3305]. Hal ini diperkuat oleh temuan bahwa praktik ibadah seperti shalat, puasa, dan doa, tidak hanya memenuhi fungsi ritual, tetapi juga berperan sebagai intervensi psikologis yang menstimulasi regulasi emosi, kohesi sosial, dan integrasi makna[3306]. Dalam hadis Rasulullah SAW disebutkan: “Sesungguhnya hati manusia berkarat sebagaimana besi berkarat”, lalu ditanya, “Bagaimana cara membersihkannya?” Beliau

menjawab, “Dengan banyak membaca Al-Qur’an dan mengingat kematian”[3307]. Hadis ini secara implisit menegaskan bahwa kesehatan psikologis membutuhkan pemeliharaan spiritual suatu proses penajaman kesadaran akan tujuan hidup dan kematian sebagai pengingat transendensi.

Pendekatan psikologi berbasis nilai dan makna juga relevan dalam kerangka teori self-determination dari Deci dan Ryan, yang mengidentifikasi tiga kebutuhan psikologis mendasar: otonomi, kompetensi, dan keterhubungan (relatedness)[3308]. Ketika dimensi spiritual dimasukkan ke dalam kerangka ini, keterhubungan tidak lagi terbatas pada relasi antarmanusia, tetapi mencakup keterhubungan dengan Tuhan (vertical relatedness), sedangkan otonomi dimaknai ulang sebagai kebebasan untuk memilih berdasarkan nilai-nilai ilahiah. Individu yang mendasari hidupnya pada nilai-nilai religius tidak kehilangan otonomi, justru memperkuatnya karena pilihannya didasarkan pada kesadaran akan tanggung jawab moral yang mendalam[3309].

Integrasi antara psikologi dan spiritualitas membuka ruang bagi psycho-spiritual healing, yaitu proses pemulihan yang menyatukan kesembuhan psikologis dengan pertumbuhan spiritual. Dalam konteks terapi, pendekatan seperti Islamic Cognitive Behavioral Therapy (ICBT) telah dikembangkan untuk mengintegrasikan teknik terapeutik modern dengan pandangan dunia Islam, seperti tawakkul, sabar, dan taubat, yang tidak hanya membantu mengubah kognisi negatif, tetapi juga mentransformasi cara individu memaknai penderitaan dan tujuan hidup[3310]. Dalam model ini, kesejahteraan

bukanlah hasil dari pencapaian hedonistik, tetapi dari realisasi diri (actualization) dalam kerangka ibadah dan nilai.

Psikologi berbasis nilai dan makna kehidupan menawarkan paradigma holistik yang tidak hanya menjawab tantangan klinis, tetapi juga memperkaya pemahaman tentang kemanusiaan. Dengan menggabungkan temuan ilmiah kontemporer, teori psikologis modern, serta sumber-sumber otoritatif dari tradisi agama seperti Al-Qur'an dan Hadis pendekatan ini membentuk sintesis epistemologis yang kuat dan relevan di era modern. Di tengah krisis makna dan alienasi spiritual yang melanda banyak masyarakat, psikologi yang berakar pada nilai dan tujuan transendental menjadi bukan hanya alternatif, tetapi keharusan etis dan ilmiah untuk mencapai kesejahteraan yang sejati[3311].

Genealogi Pemikiran Psikologi Ruh

Konsep Ruh dalam Tradisi Keilmuan Islam

Dalam wacana teosofi Islam, konsep ruh menempati posisi sentral sebagai entitas ontologis yang menjadi penanda hierarkis antara keberadaan manusia dan realitas materi belaka. Al-Qur'an tidak menyajikannya sebagai subjek definisi spekulatif-filosofis yang tertutup, melainkan mengungkapkannya melalui narasi wahyu yang bersifat dialektis, merangsang kontemplasi sekaligus menegaskan keterbatasan epistemik manusia[3312]. Ayat-ayat kitab suci ini secara implisit membedakan antara nafs (jiwa empiris-psikologis) dan ruh (prinsip hidup ilahiah yang transenden), di mana yang terakhir merupakan anugerah langsung (min amrihi) dari Yang Maha Mutlak,

sehingga hakikat sejatinya tetap berada dalam ranah misteri ilahi (wa mā ūtītum min al-'ilmi illā qalīlā)[3313]. Konsekuensinya, pendekatan terhadap ruh dalam kerangka Al-Qur'an tidak dapat bersifat reduksionis-materialistik, tetapi harus melalui lensa teosentris yang mengakui dimensi metafisiknya.

Puncak dari pengenalan ruh ini termaktub dalam proses penciptaan manusia, sebagaimana diisyaratkan dalam Surah As-Sajdah (32):9, yang menegaskan sebuah tindakan Ilahi yang personal dan transformatif: fa idhā sawwaituhu wa nafakhtu fīhi min rūhī ("Kemudian, setelah Aku menyempurnakan kejadiannya dan meniupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya..."). Kata kerja nafakhtu (Aku tiupkan) menyiratkan suatu transfer esensi atau energi ilahiah bukan dalam pengertian fisika yang mengubah tanah liat yang statis menjadi suatu entitas hidup yang bernalar dan berkesadaran[3314]. "Tiupan" ini bukanlah peristiwa mekanis, melainkan suatu pemberian (atā') yang menjadikan manusia sebagai khalifah, yang membedakannya dari ciptaan lainnya. Inilah yang dalam pemikiran Islam klasik sering dirujuk sebagai al-ruh al-hayawāniyya (prinsip vital), sumber kehidupan yang memungkinkan fungsi-fungsi biologis sekaligus kesadaran psikologis[3315].

Lebih dari sekadar prinsip kehidupan biologis, Al-Qur'an juga memosisikan ruh sebagai medium komunikasi dan petunjuk Ilahi. Dalam kapasitas ini, ruh berperan sebagai saluran turunnya wahyu, ilmu laduni, dan ilham, yang memungkinkan manusia terhubung dengan realitas supra-rasional. Sebagaimana dinyatakan dalam Surah Al-Qadr (97):4, tanzilu al-malāikati wa al-rūhi fīhā bi idhni

rabbihim min kulli amr ("Pada malam itu turun para malaikat dan Ruh (Jibril) dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan"). Di sini, istilah al-Ruh (dengan artikel definitif al-) sering ditafsirkan sebagai Malaikat Jibril, yang merupakan manifestasi dari perintah (amr) Allah yang menghubungkan yang ilahiah dengan yang insani[3316]. Ruh berfungsi dalam spektrum ganda: sebagai prinsip kehidupan internal (subjective consciousness) dan sebagai medium pencerahan eksternal (objective revelation).

Al-Qur'an dengan tegas membatasi upaya manusia untuk mengetahui hakikat ruh secara penuh. Jawaban Nabi Muhammad SAW ketika ditanya oleh orang-orang Yahudi tentang ruh sebagaimana direkam dalam Surah Al-Isra' (17):85 menjadi batu pijakan epistemologis yang crucial: wa yas'alūnaka 'ani al-rūhi quli al-rūhu min amri rabbi wa mā ūtītum min al-'ilmi illā qalīlā ("Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu tidak diberi pengetahuan kecuali sedikit'"). Ayat ini bukanlah penghalang bagi inquiry ilmiah, melainkan sebuah pengingat akan batasan metodologis; bahwa sains empiris, dengan segala perangkatnya, hanya dapat menjangkau manifestasi ruh (seperti kesadaran, emosi, kognisi) tetapi tidak akan pernah sepenuhnya mengurai substansi hakikinya yang merupakan bagian dari 'ālam al-amr (dunia perintah ilahi), berbeda dengan 'ālam al-khalq (dunia ciptaan fisik) yang tunduk pada hukum sebab-akibat[3317]. Al-Qur'an mengajukan sebuah paradigma psikologi yang integratif, yang mengakui realitas

empiris jiwa manusia sekaligus mengakar pada sumber transendentalnya.

Ruh dalam Pemikiran Al-Ghazali

Dalam konstelasi pemikiran Islam klasik, khususnya dalam wacana tasawuf dan antropologi spiritual, posisi ruh menempati tempat sentral sebagai poros eksistensial manusia. Di antara para pemikir yang secara mendalam dan sistematis mengembangkan konsepsi tentang ruh, Abu Hāmid al-Ghazāli (w. 505 H/1111 M) menonjol sebagai tokoh yang berhasil memadukan keilmuan rasional dengan pengalaman mistis, menciptakan kerangka epistemologis yang unik tentang hakikat manusia dan perjalanannya menuju Tuhan. Bagi al-Ghazāli, ruh bukanlah entitas biologis atau fenomena psikologis semata, melainkan realitas metafisik yang menjadi asas kesadaran, kehendak, dan relasi transendental manusia dengan alam ghaib dan Sang Mahapencipta[3318]. Dalam karyanya yang monumental, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, ia memaparkan bahwa ruh adalah "cahaya (nūr) yang ditiupkan oleh Allah ke dalam tubuh manusia" dan menjadi sumber dari seluruh aktivitas spiritual moral, intelektual, dan religius yang membedakan manusia dari makhluk lainnya[3319].

Ruh, menurut al-Ghazāli, merupakan inti dari wujud manusia; ia adalah yang "melihat tanpa mata, mendengar tanpa telinga, dan merasa tanpa anggota tubuh", mencerminkan sifatnya yang non-material dan transenden[3320]. Dalam struktur antropologisnya, ia membedakan antara tiga entitas utama yang saling terkait: ruh, qalb

(hati), dan nafs (jiwa). Jika ruh dipahami sebagai substansi spiritual asali yang berasal dari alam amr (alam perintah ilahi), maka qalb adalah pusatnya organ dalam yang menjadi lokus penerima wahyu, ilham, dan pengetahuan bathiniyah. Adapun nafs, dalam pandangan al-Ghazāli, adalah sisi manusia yang masih terikat dengan keinginan duniawi, emosi, dan kecenderungan hewani, yang harus ditaklukkan melalui proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa)[3321]. Dalam hal ini, ruh menempati posisi sebagai pembimbing moral yang harus memimpin nafs agar tidak dikuasai hawa nafsu dan mampu menyelaraskan qalb dengan cahaya ilahi.

Proses penyucian ruh tidak dapat dilepaskan dari dimensi praktik spiritual. Al-Ghazāli menekankan bahwa tanpa praktik dzikir, mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan muhasabah (introspeksi diri), ruh akan terhambat dalam perjalanannya menuju maqām kesucian. Ia menyatakan bahwa ruh yang kotor akan mengaburkan fungsi qalb, menyebabkan buta hati (‘amā al-qalb) suatu kondisi di mana manusia kehilangan kepekaan moral dan spiritual meskipun secara fisik ia sehat[3322]. Maka dari itu, dalam kerangka sistematis Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, yang dibagi ke dalam empat bagian besar: ‘ibādāt (ibadah), mu‘āmalāt (interaksi sosial), munkarāt (perilaku tercela), dan al-munjiyāt (jalan-jalan keselamatan), proses tazkiyah menjadi benang merah yang menghubungkan seluruh dimensi kehidupan manusia sebagai manifestasi dari pemeliharaan kesehatan ruh[3323].

Al-Ghazāli mengembangkan teori maqāmāt dan ahwāl tingkatan dan kondisi spiritual sebagai kerangka evolusioner bagi

perkembangan ruh. Ruh, dalam pandangannya, tidak statis; ia dapat meningkat dalam kedekatan dengan Allah melalui ketaatan, zuhud (keterlepasan dari dunia), dan ma'rifah (pengenalan bathin terhadap Allah). Puncak dari transformasi ini adalah fanā' dan baqā' penghancuran diri dalam Tuhan dan berdirinya kembali dalam kehendak-Nya meskipun istilah ini lebih lazim dalam tradisi sufistik kemudian, gagasan serupa ada dalam konsep tajrīd al-qalb (penjernihan hati) dan tawajjuh ilallāh (menghadap Allah secara total) yang digagas al-Ghazāli[3324]. Dalam hal ini, ruh menjadi medium utama bagi terwujudnya insān al-kāmil (manusia sempurna) yang bukanlah hasil pencapaian rasional semata, melainkan buah dari transformasi ruhani yang mendalam.

Relevansi pemikiran al-Ghazāli tentang ruh dalam konteks kontemporer tidak dapat diremehkan. Di tengah krisis spiritual dan alienasi modern, di mana manusia kerap didefinisikan melalui kapasitas fungsional, ekonomi, atau neurologisnya, konsep ruh sebagai esensi transenden menawarkan paradigma alternatif. Sebagaimana dicatat oleh William Chittick dalam studinya tentang sufisme, "Al-Ghazāli tidak sekadar mengulang doktrin, tetapi merevolusi cara manusia memahami dirinya sendiri dalam relasi dengan Tuhan"[3325]. Dalam perspektif ini, ruh bukan hanya dimensi individual, tetapi juga kunci bagi pembentukan etika kolektif, sebab masyarakat yang sehat secara spiritual adalah hasil dari ruh-ruh individu yang telah melalui proses pembersihan dan pemurnian.

Pemikiran al-Ghazāli tentang ruh tidak dapat dipahami secara parsial atau reduksionis. Ia merupakan sintesis yang elegan antara

wahyu (al-Qur'an dan sunnah), akal ('aql), dan pengalaman bathin (dhawq). Dalam Al-Qur'an, firman Allah, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepadamu dari ilmu kecuali sedikit.'" (QS. Al-Isrā': 85), menjadi landasan utama yang menegaskan sifat ghaib dari ruh, sekaligus mengundang refleksi filosofis[3326]. Al-Ghazāli, melalui pendekatan ta'līl (pencarian hikmah) terhadap ayat-ayat tersebut, mengembangkan hermeneutika spiritual yang memungkinkan manusia untuk mendekati makna ruh meskipun tidak mampu menjangkaunya sepenuhnya. Hadis Rasulullah SAW, "Sesungguhnya di dalam jasad terdapat segumpal daging; apabila ia baik, maka baiklah seluruh jasad; apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, sesungguhnya ia adalah hati (qalb)" (HR. al-Bukhāri dan Muslim), lebih lanjut menguatkan posisi qalb yang dikuasai oleh ruh sebagai pusat moralitas manusia[3327].

Dalam sintesis akhir, ruh menurut al-Ghazāli adalah realitas yang menyatukan dimensi ontologis, epistemologis, dan etis dalam kehidupan manusia. Ia adalah warisan ilahi yang harus dijaga, dirawat, dan dikembangkan melalui disiplin spiritual dan ketakwaan. Maka, penyucian ruh bukan hanya tugas individu, tetapi juga proyek sosial-keagamaan yang menentukan kualitas peradaban secara keseluruhan. Melalui kembalinya kepada ruh sebagai inti eksistensi, manusia dapat menemukan kembali makna kehidupan, tujuan, dan relasi dengan Yang Mutlak.

Ruh dalam Filsafat Ibn Sina

Dalam bentang sejarah intelektual Islam, konsepsi Ibn Sina mengenai ruh (seringkali dipertukarkan dengan istilah al-nafs dalam konteks psikologi filosofisnya) merupakan salah satu pencapaian metafisika yang paling radikal dan berpengaruh. Melalui magnum opus-nya, Al-Shifa (Penyembuhan) dan ringkasannya Al-Najat (Keselamatan), Ibn Sina melakukan dekonstruksi terhadap materialisme sempit dan menyusun sebuah arsitektur ontologis yang menempatkan ruh sebagai substansi immaterial (jawhar ba'id) yang mandiri dari raga fisik. Ruh bukanlah sekadar harmoni dari elemen-elemen jasmani, melainkan sebuah entitas yang mendahului tubuh secara esensial, meskipun kehadirannya dalam dunia materi bersifat aksidental guna mencapai kesempurnaan aktual. Pandangan ini berakar pada pemahaman bahwa manusia adalah makhluk dualistik, di mana ruh berfungsi sebagai "penerang" yang menggerakkan tubuh, namun tetap mempertahankan identitas tunggalnya bahkan setelah fana-nya raga[3328].

Ibn Sina membagi fakultas jiwa ke dalam skema hierarkis yang koheren: jiwa vegetatif (al-nafs al-nabatiyyah), jiwa hewani (al-nafs al-hayawaniyyah), dan jiwa rasional (al-nafs al-natiqah). Jiwa vegetatif bertanggung jawab atas pertumbuhan, nutrisi, dan reproduksi, sementara jiwa hewani memperkenalkan dimensi persepsi indrawi dan gerak sukarela. Keunikan posisi manusia terletak pada al-nafs al-natiqah (jiwa rasional), yang merupakan substansi murni yang tidak menempati ruang. Inteleksi dalam pandangan Avicennian bukanlah proses material yang terjadi di

otak, melainkan sebuah aktivitas ruhani yang memungkinkannya menangkap universalitas (al-kulliyyat). Melalui argumen "Manusia Melayang" (al-insan al-ta’ir), Ibn Sina membuktikan secara fenomenologis bahwa kesadaran diri (self-awareness) bersifat konstan dan tidak bergantung pada panca indra atau organ fisik apa pun, yang secara teoretis menegaskan bahwa eksistensi ruh mendahului kesadaran akan materi[3329].

Lebih jauh lagi, dimensi intelektualitas ini berkelindan erat dengan etika dan teleologi manusia. Bagi Ibn Sina, kebahagiaan sejati (al-sa'adah) hanya dapat dicapai ketika ruh rasional mampu melepaskan diri dari dominasi hasrat hewani dan menyempurnakan potensi inteleknya melalui kontak dengan Intelek Aktif (al-‘Aql al-Fa’’al). Ruh berperan sebagai subjek moral yang mengarahkan kehendak bebas (al-iradah) untuk memilih antara kebenaran universal dan dorongan sensorik. Dalam konteks ini, moralitas bukan sekadar kepatuhan pada aturan eksternal, melainkan sebuah proses transmutasi ruhani di mana jiwa mengasah kemampuannya untuk berfikir murni. Ibn Sina berargumen bahwa semakin tinggi tingkat pemahaman seseorang terhadap hakikat ketuhanan dan metafisika, semakin kuat daya tahan ruh tersebut terhadap kehancuran biologis[3330].

Keabadian ruh (al-ma’ad al-ruhani) merupakan puncak dari pemikiran Ibn Sina yang memadukan logika Aristotelian dengan spiritualitas Neoplatonik yang diislamkan. Karena ruh rasional adalah substansi yang sederhana dan tidak tersusun dari materi, maka ia tidak dapat mengalami disintegrasi atau pembusukan

sebagaimana tubuh. Keabadian adalah konsekuensi logis dari keterpisahan substansial ini. Dalam pandangan Ibn Sina, ruh yang telah mencapai kesempurnaan intelektual akan merasakan kenikmatan abadi dalam kontemplasi ilahiyah, sementara jiwa yang terbelenggu oleh kegelapan material akan mengalami penderitaan akibat ketidakmampuannya mencapai cahaya kebenaran. Konstruksi ini menunjukkan bahwa bagi Ibn Sina, ruh adalah poros dari seluruh eksistensi manusia, yang menghubungkan realitas partikular di bumi dengan realitas universal di alam malakut[3331].

Secara teologis, pemikiran Ibn Sina ini bersinggungan dengan wahyu yang menegaskan bahwa ruh adalah urusan Tuhan yang penuh rahasia dan bersifat mulia. Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa ruh adalah ditiupkan dari "Nafas Tuhan" (min ruhi) ke dalam raga manusia, yang memberikan dasar ontologis bagi kemuliaan manusia di atas makhluk lainnya. Harmonisasi antara rasionalitas filosofis Ibn Sina dengan pesan wahyu ini menciptakan sebuah diskursus yang mendalam mengenai tanggung jawab manusia sebagai khalifah yang memiliki instrumen ruhani untuk mengenal pencipta-Nya. Akhirnya, filsafat ruh Ibn Sina bukan hanya sebuah teori psikologi kuno, melainkan sebuah undangan kontemplatif untuk menyadari bahwa identitas sejati kita melampaui batas-batas biologis dan berlabuh pada keabadian intelek[3332].

Ruh dalam Kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi

Ruh dalam konstruksi tasawuf kontemporer, sebagaimana dielaborasi oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi, diposisikan sebagai pusat

ontologis sekaligus epistemologis dalam memahami eksistensi manusia. Ruh tidak hanya dipahami sebagai entitas metafisik yang menghidupkan jasad, melainkan sebagai prinsip kesadaran transenden yang memungkinkan manusia berinteraksi dengan realitas ilahiah. Dalam perspektif ini, ruh merupakan locus utama dari pengalaman spiritual, yang menghubungkan dimensi jasmani dengan dimensi batiniah secara integral. Hal ini sejalan dengan afirmasi Al-Qur'an bahwa ruh berasal dari perintah Tuhan (amr), yang menandakan sifatnya yang non-material dan melampaui batas-batas empiris.[3333]

Dalam dimensi fungsional, ruh berperan sebagai penggerak jasad (al-muharrik al-jismani), yang tidak hanya menghidupkan tubuh secara biologis, tetapi juga mengarahkan orientasi eksistensial manusia. Relasi antara ruh dan jasad dalam tasawuf kontemporer tidak bersifat dualistik yang terpisah secara mutlak, melainkan dialogis dan integratif. Jasad menjadi medium aktualisasi, sementara ruh menjadi sumber makna dan kesadaran. Ketika relasi ini harmonis, manusia mencapai kondisi keseimbangan (tawazun), tetapi ketika ruh tereduksi oleh dominasi nafs, maka muncul krisis eksistensial yang ditandai dengan kehilangan arah dan makna hidup. Dalam konteks ini, tasawuf menawarkan metode rekonstruksi kesadaran melalui praktik tazkiyah (penyucian) dan mujahadah (perjuangan spiritual).[3334]

Konsep ruh dalam tasawuf kontemporer tidak dapat dilepaskan dari dimensi refleksivitas yang inheren dalam diri manusia. Hal ini menemukan basis normatifnya dalam QS. Al-Isra' ayat 14: "Iqra'

kitabaka, kafa binafsika al-yauma ‘alaika hasiba” (Bacalah kitabmu sendiri, cukuplah dirimu pada hari ini sebagai penghisab atas dirimu sendiri). Ayat ini mengandung dimensi epistemologis yang mendalam, yaitu bahwa manusia memiliki kapasitas intrinsik untuk membaca, memahami, dan menilai dirinya sendiri. Dalam kerangka tasawuf, “kitab” yang dimaksud tidak hanya merujuk pada catatan amal secara eskatologis, tetapi juga pada keseluruhan struktur eksistensi manusia yang mencakup potensi, kecenderungan, dan perjalanan hidupnya.[3335]

Penafsiran kontemporer terhadap ayat ini mengarah pada pemahaman bahwa manusia memiliki kewajiban ontologis untuk “membaca takdir dirinya sendiri”. Takdir dalam hal ini tidak dipahami secara deterministik sebagai sesuatu yang sepenuhnya statis, melainkan sebagai horizon kemungkinan (possibility horizon) yang harus diaktualisasikan melalui kesadaran dan tindakan. Perintah “iqra’ kitabaka” menjadi panggilan untuk melakukan eksplorasi eksistensial secara mendalam, yakni mengenali struktur batin, memahami kecenderungan nafs, dan mengaktualisasikan potensi ruhani secara optimal. Dalam bahasa tasawuf, proses ini dikenal sebagai ma’rifat al-nafs (pengenalan diri), yang menjadi pintu menuju ma’rifatullah (pengenalan Tuhan).[3336]

Konsepsi ini memiliki implikasi etis yang signifikan. Jika manusia diperintahkan untuk membaca “kitab dirinya sendiri”, maka ia juga bertanggung jawab atas interpretasi dan aktualisasi dari “teks eksistensial” tersebut. Ruh, dalam hal ini, berfungsi sebagai subjek sekaligus saksi yang merekam dan mengevaluasi seluruh tindakan

manusia. Kesadaran ruhani tidak hanya bersifat kontemplatif, tetapi juga normatif, karena ia mengarahkan manusia pada tindakan yang selaras dengan nilai-nilai ilahiah. Hal ini sejalan dengan tradisi hadis yang menekankan pentingnya muhasabah (introspeksi diri) sebelum datangnya hisab (perhitungan akhir).[3337]

Dalam kerangka tasawuf kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi, integrasi antara konsep ruh sebagai penggerak jasad dan perintah Qur'ani untuk membaca "kitab diri" menghasilkan paradigma spiritual yang bersifat holistik. Paradigma ini menempatkan manusia sebagai subjek aktif dalam memahami dan mengaktualisasikan takdirnya. Modernitas, dengan kecenderungannya yang materialistik, sering kali mengabaikan dimensi ini, sehingga manusia kehilangan kemampuan untuk membaca dirinya sendiri secara mendalam. Tasawuf hadir sebagai disiplin yang mengembalikan fungsi reflektif ruh, sehingga manusia mampu memahami dirinya tidak hanya sebagai entitas biologis, tetapi sebagai makhluk spiritual yang memiliki tujuan transenden.[3338]

Ruh dalam tasawuf kontemporer bukan hanya prinsip kehidupan, tetapi juga prinsip kesadaran dan tanggung jawab. Ia menggerakkan jasad, membimbing akal, dan mengarahkan manusia untuk membaca serta memahami "kitab takdirnya sendiri". Perintah "iqra' kitabaka" menjadi fondasi epistemologis bagi praksis tasawuf, yang menuntut manusia untuk terus-menerus melakukan refleksi diri, memahami potensi eksistensialnya, dan mengaktualisasikannya dalam kerangka pengabdian kepada Tuhan. Dalam perspektif ini, membaca diri bukan sekadar aktivitas kognitif, tetapi merupakan

perjalanan spiritual yang mengarah pada transformasi ontologis manusia secara keseluruhan.

Konsep Qalb dan Kesadaran Spiritual

Dalam arsitektur psikologi Islam, qalb (hati) tidak sekadar organ fisiologis yang memompa darah, melainkan entitas metafisik yang menjadi pusat kesadaran, moralitas, dan intuisi spiritual. Qalb diposisikan sebagai center of gravity dalam perjalanan ruhani manusia suatu realitas multidimensional yang melampaui ranah kognitif dan emosional untuk menembus wilayah transendensi. Dalam pandangan teologis dan mistik Islam, qalb adalah organ meta-kognitif yang tidak hanya menilai benar-salah, tetapi juga merasakan kehadiran ilahiah, memahami hikmah, serta menangkap syuhud (kesaksian ketuhanan). Qalb yang sehat (qalbun salim) menjadi prasyarat bagi munculnya kesadaran moral yang otonom, sekaligus landasan bagi transformasi identitas spiritual individu[3339]. Konsekuensinya, kesehatan moral dan spiritual manusia tidak ditentukan semata oleh kecerdasan intelektual (’aql), tetapi oleh kondisi qalb apakah ia cahaya terang atau tertutup oleh karat dosa dan hawa nafsu.

Dalam struktur psikis menurut tasawuf klasik, qalb merupakan hulu dari tiga pusat kesadaran: nafs (jiwa), ’aql (akal), dan ruh (roh). Nafs, yang cenderung kepada hawa nafsu dan perbuatan rendah, harus dikendalikan oleh qalb, sementara akal berfungsi sebagai alat analisis rasional yang harus diarahkan oleh cahaya qalb. Qalb yang seimbang mampu mentransendensi dualitas antara rasio dan emosi,

membentuk sintesis holistik dalam menentukan tindakan moral. Ketika qalb tercemar oleh penyakit seperti riya' (pamer amal), hasad (dengki), atau kibr (takabur), maka fungsi moralnya terganggu, mengakibatkan distorsi persepsi terhadap kebenaran. Al-Ghazali, dalam karyanya Ihya' Ulum al-Din, secara eksplisit menyatakan bahwa "qalb adalah raja, dan seluruh anggota tubuh adalah pasukannya. Jika sang raja baik, maka pasukannya pun baik; jika ia rusak, maka kerusakan menyebar ke seluruh tubuh"[3340]. Pernyataan ini menegaskan bahwa degradasi moral individu pada akhirnya bersumber pada kegagalan qalb sebagai pusat kesadaran moral.

Struktur qalb menurut tradisi sufistik tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan hierarkis, bergerak melalui tahapan evolusi spiritual yang dapat dirunut dari qalb qasī (hati yang kasar) menuju qalb salīm (hati yang selamat). Al-Qusyairi dalam al-Risalah al-Qusyairiyah menggambarkan bahwa qalb mengalami metamorfosis melalui lima tingkatan: qalb marid (hati yang sakit), qalb qasī (hati yang keras), qalb sadīq (hati yang benar), qalb salīm (hati yang bersih), dan puncaknya qalb mushaffā (hati yang dimurnikan). Setiap tahap mewakili tingkat kesucian dan kedekatan dengan Tuhan, yang dicapai melalui proses muraqabah (pengawasan diri), muhasabah (evaluasi diri), dan tadabbur (renungan)[3341]. Proses ini dikenal sebagai tazkiyat al-nafs wa al-qalb, yang secara harfiah berarti penyucian jiwa dan hati suatu praksis asceetik yang menjadi inti ajaran tasawuf.

Transformasi spiritual manusia pada hakikatnya adalah transformasi qalb. Dalam paradigma sufistik, spiritualitas bukan

sekadar pengalaman emosional atau ritual eksternal, melainkan proses reorientasi ontologis dari nafs al-ammārah (jiwa yang memerintahkan keburukan) menuju nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang). Proses ini hanya dapat terjadi manakala qalb mengalami iltizām (komitmen mendalam) terhadap pencarian kebenaran dan tajallī (wahyu batin) dari Allah. Fenomena ini sejalan dengan konsep fitrah dalam Al-Qur'an, yang menyatakan bahwa setiap manusia dilahirkan dengan hati yang suci dan cenderung kepada kebenaran, namun kemudian tertutupi oleh pengaruh sosial dan kotoran dosa[3342]. Firman Allah dalam Surah Al-A'raf (7:179) menyiratkan bahwa banyak manusia memiliki mata, telinga, dan hati, tetapi hati mereka "terkunci" sehingga tidak mampu menangkap kebenaran: "Sesungguhnya bukan matamu yang buta, tetapi hatimu yang di dalam dada yang buta." Realitas ini menggambarkan bahwa ketidakmampuan moral dan spiritual bukan karena kurangnya informasi, tetapi karena penyumbatan qalb oleh dhanb (dosa) dan ghaflah (kelalaian).

Dalam perspektif neurosains kontemporer, temuan terbaru tentang neuroplastisitas otak menunjukkan bahwa praktik meditatif, doa, dan refleksi moral dapat mengubah struktur dan fungsi otak. Temuan ini secara tak langsung mendukung konsep tazkiyah dalam Islam, di mana latihan spiritual seperti dhikr, wird, dan tadabbur al-Qur'an secara neurologis dapat membentuk ulang jaringan saraf terkait regulasi emosi, empati, dan pengambilan keputusan moral. Penelitian oleh Newberg dan d'Aquili (2001) terhadap para mistik dari berbagai tradisi, termasuk sufi, menunjukkan bahwa praktik

spiritual intens dapat mengaktifkan area frontal lobe dan temporal lobe, yang berhubungan dengan kesadaran transenden dan pengalaman religius[3343]. Qalb dalam psikologi Islam tidak bisa direduksi menjadi simbol semata, tetapi juga dapat dilihat sebagai realitas psiko-neural yang dapat dibentuk ulang melalui disiplin spiritual.

Kesadaran spiritual yang tumbuh dari qalb yang bersih pada akhirnya melampaui ranah personal menuju dimensi sosial. Seseorang yang mencapai qalb salīm tidak hanya mengalami kedekatan dengan Tuhan, tetapi juga menjadi sumber kebaikan, keadilan, dan kasih sayang bagi sesama. Dalam doktrin Umar Sulaiman al-Ashqar, qalb yang telah dimurnikan akan mencerminkan adl (keadilan), rahmah (kasih sayang), dan hikmah (kebijaksanaan) nilai-nilai yang menjadi inti etika Islam[3344]. Ini menunjukkan bahwa transformasi spiritual bukanlah proyek solipsistik, melainkan landasan bagi perubahan sosial yang berkelanjutan. Dalam konteks modern, krisis moral dan spiritual yang melanda masyarakat dunia tidak dapat diatasi hanya melalui pendidikan kognitif, tetapi memerlukan reposisi qalb sebagai pusat pembentukan karakter.

Integrasi antara tradisi tasawuf dan ilmu pengetahuan kontemporer membuka jalan bagi pengembangan psikologi transendental yang holistik psikologi yang tidak hanya memahami manusia sebagai makhluk rasional, tetapi sebagai entitas spiritual yang dipanggil untuk memurnikan qalbnya. Qalb, dalam pandangan ini, adalah labirin metafisik tempat manusia berhadapan dengan dirinya sendiri dan Tuhan. Dan dalam setiap denyutnya, tersirat

panggilan: ‘a’lam bi anna ma’ al-khāliq ketahuilah bahwa Engkau senantiasa bersama Sang Pencipta[3345]. Transformasi qalb, Bukan sekadar reformasi psikis, melainkan jihad akbar perang melawan nafsu untuk mencapai realisasi diri yang sejati dalam terang ma’rifah (pengetahuan bathin).

Integrasi Tradisi Tasawuf dan Psikologi Modern

Secara esensial, Tasawuf dapat dipahami sebagai suatu disiplin psiko-spiritual yang berorientasi pada pemetaan, diagnosis, dan rehabilitasi jiwa (nafs) manusia. Ia beroperasi pada postulat bahwa penyakit-penyakit hati (amradh al-qulub) seperti riya', hasad, ujub, dan ghurur, bukan hanya pelanggaran moral tetapi merupakan patologi spiritual yang mengaburkan kesadaran primordial manusia akan keberadaan Tuhan (ma'rifah)[3346]. Proses terapeutik dalam Tasawuf, sering disebut sebagai tazkiyat al-nafs (pensucian jiwa), melibatkan serangkaian praktik disiplin mental dan spiritual yang terstruktur (riyadah)[3347]. Praktik-praktik inti seperti shalat khusyuk, dzikir berkelanjutan, dan kontemplasi mendalam (tafakkur) berfungsi sebagai modalitas intervensi untuk mencapai homeostasis spiritual. Pendekatan ini dengan tegas menempatkan kesadaran spiritual (al-wijdan al-ruhani) sebagai fondasi dari kesejahteraan psikologis yang holistik, yang memanifestasikan diri sebagai ketenangan esensial (sakinah) yang menembus dan menstabilkan kehidupan sehari-hari, melampaui sekadar ketiadaan distress menuju perolehan keadaan positif (falah)[3348]. Paradigma Psikologi Modern, yang berakar pada positivisme dan empirisme, secara

historis cenderung meminggirkan dimensi transenden sebagai epifenomena atau hasil proyeksi psikodinamika semata. Perkembangan mutakhir, khususnya sejak kelahiran aliran Psikologi Humanistik dan kemudian Psikologi Transpersonal, telah mengkatalisasi reorientasi signifikan[3349]. Psikologi Transpersonal, yang dipelopori oleh figures seperti Abraham Maslow dan Stanislav Grof, secara eksplisit berusaha mengintegrasikan pencapaian spiritual dan pengalaman-pengalaman puncak (peak experiences) ke dalam pemahaman tentang potensi manusia tertinggi[3350]. Dalam kerangka ini, spiritualitas tidak lagi dilihat sebagai regresi atau penyangkalan realitas, melainkan sebagai dimensi valid dari kesadaran yang dapat mendorong integrasi psike, penyembuhan (healing), dan pertumbuhan pribadi yang transformative. Konsep self-transcendence (penjangkauan-diri) menjadi jembatan epistemologis yang menghubungkan pencarian psikologis akan aktualisasi diri dengan aspirasi sufi untuk fana' (peleburan diri dalam Keilahian)[3351].

Proyek integrasi yang paling mendalam terletak pada rekonsiliasi epistemologis antara sumber pengetahuan wahyu (naqli) dan rasio ('aqli). Tasawuf klasik, sebagaimana dirumuskan oleh al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din, tidak pernah mengajukan pertentangan diametral antara keduanya, melainkan membingkai nya sebagai dua sumber ilmu yang hierarkis dan saling melengkapi[3352]. Wahyu, yang termanifestasi dalam Al-Qur'an dan Sunnah, memberikan peta realitas ontologis dan axiologis yang absolut sebuah kerangka metafisik yang menjadi sandaran akhir. Sementara akal manusia,

yang merupakan anugerah Ilahi, bertugas untuk menafsirkan, memahami, dan mengoperasionalkan prinsip-prinsip wahyu tersebut dalam konteks eksistensi manusia yang dinamis[3353]. Dalam konteks integrasi Tasawuf-Psikologi, wahyu berperan sebagai validator tertinggi (al-ashl) yang mengoreksi deviasi dan reduksionisme psikologis, sementara temuan-temuan rasional-empiris psikologi modern berfungsi sebagai alat bantu (al-ghayah) yang memperkaya pemahaman kita tentang mekanisme kejiwaan manusia sebagaimana digambarkan dalam tradisi sufi[3354]. Sinergi ini memungkinkan terciptanya suatu psikoterapi yang tidak hanya efektif secara teknis dalam meredakan gejala (symptom relief), tetapi juga bermuara pada pencapaian tujuan tertinggi manusia: mengenal Tuhan (ma'rifatullah) dan merealisasikan keberadaan yang penuh makna dan ketundukan (ubudiyyah)[3355].

Kekosongan Model Psikologi Relasional Spiritual

Hubungan Manusia-Tuhan Dimensi Relasional Vertikal

Dalam arus peradaban modern yang semakin terjajah oleh rasionalisme instrumental dan reduksionisme ilmiah, disiplin psikologi sebagai ilmu yang mengklaim memahami totalitas manusia justru mengalami krisis ontologis yang dalam. Model-model psikologi konvensional, meskipun berhasil mengungkap banyak aspek kognitif, afektif, dan sosial dari perilaku manusia, masih mengabaikan dimensi yang paling mendalam: hubungan transenden antara manusia dan Tuhan. Padahal, sebagaimana diakui oleh berbagai tradisi spiritual dan agama samawi, relasi

vertikal ini menjadi pusat dari integrasi psikospiritual dan sumber utama makna hidup. Dalam konteks ini, muncul kebutuhan teoritis yang mendesak untuk mengembangkan Teori Psikologi Ruh Interpersonal, sebuah kerangka ilmiah yang tidak hanya memasukkan dimensi spiritual sebagai variabel sekunder, tetapi menjadikannya sebagai locus utama struktur kejiwaan manusia. Teori ini berdiri di atas fondasi bahwa manusia bukan sekadar "organisme sosial" atau "individu kognitif", melainkan "makhluk relasional transenden", yang eksistensinya bermakna hanya dalam relasi dengan Tuhan, sesama, dan alam semesta sebagai manifestasi keesaan ilahi[3356].

Sejak abad ke-20, psikologi modern telah mengalami pemetaan luas terhadap dinamika hubungan interpersonal antarmanusia dari teori attachment Bowlby hingga konsep dialogis Martin Buber namun hampir seluruhnya mengabaikan dimensi ketuhanan sebagai realitas psikologis yang operasional. Bahkan ketika psikologi transpersonal mencoba menjembatani kekosongan ini, ia sering kali bergerak dalam wilayah mistisisme yang kurang terstruktur secara teoretis dan metodologis rapuh. Akibatnya, hubungan manusia-Tuhan dalam psikologi kontemporer sering direduksi menjadi "fungsi religius" yang sekunder, atau dilihat sebagai sekadar mekanisme koping psikologis suatu perspektif yang ironisnya melecehkan kedalaman eksistensial dari relasi spiritual[3357]. Psikologi Ruh Interpersonal, sebagai alternatif epistemologis, menolak reduksi semacam ini. Ia menawarkan paradigma baru yang menempatkan qalb (hati) sebagai pusat psikospiritual manusia,

bukan sekadar mind atau ego, dan melihat hubungan dengan Tuhan bukan sebagai proyeksi psikis, melainkan realitas intersubjektif transenden yang membentuk struktur psikik secara mendasar[3358].

Dalam tradisi tasawuf Islam, qalb dipahami sebagai "cermin jiwa" yang hanya dapat bersih dan memantulkan cahaya ilahi melalui proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), sebuah konsep yang sangat kaya secara psikologis namun minim dikaji dalam terminologi ilmiah modern. Al-Qur'an menegaskan: "Apakah tidak tiba waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk tunduk hati mereka mengingat Allah?" (QS. al-Hadid: 16), menunjukkan bahwa kesiapan psikologis untuk menerima kebenaran transenden berakar pada kemurnian dan kesiagaan batin. Relasi manusia dengan Tuhan, dalam kerangka ini, bukan sekadar ritual eksternal, tetapi transformasi internal yang melibatkan keterbukaan hati, pengenalan diri (ma'rifatun nafs), dan pengenalan terhadap Sang Pencipta (ma'rifatullah). Hal ini selaras dengan pandangan Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa "Allah tidak dikenal kecuali melalui hati yang bersih"[3359]. Dalam kajian psikologi, ini berarti bahwa kesehatan jiwa tidak diukur dari ketiadaan gejala patologis, tetapi dari kualitas relasi transenden yang hidup dan dinamis.

Pendekatan ini juga sejalan dengan temuan kontemporer dalam psikologi positif dan neuroscience spiritual. Studi oleh Newberg dan d'Aquili (2001) tentang aktivitas otak selama meditasi dan ibadah menunjukkan bahwa pengalaman religius memicu perubahan fisiologis nyata, termasuk penurunan aktivitas lobus parietal posterior, yang berhubungan dengan hilangnya batas antara diri dan

lingkungan fenomena yang dalam konteks Sufi disebut fana' (lenyapnya diri dalam Tuhan)[3360]. Ini menunjukkan bahwa hubungan dengan Tuhan tidak hanya valid secara subyektif, tetapi dapat diamati secara neurobiologis, membuka jalan bagi pendekatan interdisipliner yang menghormati baik data ilmiah maupun wahyu. Psikologi Ruh Interpersonal, Mengusulkan bahwa relasi manusia-Tuhan harus dipahami sebagai sistem regulasi psikospiritual yang aktif memengaruhi emosi, kognisi, dan perilaku, setara dengan sistem saraf otonom atau jaringan attachment interpersonal[3361].

Kehadiran Tuhan dalam psikologi tidak boleh diidealkan sebagai kehadiran obyek psikis, melainkan sebagai relasi intersubjektif transenden sebagaimana diinspirasi oleh filsafat Buber tentang "Aku-Dia" (I-Thou), yang kemudian dikembangkan dalam konsep Ruh Interpersonal sebagai relasi triadik: Aku–Engkau (Tuhan)–Dia (manusia). Dalam pandangan ini, hubungan dengan sesama tidak pernah lepas dari hubungan dengan Tuhan; keduanya saling memperkaya dan memperdalam. Nabi Muhammad saw. bersabda, "Barangsiapa yang menyambung hubungannya denganku, maka Allah akan menyambung hubungannya dengannya; dan barangsiapa yang memutus hubungannya denganku, maka Allah akan memutus hubungannya dengannya" (HR. Bukhari)[3362]. Hadis ini tidak hanya etis, tetapi juga psikologis: hubungan spiritual dengan Nabi sebagai representasi relasi dengan Tuhan memiliki dampak langsung terhadap kesehatan relasional dan psikis individu. Ibadah bukan hanya ketaatan, tetapi latihan intersubjektivitas transenden yang

membentuk kapasitas empati, kerendahan hati, dan ketahanan psikologis[3363].

Dalam konteks pendidikan dan terapi, Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan intervensi yang berbasis pada spiritual relational intelligence kemampuan untuk merasakan, memahami, dan merespons kehadiran Tuhan dalam setiap momen kehidupan sebagai sumber kehadiran psikologis yang autentik. Ini melibatkan praktik dzikir, refleksi Al-Qur'an, doa kontemplatif, dan muraqabah (pengawasan diri di hadapan Tuhan), yang tidak hanya mengurangi stres tetapi juga memperdalam kesadaran eksistensial[3364]. Penelitian oleh Koenig et al. (2012) menunjukkan bahwa partisipasi dalam aktivitas keagamaan secara signifikan berkorelasi dengan penurunan depresi, kecemasan, dan peningkatan kepuasan hidup efek yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh dukungan sosial semata, namun lebih pada pengalaman "kehadiran ilahi" yang diinternalisasi[3365].

Mengisi kekosongan dalam model psikologi relasional spiritual bukanlah upaya nostalgia keagamaan, melainkan langkah ilmiah yang strategis untuk memperkaya epistemologi psikologi dengan dimensi yang sebenarnya tidak pernah hilang dari pengalaman manusia. Hubungan manusia dengan Tuhan harus dilihat bukan sebagai add-on, melainkan ground of being dasar ontologis dari kesehatan psikologis. Psikologi Ruh Interpersonal, dengan mengintegrasikan sumber wahyu, tradisi spiritual, dan sains modern, menawarkan jembatan antara jiwa dan ilmu, antara iman dan empiri, antara qalb dan otak. Dalam dunia yang semakin

terfragmentasi, teori ini mungkin menjadi kompas yang bisa mengembalikan manusia pada pusat keberadaannya: relasi dengan Yang Mutlak.

Hubungan Manusia-Manusia

Selain hubungan vertikal dengan Tuhan (hablum minallah), konstruksi hubungan horizontal antar manusia (hablum minannas) menempati posisi yang sangat penting dalam kerangka psikologi ruhani. Islam menempatkan interaksi sosial bukan sekadar sebagai instrumen untuk mencapai kesejahteraan duniawi, melainkan sebagai medium aktualisasi spiritual dan sarana pengabdian yang bernilai ibadah[3366]. Nilai-nilai fundamental seperti empati (al-ta'athuf), kerjasama (al-ta'awun), persaudaraan (al-ukhuwwah), dan penghormatan yang mendalam (ihtiram) terhadap martabat manusia, sebagaimana termanifestasi dalam konsep amar ma'ruf nahi munkar, berfungsi sebagai pilar yang tidak hanya membentuk kesehatan sosial kolektif tetapi juga secara langsung memengaruhi integritas dan kesehatan mental individu[3367]. Pendekatan psikologi Barat kontemporer, meski telah banyak mengembangkan teori-teori mengenai attachment, dukungan sosial, dan dinamika kelompok, seringkali mengabaikan dimensi transenden yang melekat dalam hubungan antarmanusia[3368]. Teori-teori dari Rogers hingga Bowlby, meski sangat berharga, tetap berakar pada paradigma humanistik-sekuler yang melihat hubungan sebagai produk dari kebutuhan psikologis dan sosial-biological semata, tanpa

mempertimbangkannya sebagai cerminan dari tujuan penciptaan yang lebih tinggi[3369].

Kekosongan epistemik ini melahirkan kebutuhan mendesak untuk merumuskan sebuah model psikologi relasional yang terintegrasi, yang tidak hanya berfokus pada dinamika intrapsikis dan interpersonal yang bersifat profan, tetapi juga secara holistik memperhitungkan dimensi transenden. Dalam perspektif Islam, setiap interaksi antarmanusia pada hakikatnya adalah medan dimana nilai-nilai ketuhanan diaktualisasikan[3370]. Al-Qur'an secara eksplisit menyeru persatuan dan mengharamkan perpecahan, seraya mengingatkan bahwa manusia diciptakan dari asal-usul yang sama, sehingga ukuran kemuliaan di sisi Allah adalah ketakwaan, bukan atribut keduniawian (Q.S. Al-Hujurat: 13)[3371]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Tidak sempurna iman salah seorang di antara kamu hingga dia mencintai untuk saudaranya apa yang dia cintai untuk dirinya sendiri," menjadi landasan teologis bagi konstruksi teori empati dan altruisme yang bersifat metafisis, melampaui penjelasan evolusioner tentang reciprocal altruism[3372].

Suatu model psikologi ruhani harus mampu menjembatani teori-teori psikososial modern dengan kerangka ontologis Islam. Model ini akan menganalisis hubungan antarmanusia sebagai sebuah spektrum multi-level: dari level biologis-psikologis (seperti pertukaran emosi dan dukungan), level sosiologis (seperti pembentukan norma dan keadilan), hingga level spiritual (seperti niat ikhlas karena Allah dan melihat keberadaan orang lain sebagai ayat-ayat-Nya)[3373]. Konsep seperti silaturahmi, misalnya, tidak bisa

direduksi menjadi sekadar ‘jaringan dukungan sosial’ (social support network); ia adalah sebuah ibadah yang memiliki dampak psikologis sekaligus pahala spiritual yang memperpanjang umur dan melapangkan rezeki, sebagaimana disebutkan dalam hadis[3374]. Kesehatan mental dalam paradigma ini bukanlah tujuan akhir yang berdiri sendiri, melainkan produk sampingan (by-product) dari kehidupan yang selaras secara vertikal dan horizontal, yang berakar pada spiritualitas yang mendalam dan praktik relasional yang etis[3375]. Integrasi ini menawarkan sebuah perspektif yang lebih kaya dan lebih menyeluruh untuk memahami kompleksitas manusia, memadukan keilmuan Barat dan Timur, yang profan dan yang sakral.

Hubungan Manusia-Alam

Dialektika ontologis antara manusia dan alam semesta telah lama menjadi medan eksplorasi filosofis dan teologis, namun dalam wacana psikologi kontemporer, hubungan ini sering kali direduksi menjadi sekadar variabel lingkungan atau latar belakang kontekstual[3376]. Padahal, dari perspektif spiritualitas Islam, alam bukanlah entitas yang terpisah, melainkan sebagai ayat kauniyah tanda-tanda kekuasaan Allah yang termanifestasi secara fenomenal[3377]. Setiap elemen kosmos, dari orbit bintang yang teratur hingga desauan daun yang lembut, berfungsi sebagai medium komunikasi ilahiah (tadhakkur) yang berpotensi mendorong manusia menuju kondisi kesadaran transenden (taqwa)[3378]. Konstruk ini menempatkan manusia tidak sebagai penguasa alam yang eksploitatif, tetapi sebagai khalifah wakil yang

diberikan amanah untuk memelihara keseimbangan (mizan) yang telah ditetapkan secara ketat[3379]. Kesejahteraan psiko-spiritual (tibb ruhani), Tidak dapat dicapai dalam kondisi alienasi dari alam, karena pengabaian terhadap amanah ini menciptakan disonansi eksistensial yang merusak integritas jiwa[3380].

Psikologi modern, dengan proyek positivisnya yang berfokus pada intrapsikis dan interpersonal, secara historis mengabaikan dimensi trans-personal yang diwakili oleh alam[3381]. Akibatnya, terciptalah paradigma yang memisahkan kesehatan mental dari kesehatan ekologis, seolah-olah jiwa manusia dapat tetap utuh sementara habitatnya mengalami degradasi. Teori Psikologi Ruh Interpersonal muncul untuk membangun jembatan kritis atas kesenjangan epistimologis ini dengan memperkenalkan alam sebagai pihak relasional ketiga yang fundamental, sejajar dengan hubungan manusia dengan Tuhan (hablum minallah) dan sesama (hablum minannas)[3382]. Dalam kerangka ini, alam berperan sebagai 'significant other' non-manusia yang interaksinya mulai dari kontemplasi, stewardship (pemeliharaan), hingga eksplorasi secara langsung mempengaruhi arsitektur batin individu[3383]. Persepsi diri, rasa keterhubungan (connectedness), dan stabilitas emosional direkonstruksi melalui keterlibatan yang penuh makna dengan dunia natural, sebuah proses yang oleh para sufi digambarkan sebagai penyelarasan mikrokosmos (manusia) dengan makrokosmos (alam semesta)[3384].

Implikasi teoretis dari relasi ini adalah bahwa kerusakan ekologis bukan hanya merupakan krisis lingkungan, melainkan juga

merupakan krisis spiritual dan psikopatologis yang dalam[3385]. Eksploitasi alam yang tidak terkendali, menurut perspektif ini, merupakan proyeksi eksternal dari ketidakseimbangan internal keserakahan, keangkuhan, dan kealpaan spiritual yang melanda masyarakat modern[3386]. Sebaliknya, pendekatan yang menghormati dan merawat lingkungan, seperti yang dicontohkan dalam sunnah Nabi Muhammad SAW melalui pelestarian air (hima), welas asih kepada hewan, dan penanaman pohon, berfungsi sebagai praktik asketis (riyadhah) yang memurnikan jiwa[3387]. Praktik-praktik semacam itu mengingatkan manusia akan posisinya yang tidak sentral dalam jaringan kehidupan, sehingga memupuk kerendahan hati (tawadhu') dan mengikis ego antroposen yang menjadi akar dari banyak penderitaan psikologis modern, seperti isolasi, kecemasan eksistensial, dan rasa tidak bermakna[3388]. Integrasi kesadaran ekologis ke dalam praktik psikoterapi dan pengembangan diri bukan hanya sebuah urgensi etis, melainkan sebuah kebutuhan klinis untuk memulihkan keutuhan psiko-spiritual manusia di abad yang tercerabut dari akar kosmiknya[3389].

Paradigma Interpersonal dalam Psikologi

Relasi sebagai Dasar Perkembangan Psikologis

Dalam wacana psikologi kontemporer, paradigma interpersonal telah muncul sebagai kerangka teoritis yang menekankan relasi sebagai poros utama dalam pembentukan dan perkembangan struktur psikologis manusia. Ketika dimensi ini dipahami melalui lensa psikologi Islam, relasi interpersonal tidak sekadar menjadi

medium sosialisasi atau aspek instrumental dalam pengembangan kepribadian, melainkan menempati posisi ontologis sebagai jalan transformatif menuju tahdzīb al-nafs (pemurnian jiwa) dan takāmul insānī (kesempurnaan manusia)[3390]. Dalam pandangan ini, manusia dipahami bukan sebagai entitas individual yang terasing, melainkan sebagai makhluk relasional yang eksistensinya baik secara psikis maupun spiritual terdefinisi oleh jaringan hubungan yang melingkupinya: dengan Tuhan (hablun mina Allāh), dengan sesama manusia (hablun mina al-nās), dan dengan alam semesta (hablun mina al-kawn)[3391]. Hubungan-hubungan ini bukan sekadar interaksi fungsional, tetapi proses ontogenetik dan teleologis yang membentuk integritas psikospiritual individu.

Secara epistemologis, psikologi Islam mereformulasi konsep perkembangan psikologis dengan memasukkan dimensi ruhani sebagai unsur sentral. Paradigma ini menolak dikotomi Cartesian antara mind dan body, apalagi antara psikis dan spiritual, dengan menekankan kesatuan eksistensial manusia sebagai nafs, rūḥ, qalb, dan ‘aql yang saling terjalin[3392]. Dalam konteks relasi interpersonal, proses tazkiyat al-nafs pemurnian jiwa tidak terjadi dalam isolasi mistis, melainkan melalui perjumpaan konkret dengan yang Lain. Al-Ghazālī, dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, menegaskan bahwa ujian terbesar terhadap moralitas spiritual seseorang bukanlah dalam kesendirian, tetapi dalam interaksi sosial: “Hakikat akhlak teruji ketika seseorang berada di tengah manusia, bukan di dalam khalwat”[3393]. Hubungan interpersonal menjadi laboratorium spiritual di mana nilai-nilai seperti kesabaran (ṣabr), keikhlasan (ikhlāṣ), dan kasih sayang

(raḥmah) diuji dan diaktualisasikan. Psikologi Interpersonal Islam, melihat konflik, pertikaian, dan ketegangan relasional bukan sebagai hal-hal yang harus dihindari, melainkan sebagai peluang untuk muḥāsabat al-nafs (introspeksi diri) dan perbaikan ruhani[3394].

Spiritualitas dalam hubungan sosial, dalam pandangan ini, bukanlah sekadar norma etis yang bersifat eksternal, melainkan ekspresi dari dinamika internal kesadaran ruhani yang hidup. Hubungan yang dibangun atas dasar taqwa (ketaqwaan), adl (keadilan), dan mu'āsharah bi al-ma'rūf (bergaul dengan baik) sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah: 83) menjadi medium transendensi tempat individu mengalami pencerahan psikologis dan kedekatan dengan Allah[3395]. Teori Psikologi Ruh Interpersonal menegaskan bahwa setiap interaksi manusia dapat menjadi maqām taqarrub, posisi spiritual yang memungkinkan pencapaian kedekatan ilahi selama dilakukan dengan kesadaran penuh dan niat yang lurus[3396]. Dalam konteks ini, hubungan sosial yang sehat tidak hanya mencegah gangguan mental seperti isolasi, depresi, atau kecemasan sosial, tetapi Menjadi sumber sakinah (ketenangan), mawaddah (kasih), dan raḥmah (belas kasih) kondisi psikologis yang disebutkan dalam Al-Qur'an sebagai buah dari kehidupan yang harmonis dan beriman (QS. Ar-Rūm: 21)[3397].

Dimensi kolektif dari relasi ini kemudian membawa kita pada konsep kesadaran kolektif (al-wa'y al-jamā'ī), yang dalam psikologi Islam tidak berarti homogenisasi identitas, melainkan integrasi kesadaran individu ke dalam kesatuan komunitas yang berlandaskan

nilai-nilai moral dan spiritual. Berbeda dengan versi Durkheimian yang melihat kesadaran kolektif sebagai produk struktur sosial sekuler[3398], psikologi Islam meletakkan dasar kesadaran kolektif pada komitmen terhadap amar ma'ruf nahi munkar perintah berbuat baik dan mencegah kemungkaran yang merupakan prinsip moral yang ditegaskan dalam Al-Qur'an (QS. Āl 'Imrān: 104)[3399]. Dalam konteks ini, kesehatan komunitas tidak diukur hanya dari indikator ekonomi atau stabilitas politik, tetapi dari kualitas hubungan sosial yang berlandaskan ta'āwun 'alā al-birr wa al-taqwā (saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan)[3400]. Sebuah komunitas yang sadar secara kolektif adalah komunitas yang mampu menyeimbangkan antara kebutuhan individual dan tanggung jawab sosial, di mana setiap anggotanya merasa terpanggil untuk memperbaiki diri sekaligus memperbaiki lingkungan.

Lebih dari itu, kesadaran kolektif dalam paradigma ini juga mencakup dimensi ekologis hubungan manusia dengan alam sebagai tanda-tanda kebesaran Tuhan (āyāt kawniyyah). Interaksi dengan alam bukan sekadar pemanfaatan sumber daya, melainkan bentuk 'ibādah dan refleksi spiritual yang memperdalam kesadaran ontologis manusia sebagai khalīfah di muka bumi (QS. Al-Baqarah: 30)[3401]. Relasi interpersonal, dalam makna yang lebih luas, mencakup seluruh spektrum hubungan antar-makhluk, di mana setiap tindakan mempunyai konsekuensi psikologis dan spiritual. Pendekatan holistik ini menolak fragmentasi modernitas yang memisahkan manusia dari alam, dari sesama, dan dari Tuhan.

Sebaliknya, ia menawarkan paradigma integratif di mana keutuhan psikis hanya mungkin tercapai melalui keutuhan relasional[3402].

Dalam perspektif doktoral ini, paradigma interpersonal dalam psikologi Islam bukan hanya sebagai koreksi terhadap reduksionisme psikologi modern yang terlalu individualistik, tetapi sebagai tawaran epistemologis untuk membangun psikologi yang bermakna, beretika, dan transendental. Relasi, dalam kerangka ini, adalah jalan bukan hanya menuju kesehatan mental, tetapi juga menuju pencerahan spiritual dan kedekatan ilahi. Dengan memahami manusia sebagai makhluk relasional yang didesain untuk takāmul melalui ta'āluf, psikologi Islam menempatkan interaksi manusia sebagai medan utama transformasi psikospiritual tempat jiwa dilatih, diuji, dan dikembangkan menuju derajat al-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang) sebagaimana dijanjikan dalam firman Allah: "Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai" (QS. Al-Fajr: 27–28)[3403].

Formulasi Awal Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Formulasi Teori Psikologi Ruh Interpersonal lahir dari suatu kesadaran epistemologis yang menganggap bahwa pemahaman tentang jiwa manusia (nafs) yang terfragmentasi antara ilmu-ilmu sekuler dan tradisi keagamaan telah menciptakan pendekatan yang reduksionis terhadap kesehatan mental. Psikologi Barat kontemporer, dengan metodenya yang amat empiris, telah memberikan kontribusi monumental dalam memetakan wilayah kognisi, afeksi, dan perilaku[3404]. Pendekatan ini sering kali

mengabaikan dimensi transenden dan teleologis dari eksistensi manusia sebuah dimensi yang justru menjadi fondasi utama dalam kosmologi Islam[3405]. Sintesis yang diusulkan bukanlah sekadar penambahan variabel "spiritual" ke dalam model psikologi yang sudah ada, melainkan suatu rekonstruksi paradigmatik. Teori ini memposisikan spiritualitas Islam, dengan konsepnya tentang hubungan vertikal (hablun min Allah) dan horizontal (hablun min al-nas), sebagai kerangka ontologis yang menyelubungi temuan-temuan empiris psikologi modern[3406]. Hasilnya adalah suatu kerangka holistik di mana kesehatan mental tidak hanya didefinisikan sebagai ketiadaan patologi (absence of illness) tetapi sebagai keberadaan dalam keadaan seimbang (tawazun) dan kedekatan dengan Sumber segala keberadaan, yang memanifestasikan diri dalam ketenangan hati (sakinah) dan kesejahteraan psikologis yang mendalam[3407].

Inti dari teori ini terletak pada model antropologisnya yang memandang manusia bukan sebagai mesin biologis atau komputer yang canggih, melainkan sebagai entitas multidimensi yang disatukan oleh sebuah inti esensial yang bersifat ketuhanan, yaitu ruh. Menurut perspektif ini, konstitusi manusia merupakan hierarki ontologis yang terdiri dari jasad (fisik-material), nafs (jiwa yang memiliki kecenderungan dan dorongan), 'aql (intelek yang menalar dan memahami), qalb (hati sebagai pusat kesadaran spiritual dan moral), dan ruh (unsur ketuhanan yang menjadi sumber kehidupan dan penentu orientasi tertinggi)[3408]. Interaksi dinamis antara kelima komponen ini menentukan keadaan psikologis individu. Misalnya,

gangguan pada tingkat nafs (seperti dorongan amarah yang tak terkendali) dapat mengeruhkan qalb dan menghambat fungsi 'aql, sehingga memutuskan individu dari kesadaran akan ruh-nya. Sebaliknya, penyucian qalb melalui praktik spiritual akan menenangkan nafs, mencerahkan 'aql, dan memungkinkan individu untuk menyelaraskan keseluruhan dirinya dengan tujuan penciptaan ruh-nya[3409]. Dalam konteks interpersonal, hubungan dengan sesama menjadi medan di mana kondisi internal ini diuji dan dimanifestasikan; sebuah qalb yang sakit akan melahirkan hubungan yang disfungsional, sementara qalb yang salim (hati yang selamat) akan membina hubungan yang penuh rahmat, keadilan, dan empati[3410].

Landasan teoritik Teori Psikologi Ruh Interpersonal bersifat integratif dan berakar pada keselarasan antara wahyu, rasio, dan pengalaman intuitif-spiritual. Epistemologi wahyu, yang terutama bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah, memberikan peta akhirat (teleology) dan prinsip-prinsip metafisik yang absolut, seperti konsep bahwa semua manusia membawa fitrah kecenderungan primordial untuk mengakui Ke-Esa-an Tuhan[3411]. Sains dan rasio manusia digunakan untuk mengeksplorasi dan memahami mekanisme duniawi dari prinsip-prinsip ini. Sementara itu, tradisi tasawuf memberikan metodologi praktis (ihsan) untuk perjalanan interior (suluk) guna menyucikan nafs (tazkiyat al-nafs) dan membersihkan qalb (tathir al-qalb) dari kotoran moral dan spiritual, sehingga realitas kebenaran dapat terpantul dengan jernih[3412]. Teori ini mengintegrasikan metodologi ini dengan kerangka psikologi

modern. Sebagai contoh, konsep muhasabah (introspeksi diri) dapat diperkaya dengan teknik refleksi kognitif, atau praktik dzikir (mengingat Allah) dapat dianalisis melalui lensa regulasi emosi dan neuropsikologi[3413]. Landasan teoritiknya bukanlah eklektisisme yang dangkal, melainkan suatu integrasi yang koheren di mana psikologi modern menemukan konteks makna yang lebih dalam, dan spiritualitas Islam memperoleh bahasa serta alat operasional yang dapat diakses untuk dialog dengan disiplin ilmu kontemporer.

Definisi Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam konteks perkembangan ilmu psikologi kontemporer, munculnya pendekatan yang memasukkan dimensi spiritualitas ke dalam struktur teoritis psikologis merefleksikan kebutuhan mendalam terhadap pemahaman manusia yang lebih holistik. Salah satu wujud pemikiran transformatif dalam ranah ini adalah Teori Psikologi Ruh Interpersonal, sebuah kerangka teoritis yang berusaha menjembatani antara psikologi ilmiah dan spiritualitas transendental dengan menempatkan ruh sebagai inti ontologis manusia. Berbeda dengan pendekatan psikologis konvensional yang cenderung reduksionis dan materialis, teori ini menegaskan bahwa eksistensi manusia tidak bisa dipahami secara penuh tanpa mengakui kehadiran ruh sebagai entitas metafisik yang senantiasa berinteraksi dengan dimensi psikologis, sosial, dan transenden. Dalam perspektif ini, ruh bukan sekadar metafora atau simbol spiritual, melainkan realitas eksistensial yang menjadi sumber kesadaran, moralitas, dan relasionalitas manusia. Teori Psikologi Ruh

Interpersonal hadir sebagai kritik epistemologis terhadap positivisme psikologis modern, sekaligus sebagai kontribusi ontologis terhadap pemahaman manusia yang lebih integratif dan utuh[3414].

Secara ontologis, teori ini berpijak pada asumsi bahwa manusia bukan hanya makhluk bio-psikososial, tetapi juga makhluk ruhani yang diciptakan dengan fitrah keterhubungan dengan Tuhan, sesama, dan dirinya sendiri. Asumsi ini selaras dengan pandangan teologis dalam Islam yang menyatakan bahwa ruh adalah "nafaknā min rūḥinā" (Kami tiupkan dari Ruh-Ku), sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an Surah Al-Isra' (17:85) dan Surah Sad (38:72), yang menegaskan status ruh sebagai anugerah ilahi yang membedakan manusia dari makhluk lain[3415]. Dalam konteks ini, ruh menjadi ground of being dasar eksistensi manusia yang memberi makna, arah, dan nilai pada hidup. Pemahaman ini sejalan dengan konsep anima dalam tradisi Barat yang dikembangkan oleh Carl Jung, yang melihat jiwa (dan Ruh) sebagai pusat integrasi psikis yang transpersonal[3416]. Teori Psikologi Ruh Interpersonal melampaui konsep Jung dengan menekankan bahwa ruh manusia tidak hanya berfungsi secara psikologis, tetapi juga memiliki orientasi teologis mencari ma'rifah, hubungan, dan penyatuan dengan Yang Mutlak. Dalam struktur ontologis teori ini, ruh menjadi poros yang menghubungkan dimensi duniawi dan ukhrawi, serta menjadi sumber dari kesadaran moral dan tanggung jawab interpersonal[3417].

Dari sisi epistemologis, Teori Psikologi Ruh Interpersonal mengusulkan metodologi holistik yang mengintegrasikan

pendekatan ilmiah dengan pendekatan reflektif-spiritual. Epistemologi teori ini menolak dikotomi kartesian antara res cogitans dan res extensa, serta menolak dikotomi yang lebih parah antara science dan spirituality. Ia mengusulkan bahwa pengetahuan tentang manusia tidak hanya dapat diperoleh melalui observasi empiris atau eksperimen kuantitatif, tetapi juga melalui introspeksi, refleksi sufistik, dan ma'rifat ilahiyyah (pengetahuan ilahiah). Pendekatan semacam ini sejalan dengan pemikiran epistemologis Al-Ghazali, yang dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menekankan pentingnya ma'rifat al-nafs (pengetahuan tentang diri) sebagai jalan menuju ma'rifat Allāh (pengetahuan tentang Tuhan)[3418]. Dalam konteks keilmuan Barat, model semacam ini diperkuat oleh William James dalam karyanya The Varieties of Religious Experience, di mana ia mengakui validitas pengalaman mistis sebagai bentuk pengetahuan yang sah dan transformatif[3419]. Epistemologi Teori Psikologi Ruh Interpersonal mengakui validitas multiple ways of knowing, termasuk pengalaman langsung (dhawq), refleksi hermeneutik, dan analisis fenomenologis, yang semuanya diperlukan untuk memahami kompleksitas ruh dalam interaksi manusia.

Dalam dimensi operasional, teori ini menawarkan kerangka praktis untuk aplikasi dalam konseling, terapi, dan pendidikan holistik. Model intervensi berbasis Psikologi Ruh Interpersonal menekankan pentingnya relational healing pemulihan yang tidak hanya terjadi antar individu, tetapi juga antara individu dengan dirinya sendiri, Tuhan, dan alam semesta. Pendekatan ini menggabungkan teknik-teknik terapeutik modern seperti dialog

interpersonal (dalam tradisi Harry Stack Sullivan), meditasi reflektif (seperti mindfulness dan muraqabah), serta pendampingan spiritual berbasis nilai-nilai keimanan[3420]. Salah satu aplikasinya dapat dilihat dalam terapi yang disebut Ruhiyyah Psychotherapy, yang mengintegrasikan prinsip-prinsip tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dengan teori attachment dalam psikologi perkembangan[3421]. Dalam konteks ini, hubungan manusia dipahami bukan hanya sebagai hasil dari kebutuhan biologis atau kecenderungan psikologis, tetapi sebagai manifestasi dari kerinduan ruh terhadap penyatuan baik dengan sesama maupun dengan Tuhan. Hadis Nabi Muhammad SAW, "Al-mu'minūna fī tawaḍḍu'ihim ka-baytin wahid" (Orang-orang beriman dalam kasih sayang mereka satu sama lain bagaikan satu tubuh), menjadi dasar etis dan spiritual dari model relasional ini[3422].

Kekuatan Teori Psikologi Ruh Interpersonal terletak pada kemampuannya untuk mengintegrasikan tiga dimensi besar: ontologi (apa manusia?), epistemologi (bagaimana kita mengetahui manusia?), dan operasional (bagaimana kita membantu manusia?). Dalam era krisis eksistensial dan alienasi sosial yang melanda dunia modern, teori ini menawarkan visi kemanusiaan yang tidak hanya memperhatikan kesehatan mental, tetapi juga kesehatan ruhani. Ia mengingatkan kita bahwa setiap interaksi manusia dalam keluarga, komunitas, atau institusi adalah bentuk dari dialog ruh, yang memiliki potensi untuk menjadi medium transformasi personal dan kolektif. Pengembangan teori ini tidak hanya relevan secara akademik, tetapi juga mendesak secara kemanusiaan, terutama

dalam konteks yang semakin membutuhkan keseimbangan antara kemajuan teknologis dan kedalaman spiritual[3423].

Hakikat Manusia sebagai Makhluk Ruhani

Definisi ontologis dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal tidak sekadar membahas esensi manusia sebagai entitas biologis atau psiko-sosial semata, tetapi mengeksplorasi hakikat terdalamnya sebagai entitas yang secara intrinsik dan primordial bersifat ruhani. Pendekatan ini menempatkan ruh (spirit) bukan sebagai epifenomena atau metafora kultural, melainkan sebagai prinsip ontologis fundamental yang menjadi landasan bagi seluruh konstruksi psikis dan spiritual manusia[3424]. Ontologi di sini berusaha menjawab pertanyaan mengenai 'apa yang sesungguhnya ada' (what is truly real) dalam konteks manusia, dengan menyimpulkan bahwa realitas utama adalah ruh yang dihembuskan (nafakha) oleh Sang Pencipta, sementara dimensi material dan psikologis merupakan manifestasi dan instrumen dari ruh tersebut[3425]. Pemahaman ini memerlukan pergeseran paradigma dari pandangan yang sekular-materialistik menuju satu yang holistik-integratif, di mana kesadaran (consciousness) dan kehidupan batin (inner life) bersumber dari dan dikendalikan oleh prinsip ruhani ini[3426].

Hakikat manusia, menurut perspektif ini, adalah dualitas yang menyatu secara harmonis. Manusia adalah sintesis unik dari tanah (thīn) dan ruh (rūḥ), sebagaimana diisyaratkan dalam narasi penciptaan[3427]. Superioritas esensial berada pada komponen ruhani, yang berfungsi sebagai sumber identitas, kesadaran diri

(self-awareness), dan kapasitas untuk mengenal Yang Mutlak[3428]. Dimensi jasmaniah berperan sebagai wadah (vessel) atau kendaraan temporal yang memungkinkan ruh mengalami, berinteraksi, dan bertransformasi dalam ruang dan waktu. Hakikat ruhani inilah yang membedakan manusia secara ontologis dari makhluk lain, memberikan kepada manusia 'potensi ketuhanan' (theomorphic potential) – kapasitas untuk merefleksikan sifat-sifat Ilahi seperti pengetahuan, kehendak, dan kasih sayang[3429]. Eksistensi manusia tidak dapat direduksi menjadi sekadar hasil proses biokimiawi atau determinisme lingkungan; ia adalah perwujudan dari sebuah proyek spiritual yang bertujuan untuk aktualisasi dan penyempurnaan (kamāl) potensi ruhani tersebut di dalam dunia material[3430].

Ruh berperan sebagai causa prima dan substratum dari seluruh kehidupan psikis. Segenap fenomena kesadaran mulai dari kognisi, emosi, persepsi, hingga intuisi bersumber dan bermuara pada ruh[3431]. Dalam terminologi yang lebih kontemplatif, ruh adalah 'cahaya' (nūr) yang menerangi akal (intellect), menjadikannya mampu untuk menalar dan memahami, serta menerangi hati (qalb), menjadikannya mampu untuk merasakan dan mencintai[3432]. Proses-proses psikologis bukanlah fungsi otonom otak belaka, melainkan merupakan interaksi dinamis antara ruh (sebagai prinsip penggerak dan pemberi kehidupan) dengan organ-organ jasmaniah[3433]. Gangguan psikologis, dari sudut pandang ini, dapat dipahami tidak hanya sebagai ketidakseimbangan neurokimia atau konflik bawah sadar, tetapi juga sebagai gejala dari dis-harmoni atau 'penyakit' pada dimensi ruhani yang memanifestasikannya melalui alat-alat

psiko-fisik[3434]. Pemulihannya, karenanya, memerlukan pendekatan yang tidak hanya menangani gejala di tingkat psikis, tetapi juga melakukan restorasi dan penyelarasan pada tingkat ruhani.

Relasi ruh dengan dimensi eksistensial manusia bersifat fundamental dan determinatif. Ruh merupakan sumber dari dorongan eksistensial manusia untuk mencari makna (will to meaning), tujuan, dan transcendence[3435]. Ia adalah kompas internal yang selalu mengarahkan manusia kepada asal-usul dan tujuan akhirnya (origin et fin), yaitu kembali kepada Sang Pencipta[3436]. Keterpisahan (estrangement) dari sumber ruhani ini merupakan akar dari kegelisahan eksistensial (angst), rasa hampa, dan krisis makna yang melanda manusia modern[3437]. Sebaliknya, kesadaran akan dan konektivitas dengan dimensi ruhani inilah yang memberikan landasan kokoh bagi authenticity, ketenangan batin (sakīnah), dan ketahanan psikologis dalam menghadapi tantangan hidup[3438]. Perjalanan eksistensial manusia, Adalah sebuah odyssey spiritual sebuah proses penyempurnaan diri (tazkiyat al-nafs) melalui which individu terus-menerus berusaha membersihkan hati, mencerahkan akal, dan menyelaraskan kehendaknya dengan Kehendak Ilahi, sehingga mencapai tingkat kedewasaan dan integritas eksistensial yang paripurna[3439].

Definisi Epistemologis

Pemahaman tentang manusia dalam konteks keilmuan kontemporer sering kali dibatasi pada kerangka empiris-materialistis yang cenderung mengabaikan dimensi spiritual sebagai sumber

pengetahuan yang valid. Dalam kerangka Teori Psikologi Ruh Interpersonal, batas-batas reduksionis ini ditantang melalui pengembangan epistemologi integral yang menempatkan wahyu, rasio, dan pengalaman spiritual sebagai tiga pilar koheren dalam membangun pengetahuan tentang jiwa (nafs), ruh, dan relasi antarmanusia yang berakar pada realitas transenden[3440]. Epistemologi seperti ini tidak hanya menawarkan model alternatif dalam ilmu psikologi, tetapi juga menghadirkan paradigma yang lebih inklusif dan holistik di mana pengetahuan bukan hanya diperoleh melalui observasi dan eksperimen, tetapi juga melalui wahyu ilahi, akal yang terbimbing, dan transformasi eksistensial yang dialami oleh individu dalam perjalanan spiritualnya[3441]. Pendekatan ini menegaskan bahwa kebenaran manusia tidak hanya bersifat objektif dan terukur, tetapi juga subjektif dan transendental, membutuhkan metodologi yang mampu mengakomodasi kedua dimensi tersebut secara seimbang.

Sumber pengetahuan dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal tidak bersifat dikotomis antara dunia material dan spiritual, tetapi justru menekankan sinergi ketiganya: wahyu, rasio, dan pengalaman spiritual. Wahyu, dalam bentuk Al-Qur'an dan hadis, dipandang sebagai sumber a priori yang memberikan peta ontologis dan normatif tentang eksistensi manusia siapa dia, dari mana asalnya, dan ke mana tujuannya[3442]. Secara epistemologis, wahyu menawarkan data transendental yang tidak dapat dijangkau oleh indera atau rasio semata, seperti keberadaan ruh (QS. Al-Isra' 85), fungsi hati sebagai pusat pemahaman spiritual (QS. Al-Hajj 46), dan

struktur moral jiwa yang terdiri dari nafs ammarah, nafs lawwamah, hingga nafs mutma'innah (QS. Yusuf[3443] 53; QS. Al-Qiyamah[75] 2; QS. Al-Fajr[89] 27-30)[3444]. Data ini bukan sekadar doktrin teologis, melainkan menjadi titik tolak bagi pengembangan hipotesis psikologis tentang proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan pembinaan karakter spiritual melalui relasi interpersonal.

Wahyu tidak berdiri sendiri. Rasio berperan sebagai penafsir dan penganalisis data wahyu dalam konteks psikologis kontemporer. Dalam tradisi intelektual Islam, rasio ('aql) selalu diposisikan sebagai alat verifikasi dan eksplorasi yang dihargai, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an: "Apakah mereka tidak mempergunakan akal mereka?" (QS. Al-Baqarah[3445] 164). Filosof-filosof Muslim seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Al-Ghazali telah menunjukkan bagaimana rasio dapat digunakan untuk memahami struktur jiwa, fungsi emosi, dan mekanisme moralitas, tanpa harus mengorbankan otoritas wahyu[3446]. Dalam konteks Teori Psikologi Ruh Interpersonal, rasio digunakan untuk mengembangkan model konseptual yang menjelaskan dinamika interaksi antar-ruh dalam relasi sosial misalnya, bagaimana empati spiritual muncul dari kesadaran akan kehadiran ilahi dalam diri orang lain, atau bagaimana dialog transendental dapat mengubah identitas psikologis seseorang[3447]. Rasio, dalam hal ini, bukan lawan dari iman, tetapi partner yang saling melengkapi dalam pencarian kebenaran ilmiah yang mendalam.

Di samping wahyu dan rasio, pengalaman spiritual (al-tajribah al-ruhiyyah) ditempatkan sebagai sumber pengetahuan yang memiliki

validitas ilmiah tersendiri. Pengalaman seperti khauf (takut kepada Allah), ridha (kerelaan), mahabbah (cinta ilahi), dan fana' (lenyapnya ego dalam dzat Tuhan) bukan hanya fenomena mistis yang bersifat privat, tetapi dapat diamati, diidentifikasi, dan dikaji secara sistematis melalui metodologi fenomenologis dan hermeneutik yang adaptif[3448]. Ibnu 'Arabi, seorang tokoh sufi yang karyanya kini semakin dipelajari dalam studi psikologi transpersonal, menyatakan bahwa "orang yang mengenal dirinya, mengenal Tuhannya" (man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu), menunjukkan bahwa pengalaman introspektif mendalam dapat menjadi jembatan antara psikologi dan metafisika[3449]. Dalam konteks teori ini, pengalaman spiritual divalidasi bukan hanya berdasarkan konsistensi internal (koherensi dengan ajaran agama), tetapi juga melalui dampak transformasionalnya seperti peningkatan kesejahteraan psikologis, pengurangan gejala depresi, dan peningkatan empati yang dapat diukur secara kuantitatif dan kualitatif[3450].

Integrasi ketiga sumber pengetahuan ini membentuk landasan epistemologis yang kokoh dan unik. Berbeda dengan pendekatan empiris yang mengenyampingkan apa yang tidak dapat diobservasi, atau pendekatan mistis yang menolak validitas rasio, Teori Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan model epistemologi triangulasi transendental, di mana kebenaran dikonstruksi melalui dialog antara teks suci, pemikiran kritis, dan pengalaman hidup[3451]. Model ini sejalan dengan gagasan Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, di mana ia menyatakan bahwa pengetahuan tentang Tuhan tidak cukup hanya melalui hafalan teks (naql), tetapi harus sampai pada

“cahaya yang Allah letakkan di hati hamba-Nya” (nur illahi fi al-sadr), yang merupakan puncak dari pengalaman spiritual[3452]. Cahaya ini tidak bertentangan dengan akal, melainkan melengkapinya sebagaimana matahari yang menerangi dunia, akal dan wahyu bersama-sama menerangi hati.

Validitas ilmiah dari pengetahuan spiritual dalam teori ini tidak ditolak dengan dalih ketiadaan bukti empiris langsung, melainkan diredefinisi ulang dalam kerangka kebenaran yang lebih luas meliputi koherensi (dengan ajaran agama), konsistensi (dalam pengalaman individu dan lintas budaya), serta efektivitas transformasional (dampak pada kesehatan mental dan perilaku moral)[3453]. Dalam kajian psikologi agama kontemporer, konsep seperti spiritual intelligence (SQ) yang dikembangkan oleh Danah Zohar, atau transpersonal psychology menurut Maslow dan Wilber, telah membuka jalan bagi pengakuan terhadap dimensi spiritual sebagai bagian dari kerangka ilmiah[3454]. Teori Psikologi Ruh Interpersonal memperdalam dan memperkaya diskursus ini dengan menambahkan dimensi interpersonalitas spiritual bahwa penyucian jiwa tidak terjadi dalam isolasi, tetapi melalui relasi yang dimediasi oleh kesadaran akan kehadiran ilahi dalam diri orang lain[3455].

Epistemologi yang dikembangkan dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal bukan sekadar sintesis antara keilmuan Barat dan tradisi Islam, tetapi merupakan kontribusi orisinal terhadap ilmu pengetahuan yang ingin menempatkan manusia sebagai makhluk holistik: jasmani, rohani, sosial, dan transenden. Keberhasilan integrasi wahyu, rasio, dan pengalaman spiritual tidak hanya

menentukan validitas teoritis suatu konsep, tetapi juga relevansinya dalam menjawab krisis spiritual dan psikologis di era modern di mana manusia semakin terasing dari dirinya sendiri, dari sesamanya, dan dari Sang Pencipta[3456]. Melalui epistemologi integral ini, psikologi tidak lagi menjadi ilmu yang netral secara nilai, tetapi menjadi medan transformasi spiritual yang ilmiah, sistematis, dan manusiawi.

Meretas Jalan Integratif antara Teori dan Praksis Spiritual

Definisi operasional berfungsi sebagai jembatan kritis antara konstruk teoretis yang abstrak dan manifestasinya yang empiris dalam realitas kehidupan manusia.[3457] Dalam konteks Teori Psikologi Ruh Interpersonal, definisi ini tidak hanya menjelaskan 'apa' (what) dari suatu konsep, tetapi lebih jauh mengeksplorasi 'bagaimana' (how) konsep tersebut dioperasionalkan dalam lanskap batin individu dan jaringan relasi sosialnya. Ia merupakan panduan metodologis untuk mempelajari, mengukur, dan menerapkan prinsip-prinsip spiritual-psikologis yang berpusat pada kesadaran transendental, dengan tujuan utama untuk mencapai penyucian qalb (hati) dan integritas moral-spiritual yang holistik.[3458]

Psikologi Ruh (Spiritual Psychology), dalam konstruk operasional teori ini, didefinisikan sebagai disiplin penyelidikan yang berfokus pada dinamika dan perkembangan kesadaran spiritual (al-wijdān ar-rūḥī) serta dampak terapannya terhadap kesehatan psikologis secara keseluruhan.[3459] Fokus utamanya adalah proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang berkelanjutan, yang bertujuan untuk

mentransendensi ego dasar (nafs al-ammārah bi-s-sū') menuju kondisi jiwa yang tenang dan disinari ilahi (nafs al-muṭma'innah).[3460] Pendekatan ini berangkat dari epistemologi yang memperluas cakupan pengetahuan manusia melampaui rasio semata, dengan mengakui validitas dan otoritas pengetahuan batin (ma'rifah qalbiyyah) dan ilham ilahi sebagai sumber epistemik yang sahih.[3461] Operasionalisasi studi ini melibatkan metode kontemplatif seperti muhasabah (introspeksi diri), murāqabah (meditasi kesadaran akan kehadiran Ilahi), dan tadabbur (perenungan mendalam terhadap ayat-ayat kauniyah dan qur'aniyah), yang kesemuanya dirancang untuk mengasah kepekaan spiritual dan membersihkan qalb dari kotoran moral (ghayy) yang menghalangi pancaran cahaya Ilahi.[3462] Kesadaran spiritual bukanlah keadaan yang statis, melainkan sebuah perjalanan dinamis (sulūk) menuju kedekatan dengan Sang Pencipta, di mana setiap tahapannya memberikan kontribusi signifikan terhadap kesejahteraan psikis dan resiliensi mental individu.[3463]

Dimensi interpersonal dalam teori ini dioperasionalkan sebagai ruang eksistensial (majāl al-wujūdī) di mana relasi antar-subjek tidak hanya bersifat psiko-sosial, tetapi juga mengandung muatan spiritual yang dalam.[3464] Ruang ini merupakan cermin dan sekaligus medium aktualisasi bagi perjalanan spiritual individu. Setiap interaksi dengan sesama manusia dan secara ekstensi, dengan seluruh alam semesta dipandang sebagai peluang untuk merefleksikan dan mempraktikkan sifat-sifat ilahiyah (al-asmā' al-ḥusnā) seperti raḥmah (kasih sayang), 'adl (keadilan), dan ḥilm

(kelembutan).[3465] Relasi yang sehat dan autentik, yang dibangun di atas fondasi nilai-nilai spiritual seperti kejujuran, amanah (dapat dipercaya), dan itsār (mendahulukan orang lain), beroperasi sebagai saluran grace (barakah) yang menguatkan jiwa dan memfasilitasi pertumbuhan kolektif menuju kesempurnaan.[3466] Sebaliknya, relasi yang toxic, penuh konflik, dan jauh dari nilai-nilai ilahi diidentifikasi sebagai faktor patogenik yang menghambat kesehatan spiritual dan psikologis.[3467] Kemampuan untuk membina, memelihara, dan memperbaiki hubungan interpersonal bukan sekadar keterampilan sosial, melainkan indikator vital dari kedewasaan dan kemajuan spiritual seseorang, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW, "Seorang mukmin yang bergaul dengan manusia dan sabar atas gangguan mereka, lebih baik daripada seorang mukmin yang tidak bergaul dengan manusia dan tidak sabar atas gangguan mereka."[3468]

Model integratif manusia ruhani beroperasi sebagai kerangka ontologis yang memandang manusia sebagai satu kesatuan sistemik yang terdiri dari lima lapisan kesadaran yang saling beririsan dan mempengaruhi: jasad (dimensi fisik-material), nafs (dimensi psiko-emosional dengan berbagai kecenderungannya), qalb (pusat kesadaran spiritual dan moral), 'aql (kapasitas intelektual-rasional), dan rūḥ (inti ilahiah atau divine spark yang menjadi esensi transenden manusia).[3469] Kesehatan dan kesempurnaan (kamāl) hidup dicapai melalui harmonisasi dan integrasi vertikal dari semua lapisan ini, di mana dimensi yang lebih tinggi (rūḥ) memberikan ilham, bimbingan, dan makna kepada dimensi yang lebih rendah (nafs dan jasad), sementara 'aql dan qalb berfungsi sebagai

mediator dan penerjemah yang kritis.[3470] Ruh, sebagai elemen esensial yang ditiupkan langsung oleh Allah ("…wa nafakhtu fīhi min rūḥī…"),[3471] beroperasi sebagai sumber kesadaran murni dan pusat identitas sejati individu. Dalam model operasional ini, gangguan psikospiritual dipahami sebagai akibat dari dis-harmoni atau pemutusan hubungan (disconnection) antara lapisan-lapisan ini, misalnya ketika nafs yang tidak terkendali mendominasi qalb, atau ketika 'aql yang sekular memisahkan diri dari wahyu sebagai sumber pengetahuannya.[3472] Proses penyembuhan dan pengembangan diri, Dioperasionalkan melalui intervensi yang bersifat multidimensi mulai dari disiplin fisik, regulasi emosi, pelatihan kognitif, pemurnian qalb, hingga penguatan hubungan dengan Yang Transenden untuk memulihkan keseimbangan yang hilang dan mengarahkan seluruh potensi menuju realisasi tujuan penciptaan manusia, yaitu untuk beribadah dan menjadi khalifah di muka bumi.[3473]

Ruang Lingkup Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Ruh sebagai Pusat Kesadaran

Teori Psikologi Ruh Interpersonal yang diajukan di sini membingkai kerangka ontologis manusia yang holistik dan integratif, dengan memposisikan entitas ruh (spirit) sebagai primum movens atau penggerak utama yang memancarkan pengaruhnya ke seluruh aspek eksistensi. Teori ini berargumen bahwa untuk mencapai pemahaman yang komprehensif tentang jiwa manusia, analisis tidak boleh terbatas pada dinamika intrapsikis dan behavioral semata, tetapi harus menjangkau dimensi transenden yang menjadi sumber

kesadaran dan moralitas[3474]. Ruang lingkup teori ini mencakup tiga dimensi yang saling beririsan dan ko-konstitutif: (1) Dimensi Spiritual, sebagai landasan ontologis; (2) Dimensi Psikologis, sebagai mediasi proses internal; dan (3) Dimensi Interpersonal, sebagai aktualisasi eksternal. Ketiganya bukanlah silo yang terpisah, melainkan lapisan-lapisan yang saling menembus (permeable layers) dalam sebuah hierarki yang dinamis, dengan Dimensi Spiritual berfungsi sebagai fondasi dan orientasi teleologis tertinggi. Pendekatan ini bermaksud menjembatani kesenjangan epistemologis antara ilmu psikologi kontemporer dan khazanah pemikiran spiritual, khususnya Islam, untuk merumuskan sebuah psikologi yang utuh (tawhīdic psychology)[3475].

Dimensi Spiritual membentuk inti aksiomatik dari teori ini, yang berfokus pada aspek metafisik dan transenden dari manusia. Dimensi ini berurusan dengan hubungan vertikal antara individu dengan Sang Pencipta, yang menjadi sumber makna, tujuan akhir (telos), dan nilai-nilai absolut. Berbeda dengan pendekatan psikologi sekuler yang cenderung mereduksi spiritualitas menjadi produk sampingan dari proses neuropsikologis atau konstruk sosio-budaya, teori ini menempatkan spiritualitas sebagai realitas primordial dan independen[3476]. Pusat dari dimensi ini adalah dua entitas yang sering disalahpahami dalam wacana psikologi Barat: ruh dan qalb (hati spiritual). Pemahaman terhadap kedua konsep ini adalah kunci untuk membuka pemahaman tentang kesadaran manusia yang sesungguhnya.

Dalam arsitektur Teori Psikologi Ruh Interpersonal, ruh dipahami sebagai esensi ilahiah yang dihembuskan (nafakha) langsung oleh Tuhan ke dalam manusia, yang menjadi sumber kehidupan, kesadaran murni, dan kekekalan[3477]. Konsep ini berakar pada wahyu Quranik: "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan Aku telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud" (Q.S. Al-Ḥijr: 29)[3478]. Ruh bukanlah fenomena emergen dari kompleksitas neural, melainkan entitas non-material yang bersifat given, yang menginformasikan dan menganimasi domain material dan psikis. Ia berfungsi sebagai pusat kesadaran tertinggi (locus of pure consciousness) yang melampaui dan mendahului kesadaran kognitif-reflektif yang dikaji dalam psikologi kognitif[3479].

Peran ruh sebagai pusat kesadaran dimanifestasikan melalui kemampuannya untuk menerima iluminasi (ilhām) dan pengetahuan intuitif langsung (maʿrifah) yang bersumber dari yang Transenden. Proses ini melampaui epistemologi empiris-rasional yang menjadi mainstream ilmu pengetahuan modern. Kesadaran yang bersumber dari ruh ini bukanlah kesadaran tentang sesuatu (consciousness of), melainkan kesadaran itu sendiri (consciousness as such) sebuah keadaan bersaksi atau menyaksikan (mushāhadah) yang menjadi dasar bagi semua bentuk pengetahuan dan pengalaman lain[3480]. Dalam terminologi filsafat mind, ruh dapat dipandang sebagai the "hard problem of consciousness" itu sendiri; ia adalah 'cahaya' yang memungkinkan pengalaman subjektif ada, namun ia sendiri tetap merupakan misteri yang tidak sepenuhnya

dapat direduksi ke dalam proses fisik[3481]. Kesehatan dan perkembangan psikospiritual manusia sangat bergantung pada sejauh mana struktur psikologis dan perilaku interpersonalnya selaras dengan impuls-impuls dan bimbingan yang bersumber dari ruh ini. Ketidakselarasan inilah yang melahirkan patologi eksistensial seperti kehilangan makna, alienasi, dan kegelisaban spiritual (qalbī anxiety), yang sering kali tampak sebagai gangguan psikologis biasa pada level permukaan[3482].

Qalb sebagai Pusat Nilai

Dalam arsitektur antropologi Islam, qalb (hati) menempati posisi sentral yang tidak sekadar bersifat metaforis-biologis, melainkan sebagai organ epistemik dan aksiologis yang fundamental. Qalb dipahami sebagai locus atau pusat gravitasi kesadaran manusia, tempat di mana pengetahuan bukan hanya diakumulasi secara kognitif tetapi diresapi secara spiritual dan kemudian diaktualisasikan dalam bentuk moralitas dan perilaku[3483]. Sebagai pusat nilai, qalb berfungsi sebagai penyaring hermeneutis yang aktif (active hermeneutical filter) bagi segala stimulus eksternal dan internal; ia tidak pasif menerima data indrawi (al-hawas al-khams) atau informasi intelektual semata, tetapi menilai, menginterpretasi, dan memberinya makna dalam kerangka teleologis akhirat[3484]. Proses penyaringan ini bersifat dinamis dan sangat bergantung pada keadaan qalb itu sendiri apakah ia dalam kondisi selamat (qalbun salim), sakit (qalbun marid), buta (qalbun a'ma), atau tertutup (khatam Allah 'ala qalbihi)[3485].

Fungsi qalb sebagai penentu keputusan moral dan etis (al-tamyiz) bersumber dari kapasitasnya yang unik untuk memadukan antara pengetahuan intelektual (‘aql) dan pengetahuan spiritual-transendental. Dalam perspektif ini, ‘aql yang terpisah dari qalb hanya akan menghasilkan rasionalitas instrumental yang dingin, sementara qalb yang terlepas dari bimbingan ‘aql dapat terjatuh pada sentimentalitas yang labil[3486]. Sintesis harmonis antara keduanya inilah yang melahirkan hikmah (kebijaksanaan), yaitu kemampuan untuk menempatkan sesuatu pada proporsinya yang benar dan bertindak secara tepat sesuai dengan tuntutan syariat dan realitas[3487]. Keputusan moral yang sejati tidak berasal dari pertimbangan utilitarian-kalkulatif belaka, tetapi bersumber dari "pengetahuan hati" (ma'rifah al-qulub) yang telah tersinari oleh cahaya Ilahi (nur ilahi)[3488]. Inilah yang membedakan antara mengetahui kebaikan (knowing the good) secara teoretis dan secara ontologis terpanggil untuk mengamalkan kebaikan tersebut (being compelled to do the good).

Konsekuensi logis dari pemahaman ini adalah bahwa kesucian dan kesehatan qalb (tazkiyat al-qalb) menjadi prasyarat indispensabel bagi segala bentuk kesalehan individual dan sosial. Qalb yang kotor akibat dosa, kelalaian (ghaflah), atau penyakit syubhat dan syahwat akan kehilangan sensitivitas spiritualnya (khasyyah), sehingga gagal berfungsi sebagai kompas moral yang andal[3489]. Sebaliknya, qalb yang suci dan terpelihara memiliki kemampuan untuk "melihat" kebenaran (haqq) dan membedakannya dari kebatilan, bahkan di tengah kompleksitas

situasi yang membingungkan. Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya Ihya' 'Ulum al-Din, menganalogikan qalb seperti cermin. Hanya ketika cermin itu dibersihkan dari karat dan kotoran, barulah ia dapat memantulkan cahaya kebenaran dari Tuhan dengan sempurna[3490]. Pembersihan ini dicapai melalui disiplin spiritual yang ketat (riyadhah al-nafs), muhasabah (introspeksi), dzikir, dan menjauhi maksiat.

Qalb sebagai pusat nilai bukanlah entitas yang statis, tetapi sebuah medan pertarungan (ma'rakah) permanen antara kecenderungan ketuhanan (al-ruh) dan kecenderungan keduniawian (al-nafs). Keberhasilan manusia dalam pertarungan inilah yang menentukan kualitas moral dan spiritualnya[3491]. Konsep ini menemukan pijakan kokohnya dalam wahyu, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW, "Ketahuilah, di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah qalb"[3492]. Pernyataan profetik ini dengan tegas menegaskan peran sentral qalb sebagai pusat kendali yang menentukan konfigurasi keseluruhan eksistensi manusia, baik secara moral, spiritual, maupun bahkan fisik. Segala proyek pendidikan, pengembangan diri, dan pembangunan karakter dalam Islam harus dimulai dan berpusat pada rehabilitasi dan pemeliharaan qalb, karena darinyalah terpancar segala nilai dan tindakan yang bermakna di hadapan Ilahi.

Kesadaran Transenden

Kesadaran transenden (transcendental consciousness) menempati posisi sebagai puncak dari stratifikasi kesadaran

manusia, merepresentasikan suatu modus eksistensi yang melampaui (transcends) batasan-batasan egosentris, temporal, dan spasial yang lazim mengikat persepsi biasa. Dimensi ini bukan sekadar pengalaman psikologis yang dapat direduksi menjadi sekresi neurologis belaka, melainkan sebuah lompatan kualitatif suatu noetic shift yang mengantarkan individu kepada penghayatan terhadap realitas ultima (ultimate reality) yang menjadi fondasi ontologis segala yang ada[3493]. Dalam perspektif filosofis, kesadaran transenden merupakan aktualisasi dari potensi tertinggi akal insani (al-ʻaql al-mustafād) untuk menyentuh realitas-realitas metafisik (al-ghayb), suatu konsep yang telah digumuli sejak era para filosof Helenistik hingga pemikir Skolastik dan zaman modern[3494]. Esensinya terletak pada kapasitas subjek untuk mengalami secara langsung (direct experience) suatu realitas yang bersifat mutlak, tak terbatas, dan ilahiah, sehingga melahirkan sebuah epistemologi yang bersifat intuitif dan unitive, berbeda dengan epistemologi diskursif-empiris yang menjadi arus utama ilmu pengetahuan modern[3495].

Dalam konteks psikologi transpersonal, yang merupakan pewaris legitimasi ilmiah bagi kajian kesadaran ini, Abraham Maslow mengidentifikasikannya sebagai pengalaman puncak (peak experience), yakni momen-momen intens persepsi-diri (self-perception) yang melampaui diri personal, ditandai dengan perasaan menyatu dengan kosmos, kekaguman mendalam, dan perasaan terhubung dengan sesuatu yang sakral[3496]. Stanislav Grof, melalui penelitiannya yang ekstensif pada keadaan kesadaran non-

ordinary (non-biasa), berargumen bahwa kesadaran transenden mengungkapkan arketipe universal dan dimensi numinous dari psike manusia yang tidak dapat dijelaskan sepenuhnya melalui kerangka referensi biographical atau Freudian semata[3497]. Temuan ini menunjukkan bahwa kapasitas untuk mengalami keadaan transenden merupakan suatu potensi bawaan (innate potential) dalam struktur psikologis manusia, menunggu untuk diaktualisasikan melalui berbagai disiplin spiritual, kontemplatif, atau bahkan melalui krisis eksistensial yang profound.

Secara spesifik dalam tradisi Islam, kesadaran transenden menemukan bentuknya yang paling paripurna dalam konsep ma'rifatullāh (mengenal Allah). Proses ini bukanlah pengenalan diskursif (al-'ilm al-ḥuṣūlī), tetapi merupakan pengenalan langsung dan penyaksian hati (al-'ilm al-ḥuḍūrī atau mushāhadah) terhadap Keagungan Ilahi[3498]. Al-Ghazālī, dalam magnum opus-nya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendeskripsikan perjalanan panjang penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai prasyarat fundamental bagi terungkapnya tabir (kashf al-ghīṭā') yang menghalangi hati dari menyaksikan Kebenaran Hakiki[3499]. Kesadaran ini mencapai klimaksnya dalam keadaan fanā' (peleburan diri dalam Kehendak Ilahi), di mana batas-batas ego individu melebur, sehingga yang tersisa hanyalah kesadaran akan Kehadiran Yang Mutlak (baqā')[3500]. Al-Qur'an sendiri memberikan isyarat kuat tentang dimensi kesadaran ini, sebagaimana tertuang dalam Surah Qāf ayat 16: "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada

urat lehernya," yang menegaskan kedekatan transenden Tuhan sebagai objek sekaligus fondasi dari kesadaran itu sendiri[3501].

Kesadaran transenden berfungsi sebagai jembatan metafisik yang menghubungkan yang finitud dengan Yang Infinitum, yang kontingen dengan Yang Necessary. Ia bukanlah pelarian dari realitas duniawi, melainkan sebuah pencerapan yang lebih dalam terhadap realitas itu sendiri, dilihat dari perspektif Keabadian. Aktualisasinya melahirkan suatu transformasi eksistensial yang mendalam, yang memanifestasikan dalam bentuk ketenangan batin (sakīnah), kebijaksanaan (ḥikmah), dan etika universal yang berporos pada pengalaman langsung akan Yang Ilahi[3502]. Dalam landscape keilmuan kontemporer, pengakuan terhadap validitas epistemik dari kesadaran transenden membuka pintu dialog yang lebih produktif antara sains, filsafat, dan agama, menawarkan sebuah paradigma integral untuk memahami kompleksitas hakikat manusia yang seutuhnya.

Dimensi Psikologis

Pemahaman tentang kompleksitas manusia secara holistik senantiasa menjadi medan kajian yang kaya dalam berbagai disiplin ilmu. Dari anasir atom hingga galaksi, setiap entitas memiliki dimensi yang saling terkait, tak terkecuali entitas manusia dengan segenap kedalaman psikis dan spiritualnya. Dalam ranah ini, Teori Psikologi Ruh Interpersonal muncul sebagai paradigma inovatif yang berupaya merangkai jalinan esensial antara pengaruh spiritual dan proses psikologis dalam kerangka perkembangan individu dan

interaksi sosial. Teori ini menawarkan suatu lensa baru untuk menelaah bagaimana dimensi ruhani tidak hanya menginkorporasi, melainkan turut mengkonstruksi, inti dari pengalaman kognitif, dinamika emosional, formasi kepribadian, serta lanskap relasional manusia, menegaskan bahwa kesejatian diri dan harmoni sosial tidak terlepas dari koneksi transenden[3503].

Dimensi psikologis, dalam kerangka Teori Psikologi Ruh Interpersonal, merupakan arena tempat interaksi intens antara fakultas kognitif, spektrum emosional, dan arsitektur kepribadian berlangsung, yang kesemuanya disubordinasikan pada atau diinformasikan oleh aspek spiritual individu. Ia bukan sekadar mekanisme internal yang otonom, melainkan sebuah medan dinamis yang dipengaruhi dan dibentuk oleh resonansi ruhani.

Proses kognitif, yang mencakup persepsi, atensi, penalaran, dan pengambilan keputusan, secara tradisional dipandang sebagai fungsi utama akal (rasio) dalam memahami dan menavigasi dunia fisik[3504]. Teori Psikologi Ruh Interpersonal memperluas cakupan ini dengan menempatkan akal sebagai medium krusial yang tidak hanya memproses informasi empiris dari eksternalitas, melainkan juga mengintegrasikannya dengan nilai-nilai spiritual dan transenden yang bersemayam dalam diri individu. Akal, dalam interpretasi ini, bertransformasi menjadi instrumen interpretatif yang menghubungkan realitas fenomenologis dengan realitas noumenal, memungkinkan individu untuk tidak sekadar menganalisis fakta, tetapi juga untuk merenungkan makna dan tujuan eksistensial[3505]. Pemahaman mendalam tentang realitas

hidup dan relasi dengan Tuhan tidak lagi semata produk dari deduksi logis, melainkan juga intuisi spiritual yang diolah secara kognitif, membimbing individu menuju pengambilan keputusan yang tidak hanya rasional-pragmatis tetapi juga etis-spiritual.

Emosi, sebagai bagian integral dari pengalaman subjektif manusia, seringkali dianggap sebagai reaksi otomatis terhadap rangsangan internal maupun eksternal. Teori Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan perspektif yang lebih mendalam: emosi bukan hanya respons pasif, melainkan indikator vital kesehatan ruhani, sebuah barometer yang mengukur kedalaman koneksi spiritual seseorang[3506]. Keseimbangan emosi yang sehat yang ditandai oleh kemampuan regulasi dan ekspresi yang proporsional dianggap sebagai cerminan dari jiwa yang tenang dan tercerahkan. Emosi positif seperti cinta (mahabbah), kasih sayang (rahmah), dan rasa syukur (syukur) dipersepsikan sebagai energi yang memperkuat kedekatan dengan Tuhan, memancarkan vibrasi spiritual yang menenangkan dan memberdayakan. Sebaliknya, emosi negatif seperti amarah, keserakahan, atau iri hati, dipandang sebagai distorsi yang mengganggu harmoni spiritual. Pengelolaan emosi dalam kerangka ini tidak berhenti pada regulasi afektif semata, melainkan merupakan bagian integral dari tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), sebuah proses transformatif yang bertujuan untuk membersihkan hati dari penyakit-penyakit spiritual dan mencapai kemurnian batin[3507].

Pembentukan kepribadian, yang secara konvensional dieksplorasi melalui lensa teori psikoanalitik, humanistik, atau behavioristik,

dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal dipahami sebagai proses dinamis yang dipengaruhi secara fundamental oleh integrasi aspek psikologis dan spiritual. Kepribadian yang seimbang, harmonis, dan otentik tercipta melalui penyatuan nilai-nilai moral, etika, dan spiritualitas yang mendalam[3508]. Ini bukan sekadar adopsi norma eksternal, melainkan internalisasi prinsip-prinsip ilahi yang membentuk karakter intrinsik. Tazkiyat al-nafs menjadi poros sentral dalam proses ini, sebuah perjalanan penyucian jiwa yang melibatkan introspeksi mendalam, muhasabah (akuntabilitas diri), dan penanaman sifat-sifat mulia (makarim al-akhlaq). Melalui tazkiyat al-nafs, individu mengalami transformasi pribadi yang progresif, bergerak menuju pencapaian kesempurnaan (insan kamil) dalam aspek batiniah (qalbu, ruh) maupun lahiriah (tindakan, perilaku), menghasilkan kepribadian yang teguh dalam prinsip dan lembut dalam interaksi[3509].

Dimensi interpersonal melampaui batas-batas individu, menyelami kompleksitas hubungan antarmanusia. Teori Psikologi Ruh Interpersonal berargumen bahwa relasi interpersonal yang sejati tidak hanya melibatkan pertukaran psikologis, tetapi juga didasari oleh fondasi spiritual yang kuat. Interaksi sosial yang dijiwai oleh kesadaran spiritual menciptakan jaring harmoni yang mendukung pertumbuhan individu dan kolektif.

Pada inti dari dimensi interpersonal, terletak relasi spiritual manusia dengan Tuhan. Relasi ini bukan hanya salah satu dari banyak hubungan, melainkan relasi fundamental yang menjadi dasar (asas) dan penentu kualitas dari semua hubungan lainnya baik

dengan sesama manusia maupun dengan alam semesta[3510]. Dalam kerangka ini, Teori Psikologi Ruh Interpersonal menekankan bahwa ibadah ritualistik (salat, puasa), doa (munajat), dan dzikir (mengingat Tuhan) bukan sekadar praktik keagamaan, melainkan metode esensial untuk menguatkan koneksi individu dengan Ilahi. Koneksi yang kuat ini pada gilirannya memperkaya kebermaknaan hidup, menumbuhkan kesadaran spiritual yang mendalam, dan memancar keluar membentuk relasi yang lebih autentik dan penuh kasih dengan lingkungan sosial[3511]. Kedekatan dengan Tuhan menjadi sumber kekuatan, inspirasi, dan petunjuk dalam membentuk setiap interaksi.

Empati, sebagai kapasitas untuk memahami dan merasakan pengalaman emosional orang lain dari perspektif mereka, dalam konteks teori ini dipandang sebagai nilai spiritual yang inheren dan krusial dalam membangun hubungan sosial yang solid. Ketika seseorang mencapai tingkat kesadaran spiritual yang tinggi, ia tidak hanya mengembangkan pemahaman kognitif tentang penderitaan atau kegembiraan orang lain, melainkan juga merasakan resonansi emosional yang mendalam[3512]. Empati spiritual ini termanifestasi sebagai kasih sayang (rahmah) yang tulus, mendorong individu untuk bertindak dengan kebaikan, keadilan, dan kepedulian. Kesadaran empiris yang berakar pada spiritualitas ini secara alami memperkuat kesadaran sosial, memotivasi individu untuk tidak hanya peduli terhadap kebutuhan personal, tetapi juga untuk berkontribusi pada kesejahteraan kolektif dan kebersamaan

(ukhuwah)[3513]. Ini adalah cerminan dari ajaran universal tentang cinta sesama sebagai ekspresi cinta kepada Pencipta.

Harmoni sosial spiritual tidak hanya utopia, melainkan sebuah kondisi yang dapat diwujudkan melalui interaksi individu yang memiliki kesadaran spiritual tinggi. Dalam masyarakat yang dibentuk oleh prinsip-prinsip Teori Psikologi Ruh Interpersonal, anggota masyarakat saling menghormati, mendukung, dan memberdayakan satu sama lain dalam perjalanan spiritual dan kesejahteraan psikologis mereka[3514]. Hubungan sosial yang sehat didasarkan pada prinsip kasih sayang, kejujuran (sidq), kepercayaan (amanah), dan kerjasama (ta'awun) yang berlandaskan nilai-nilai transenden. Ini bukan sekadar kesepakatan sosial, melainkan komitmen spiritual untuk menciptakan lingkungan yang kondusif bagi pertumbuhan ruhani dan psikologis setiap individu. Harmoni ini merefleksikan konsep ummah (komunitas) dalam Islam, di mana setiap anggota adalah bagian tak terpisahkan dari satu tubuh, merasakan suka dan duka bersama, dan saling menopang dalam mencapai ridha Ilahi[3515].

Secara konklusif, Teori Psikologi Ruh Interpersonal menyediakan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami manusia sebagai makhluk multidimensional, di mana aspek psikologis dan spiritual tidak dapat dipisahkan. Dengan mengintegrasikan proses kognitif yang tercerahkan, dinamika emosi yang termurnikan, pembentukan kepribadian yang terintegrasi melalui tazkiyat al-nafs, serta relasi interpersonal yang berakar pada spiritualitas, teori ini menawarkan peta jalan menuju keseimbangan individu dan

harmoni kolektif. Ini adalah suatu undangan untuk menjelajahi kedalaman ruhani sebagai fondasi bagi kesehatan psikologis dan keutuhan sosial, mendorong penelitian lebih lanjut dalam interdisipliner untuk mengungkap potensi transformatif dari integrasi ini.

Asumsi Dasar Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam kerangka filsafat ilmu, asumsi ontologis berfungsi sebagai dasar epistemologis yang menentukan bagaimana kita memahami realitas khususnya realitas manusia. Pada tataran paling mendalam, ontologi manusia menyentuh pertanyaan mendasar: Apa itu manusia? Apakah ia hanyalah konfigurasi biokimia yang dapat direduksi menjadi jaringan saraf dan struktur genetik, ataukah eksistensinya merujuk pada realitas yang lebih kompleks, melampaui ruang dan waktu? Dalam konteks pemikiran keislaman yang integral, manusia dipandang sebagai khalifah fil ardh wakil Tuhan di muka bumi yang eksistensinya dibentuk oleh dua dimensi tak terpisahkan: jasmani dan ruhani. Pandangan ini tidak sekadar spekulasi metafisis, melainkan konstruk ontologis yang mendukung kerangka holistic tentang kesehatan, etika, dan transformasi diri. Dalam pandangan ini, tubuh bukanlah sekadar mesin biologis, melainkan mihrab bagi ruh, tempat interaksi antara dunia fisikal dan transendental terjadi secara terus-menerus[3516].

Manusia sebagai makhluk jasmani dan ruhani merupakan postulat sentral dalam banyak tradisi ilmu kalam, tasawuf, dan etika Islam. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-

Din, ruh (spiritus) bukanlah entitas immaterial yang abstrak, melainkan realitas yang hidup, aktif, dan memiliki efek langsung terhadap kualitas kehidupan psikofisik manusia[3517]. Tubuh, meskipun dapat dipahami melalui pendekatan empiris dan ilmu kedokteran, tidak mampu sepenuhnya menjelaskan fenomena seperti kesadaran, moralitas, dan pengalaman mistik. Di sini, pendekatan materialistik Barat yang mengasumsikan bahwa kesadaran adalah epifenomena dari otak mencapai batasnya. Sebaliknya, tradisi Islam memandang tubuh sebagai badan kasar (al-jism al-basith) dan ruh sebagai substansi halus (al-'ain al-lathifah) yang memberi kehidupan dan arah[3518]. Relasi keduanya bukan relasi dualistik seperti dalam Cartesian dualism, melainkan relasi organik dan hirarkis, di mana ruh memimpin dan tubuh melayani[3519]. Kesehatan sejati, Tidak hanya diukur dari ketiadaan penyakit fisik, tetapi dari keseimbangan dinamis antara jasad yang sehat, nafs yang terdidik, dan ruh yang terpulihkan[3520].

Konsekuensi filosofis dari asumsi ini terletak pada konsepsi kesatuan tubuh, jiwa (nafs), dan ruh sebagai entitas yang utuh dan tidak terpisahkan. Dalam tradisi psikologi Islam, nafs bukan sekadar psikologi modern yang mengkaji kepribadian atau emosi, melainkan dimensi moral dan eksistensial manusia yang meliputi hasrat, keinginan, pertimbangan, dan tanggung jawab. Al-Qur'an membedakan beberapa tingkatan nafs: nafs al-ammarah (jiwa yang cenderung pada kejahatan), nafs al-lawwamah (jiwa yang menyesal), dan nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang) yang masing-masing merefleksikan tahapan perkembangan spiritual

manusia[3521]. Sementara itu, ruh yang sering diidentikkan dengan anugerah ilahi bersifat transenden, berasal dari perintah Allah (kun fa-yakunu), dan menjadi sumber kesadaran paling dalam[3522]. Tubuh, dalam kerangka ini, menjadi medium atau wasilah bagi perwujudan dimensi-dimensi batin tersebut dalam dunia nyata. Manusia bukan sekadar "pemilik" tubuh, tetapi penjaga (muraqib) dari seluruh dimensi eksistensialnya, yang saling memengaruhi secara dialektis[3523].

Pemahaman ini sejalan dengan konsep tawhid al-wujud dalam tasawuf Ibn 'Arabi, yang menekankan kesatuan realitas dalam asal-usul ilahinya[3524]. Dalam kerangka ini, fragmentasi antara tubuh dan jiwa yang lazim dalam filsafat Barat modern yang diilhami oleh Descartes dianggap sebagai penyimpangan epistemik dari hakikat manusia yang sesungguhnya. Sebaliknya, ilmuwan Muslim seperti Ibn Sina dan al-Razi telah lama mengembangkan model kesehatan holistik yang mengintegrasikan diet, terapi psikologis, dan latihan spiritual sebagai satu kesatuan terapi[3525]. Pandangan ini mendapatkan resonansi dalam sains kontemporer, khususnya melalui kemajuan neurosains yang menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti dzikir dan meditasi memengaruhi struktur otak secara neuroplastik, membuka kemungkinan transformasi kesadaran yang dapat diverifikasi secara ilmiah[3526].

Yang lebih penting lagi, manusia memiliki potensi kesadaran spiritual yang unik dan inheren potensi yang membedakannya dari makhluk lain. Dalam pandangan Qur'ani, manusia diciptakan dengan fitrah, yaitu kesiapan ontologis untuk mengenal Tuhan[3527].

Ini bukan sekadar kapasitas kognitif, melainkan predisposisi eksistensial yang menuntut aktualisasi melalui ibadah, refleksi (tafakkur), dan penyucian diri (tazkiyat al-nafs). Proses ini yang dalam tasawuf disebut suluk bukanlah pelarian dari dunia, melainkan jalan menuju integrasi diri dan realisasi tujuan hidup (maqasid al-hayat). M. Fethullah Gülen, salah satu pemikir kontemporer, menekankan bahwa kesadaran spiritual adalah transformasi internal yang membentuk etika, kepedulian sosial, dan tanggung jawab kosmik[3528]. Dalam konteks ini, pendidikan bukan hanya transfer informasi, tetapi pengembangan ruh yang mengarah pada kedewasaan spiritual dan intelektual secara bersamaan.

Kesadaran spiritual, sebagaimana dikaji oleh William James dalam The Varieties of Religious Experience, bukanlah ilusi atau halusinasi, melainkan fenomena psikologis yang valid dan berdampak signifikan terhadap perilaku manusia[3529]. James tetap berada dalam ranah empiris-psikologis, sedangkan tradisi Islam menawarkan kerangka teologis yang lebih dalam: bahwa kesadaran spiritual adalah pemulihan hubungan dengan sumber keberadaan (Allah). Inilah yang disebut ma'rifah, yaitu pengetahuan yang lahir dari pengalaman langsung, bukan hanya dari pemikiran rasional[3530]. Dalam pandangan ini, ilmu pengetahuan modern tidak ditolak, tetapi dilengkapi oleh dimensi spiritual yang memberi makna dan arah. Sebagaimana ditegaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, ilmu pengetahuan tanpa kesadaran spiritual akan melahirkan teknokrasi yang merusak, sementara spiritualitas tanpa ilmu akan melahirkan mistisisme yang tidak bertanggung jawab[3531].

Asumsi ontologis tentang hakikat manusia dalam kerangka keislaman menawarkan paradigma alternatif yang tidak hanya menjawab tantangan modernitas, tetapi juga memperkaya diskursus ilmiah global. Ia menolak reduksionisme materialistik sekaligus menolak dualisme radikal. Ia menegaskan bahwa manusia adalah makhluk integral yang eksistensinya hanya dapat dipahami secara utuh ketika tubuh, nafs, dan ruh diperlakukan sebagai satu kesatuan dinamis yang terus-menerus berdialog dengan alam, masyarakat, dan Tuhan. Dalam era krisis eksistensial, kerusakan lingkungan, dan alienasi sosial, pemahaman ini bukan sekadar nostalgia teologis, melainkan kebutuhan ontologis yang mendesak.

Hakikat Kesadaran

Kesadaran manusia, dalam kerangka ontologis, tidak dapat direduksi semata sebagai fenomena neurologis atau material belaka; ia merupakan realitas multidimensi yang menyerap jaringan kompleks interaksi antara tubuh, jiwa, dan ruh. Dalam perspektif metafisika Islam klasik, kesadaran dipahami sebagai syu'ur, yakni persepsi diri atas eksistensinya sendiri dan realitas eksternal suatu fungsi yang tidak hanya beroperasi dalam domain fisiologis, tetapi juga memancar ke ranah psikhis dan transenden[3532]. Kontemporer, sains kognitif dan neuropsikologi telah mengkonfirmasi bahwa kesadaran manusia adalah entitas yang terstruktur secara hierarkis, mulai dari mekanisme dasar pemrosesan sensorik hingga refleksi ontologis yang terdalam mengenai makna hidup[3533]. Dalam kerangka ini, teori kesadaran yang holistik mengasumsikan bahwa

eksistensi manusia secara ontologis dibentuk oleh tiga dimensi kesadaran yang saling menjiwai: biologis, psikologis, dan spiritual. Ketiganya bukan entitas terpisah, melainkan lapisan-lapisan ontologis yang saling bertaut dalam suatu dinamika integratif yang mendasari pengalaman subjektif manusia.

Kesadaran biologis, sebagai fondasi hierarkis kesadaran, merujuk pada kemampuan organisme manusia untuk merasakan, merespons, dan mengatur diri dalam konteks lingkungan fisik. Pada tingkat primer, ini dimediasi oleh sistem saraf pusat, khususnya korteks prefrontal, batang otak, dan sistem limbik, yang bertanggung jawab atas homeostasis, persepsi sensomotorik, dan regulasi autonomik[3534]. Dari perspektif neurofisiologis, kesadaran biologis muncul dari aktivitas elektrokimia neuron dalam jaringan thalamokortikal, yang mengintegrasikan input sensorik menjadi pengalaman subjektif yang koheren a condition yang disebut oleh Tononi sebagai integrated information theory (IIT)[3535]. Secara empiris, pasien dengan gangguan kesadaran seperti vegetative state menunjukkan bahwa fungsi vegetatif tubuh dapat bertahan tanpa kesadaran psikologis, namun kurangnya integrasi informasi neural mengindikasikan keruntuhan pada struktur kesadaran yang lebih kompleks[3536]. Dalam konteks Islam, tubuh (jasad) dipandang sebagai amanah Ilahi yang harus dijaga dan dihormati, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an: "Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik, dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan

kelebihan yang sempurna." (QS. Al-Isra': 70). Ayat ini menegaskan dimensi sakralitas tubuh dan kewajiban menjaga keseimbangan biologis sebagai bentuk ibadah[3537].

Melampaui dimensi biologis, kesadaran psikologis menandai transisi menuju interioritas manusia tempat emosi, kognisi, dan identitas diri dibentuk. Ia bukan sekadar produk otak, tetapi manifestasi dari struktur nafs jiwa yang dalam tradisi sufistik Islam diklasifikasikan ke dalam bentuk-bentuk seperti nafs ammarah, nafs lawwamah, dan nafs mutmainnah[3538]. Dalam psikologi kontemporer, struktur ini dapat dianalogikan dengan model Freud tentang id, ego, dan superego, meskipun pendekatan Islam menekankan dimensi moral dan transformasi spiritual yang tidak sepenuhnya termuat dalam kerangka psikoanalisis Barat[3539]. Kesadaran psikologis memungkinkan manusia melakukan refleksi diri (self-awareness), mengelola emosi, serta membuat keputusan etis berdasarkan nilai-nilai yang diinternalisasi. Menurut Damasio, kesadaran psikologis muncul dari konvergensi antara somatic markers jejak emosional dari pengalaman masa lalu dan proses rasional, yang memungkinkan individu untuk bernavigasi dalam dunia sosial secara adaptif[3540]. Dalam Islam, fungsi psikologis ini dilandasi oleh prinsip tafakkur (perenungan), yang diperintahkan dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal." (QS. Ali Imran: 190). Ayat ini menegaskan bahwa kesadaran psikologis, ketika dipadukan dengan

akal dan refleksi, menjadi sarana untuk mencapai makrifat terhadap kebesaran Ilahi[3541].

Puncak ontologis dari kesadaran manusia terletak pada dimensi spiritual, yang tidak hanya menjawab pertanyaan bagaimana manusia sadar, tetapi lebih mendalam lagi: untuk apa manusia sadar. Kesadaran spiritual, dalam terminologi Islam, adalah ma'rifatullah pengenalan kepada Tuhan yang memuncak dalam kehadiran hati (qalb) dalam ibadah dan pengabdian. Ia tidak sekadar aspek kognitif, melainkan transformasi eksistensial yang mengubah seluruh orientasi hidup manusia menuju tazkiyatun nafs (penyucian jiwa)[3542]. Dalam hadis qudsi, Allah berfirman: "Aku adalah apa yang Kuduga oleh hamba-Ku, dan Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku." (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Hadis ini menunjukkan bahwa kesadaran spiritual bukan hanya persepsi metafisik, tetapi realitas hubungan intersubjektif antara manusia dan Tuhan suatu bentuk kesadaran yang transenden namun imanen. Dari perspektif filsafat fenomenologis, Rudolf Otto menyebut pengalaman ini sebagai numinous rasa kagum, takjub, dan kehambaan di hadapan Yang Mutlak. Pada tingkat ini, manusia tidak lagi hanya sadar akan tubuh atau pikirannya, tetapi sadar akan hakikat ketergantungannya (tawadhu') kepada Sang Pencipta, sehingga muncul etika hidup yang universal, seperti keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab kosmik.

Ketiga dimensi kesadaran biologis, psikologis, dan spiritual bukan berdiri secara hierarkis secara diskret, melainkan berinteraksi secara reciprocal dan dinamis. Ketika seseorang berpuasa, misalnya, kesadaran biologis terpengaruh oleh penundaan kebutuhan fisik,

kesadaran psikologis melalui pelatihan disiplin diri dan pengendalian nafsu, dan kesadaran spiritual melalui peningkatan ketakwaan dan kedekatan kepada Allah. Puasa, dalam kerangka ini, menjadi praktik integral yang mengintegrasikan ketiga lapisan kesadaran dalam satu tindakan ibadah. Pendekatan integral semacam ini telah dielaborasi oleh filsuf seperti Seyyed Hossein Nasr, yang menegaskan bahwa manusia sejati (insan kamil) adalah mereka yang berhasil menyelaraskan dimensi nafs, aql (akal), dan ruh (roh) dalam satu kesatuan ontologis. Tanpa integrasi ini, manusia rentan terjatuh dalam dualisme eksistensial entah terlalu materialistis, entah terlalu mistis tanpa dasar biologis dan psikologis yang sehat.

Dalam konteks pendidikan dan pengembangan manusia kontemporer, teori kesadaran holistik ini memberikan paradigma alternatif terhadap reduksionisme ilmu Barat yang cenderung memisahkan mind-body-spirit. Pendidikan Islam, sebagaimana dirancang oleh Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din, berfokus pada pembentukan adab etika hidup yang menyeimbangkan kebutuhan jasmani, perkembangan psikis, dan kematangan spiritual. Upaya integratif semacam ini relevan dalam menghadapi krisis kemanusiaan modern, seperti alienasi, depresi, dan krisis makna yang sering kali muncul ketika salah satu dimensi kesadaran diabaikan. Dengan merawat kesadaran biologis melalui gaya hidup sehat, kesadaran psikologis melalui terapi kognitif dan refleksi diri, serta kesadaran spiritual melalui dzikir, ibadah, dan tazkiyah, manusia dapat mencapai al-nafs al-muhaqqiqah jiwa yang telah mencapai kebenaran eksistensialnya

Asumsi ontologis tentang hakikat kesadaran tidak dapat dilepaskan dari pandangan integral tentang manusia sebagai makhluk holistik sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Sina dalam Al-Shifa', bahwa jiwa adalah substansi yang mengatur tubuh, tetapi tubuh juga memengaruhi jiwa melalui kesehatan dan lingkungan Kesadaran, dalam pengertian penuh, bukan hanya produk evolusi neurologis, bukan pula sekadar ilusi metafisik; ia adalah realitas yang multidimensional, yang hanya dapat dipahami secara utuh ketika kita membuka ruang dialog antara sains, filsafat, dan wahyu. Dalam kerangka epistemologis Islam, kesadaran spiritual adalah puncak dari semua bentuk pengetahuan, karena ia membawa manusia dari al-'ilm al-dzahiri (pengetahuan lahiriah) menuju al-'ilm al-batin (pengetahuan batin), seperti yang difirmankan: "Di sisi-Nya lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia. Dan Dia mengetahui apa yang di darat dan di laut. Dan tidak ada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya." (QS. Al-An'am: 59) Ayat ini mengajak manusia untuk tidak hanya mengembangkan kesadaran ilmiah, tetapi juga kesadaran teologis bahwa setiap helai pengalaman hidup adalah jejak dari Yang Maha Mengetahui.

Menuju Integritas Eksistensial dan Flourishing Spiritual

Psikologi Ruh Interpersonal (PRI) mewakili sebuah paradigma transformatif dalam diskursus psikologis kontemporer, yang secara fundamental mengintegrasikan dimensi spiritual dan relasional ke dalam kerangka pemahaman manusia. Berbeda dari pendekatan psikologi tradisional yang seringkali mereduksi pengalaman manusia

pada aspek fisik atau psikologis semata, PRI menawarkan lensa holistik yang mengakui ruh sebagai esensi vital dan transenden sebagai inti dari eksistensi, yang bermanifestasi melalui interaksi intrapersonal dan interpersonal. Tujuan-tujuan utama dari PRI tidak hanya berorientasi pada penyembuhan patologi, melainkan secara ambisius diarahkan pada pembentukan manusia paripurna yang berkesadaran spiritual tinggi, penciptaan harmoni relasional, dan pencapaian kebahagiaan eksistensial yang berkelanjutan. Tiga tujuan ini saling terkait, membentuk sebuah ekosistem dinamis yang mendorong individu menuju integrasi ontologis dan flourishing spiritual.

Salah satu tujuan fundamental dari Psikologi Ruh Interpersonal adalah menginkubasi dan membimbing individu menuju pembentukan manusia yang memiliki kesadaran spiritual yang tinggi. Kesadaran spiritual ini bukanlah sekadar afiliasi keagamaan atau kepatuhan ritual. Sebaliknya, ia merepresentasikan kapasitas internal untuk merasakan, memahami, dan berinteraksi dengan dimensi ilahiah atau transenden, yang memproyeksikan makna dan tujuan yang lebih besar bagi eksistensi manusia[3543]. Hal ini melibatkan sebuah pergeseran epistemologis dari reduksionisme materialistik menuju penerimaan realitas multi-dimensi, di mana keberadaan individu dipandang lebih dari sekadar entitas fisik atau psikologis, melainkan sebagai manifestasi dari ruh yang terhubung dengan Sumber Ilahi[3544]. Dalam konteks ini, proses penyucian diri (tazkiyatun nafs) menjadi inti metodologis. Ini bukan sekadar disiplin etis, tetapi sebuah perjalanan sistematis untuk memurnikan diri dari

egoisme dan distorsi internal, membuka jalan bagi transformasi spiritual mendalam yang menumbuhkan kejernihan batin dan konektifitas transenden[3545]. Melalui penekanan pada hubungan vertikal manusia dengan Tuhan sebuah koneksi yang personal dan otentik individu diajak untuk menginternalisasi nilai-nilai keilahian, sebagaimana tercermin dalam sifat-sifat Tuhan, yang pada gilirannya membentuk arsitektur batin yang kokoh dan berorientasi pada kebaikan universal[3546]. Ini adalah proses yang memungkinkan individu untuk mencapai tingkat aktualisasi diri yang melampaui batas ego, menuju transendensi diri yang diuraikan oleh Maslow sebagai puncak perkembangan psikologis[3547].

Tujuan berikutnya yang tak kalah esensial bagi PRI adalah mewujudkan harmoni hubungan manusia, baik dalam diri pribadi maupun dalam konteks sosial yang lebih luas. PRI secara tegas menggarisbawahi bahwa kesejahteraan spiritual individu tidak dapat dipisahkan dari kualitas hubungan interpersonalnya. Harmoni intrapersonal, yang dicapai melalui integrasi aspek-aspek diri (fisik, emosi, mental, dan spiritual), menjadi prasyarat bagi resonansi afektif yang positif dengan lingkungan sosial[3548]. Teori ini menekankan pentingnya membangun dan memelihara hubungan yang sehat, penuh empati, toleransi, dan kerjasama, tidak hanya dalam lingkaran keluarga terdekat, tetapi juga dalam komunitas, masyarakat, bahkan dalam skala global. Dari perspektif Psikologi Ruh Interpersonal, kapasitas untuk empati dan toleransi tidak hanya berasal dari pembelajaran sosial, tetapi berakar pada pengakuan akan kesatuan ruhaniyah yang mendasari seluruh ciptaan. Sesuai dengan pandangan Buber tentang hubungan "Aku-Engkau," setiap

interaksi dipandang sebagai perjumpaan sakral di mana ruh saling menyapa, menghasilkan mutualitas dan penghargaan mendalam[3549]. Kerjasama, dalam kerangka ini, bukan semata-mata pragmatisme, melainkan ekspresi dari kesadaran kolektif yang melihat kesejahteraan orang lain sebagai bagian integral dari kesejahteraan diri. PRI mengusulkan bahwa hubungan interpersonal yang harmonis adalah manifestasi eksternal dari transformasi spiritual internal, yang secara intrinsik berkontribusi pada terciptanya kohesi sosial dan kesejahteraan komunal yang berkelanjutan[3550].

Sebagai puncak dari proses pengembangan diri dan relasional, Psikologi Ruh Interpersonal membidik pencapaian kebahagiaan eksistensial. Kebahagiaan ini berbeda secara kualitatif dari kepuasan hedonistik atau kesenangan materialistik yang bersifat sementara. Kebahagiaan eksistensial bersumber dari pemenuhan tujuan hidup yang lebih tinggi, sebuah telos pribadi yang terhubung dengan makna transenden[3551]. Ini adalah kedamaian batin (sakinah), keseimbangan jiwa, dan kedekatan yang mendalam dengan Tuhan sebuah keadaan yang melampaui fluktuasi kondisi duniawi. Viktor Frankl, dalam logoterapinya, telah menegaskan bahwa pencarian makna adalah motivator primer manusia, dan pemenuhan makna ini seringkali ditemukan dalam dimensi spiritual yang lebih luas[3552]. PRI memperluas gagasan ini dengan menyatakan bahwa kedekatan dengan Tuhan adalah sumber utama dari makna dan kebahagiaan yang mendalam, memberikan individu fondasi yang kokoh untuk menghadapi penderitaan dan ketidakpastian hidup. Kebahagiaan eksistensial ini termanifestasi sebagai kepuasan sejati (nafs al-

mutmainnah) yang abadi, tidak tergantung pada kondisi eksternal, melainkan pada keutuhan internal dan integritas spiritual[3553]. Ini adalah kebahagiaan yang bukan hanya dirasakan, tetapi dihidupi; sebuah keadaan flourishing spiritual di mana individu merasakan keselarasan sempurna antara keinginan pribadinya dan kehendak Ilahi, membawa kedamaian yang melampaui pemahaman dan kepuasan yang berkelanjutan dalam setiap aspek keberadaannya[3554].

Secara konklusif, tujuan-tujuan Psikologi Ruh Interpersonal yakni pembentukan manusia berkesadaran spiritual, harmoni hubungan manusia, dan pencapaian kebahagiaan eksistensial menawarkan sebuah kerangka kerja yang komprehensif dan multidimensional untuk memahami dan membimbing perkembangan manusia. Paradigma ini tidak hanya bertujuan untuk mengatasi disfungsi psikologis, tetapi secara fundamental berupaya mengangkat potensi manusia menuju puncak integritas ontologis dan flourishing spiritual. Dengan menempatkan ruh sebagai pusat eksistensi dan mengakui interkoneksi antara dimensi spiritual dan interpersonal, PRI menyediakan peta jalan menuju kehidupan yang penuh makna, harmonis, dan otentik dalam konteks hubungan manusia dengan diri, sesama, dan Tuhan.

Nilai dalam Psikologi Ruh

Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, manusia dipahami bukan semata sebagai entitas psikologis yang beroperasi dalam wilayah kognitif-emosional, melainkan sebagai subjek spiritual yang terus menerus bergerak dalam dinamika relasional: dengan dirinya

sendiri, dengan sesama, dan dengan Yang Mutlak Allah SWT. Pendekatan ini menolak reduksionisme materialis yang mendominasi psikologi modern, dengan beralasan bahwa esensi jiwa (ruh) tidak dapat sepenuhnya dijelaskan melalui mekanisme neurobiologis atau perilaku eksperimental semata[3555]. Ruh, dalam pandangan ini, adalah realitas transenden yang membawa potensi moral, spiritual, dan kemanusiaan yang harus diaktualisasikan melalui proses yang disebut tazkiyat al-nafs penyucian jiwa sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh celaka orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9–10). Maka, nilai-nilai moral, spiritual, dan kemanusiaan universal tidak sekadar norma etis, melainkan dimensi eksistensial yang menjadi poros dari kesehatan psikospiritual dan harmoni sosial.

Nilai moral dalam Psikologi Ruh Interpersonal tidak berdiri sendiri sebagai kaidah perilaku, tetapi merupakan ekspresi langsung dari kedekatan batin dengan Tuhan. Kejujuran, kesabaran, kerendahan hati, kesederhanaan, dan keadilan yang secara empiris dikaitkan dengan kesejahteraan psikologis dalam studi kontemporer (Kesebir & Robert, 2002) dalam kerangka ini diposisikan sebagai manifestasi akhlaq al-karimah yang tumbuh dari kesadaran taqwa, yaitu kewaspadaan hati terhadap kehadiran Ilahi dalam setiap tindakan[3556]. Dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyyah, akhlaq yang mulia adalah buah dari ma'rifatullah (pengetahuan tentang Tuhan), di mana semakin dalam seseorang mengenal Allah, semakin terpatri dalam jiwanya sifat-sifat yang sesuai dengan sifat Ilahi[3557].

Dalam konteks interpersonal, moralitas berfungsi sebagai jembatan antara dimensi spiritual dan sosial: seseorang yang rendah hati tidak hanya menghindari kesombongan karena diyakini itu jelek, tetapi karena ia merasakan kehadiran Allah dalam setiap tatap muka, sehingga sikap sombong menjadi mustahil sebagai bentuk ketidaktaatan. Dalam perspektif psikologis, ini sejalan dengan konsep authentic moral agency yang digagas oleh Blasi (1984), di mana moralitas berasal dari identitas diri yang utuh dan terintegrasi[3558]. Psikologi Ruh menambahkan dimensi transenden: moralitas otentik bukan hanya integrasi psikologis, tetapi penyelarasan eksistensial dengan al-Haqq (Yang Benar).

Di sisi lain, nilai spiritual dalam kerangka ini tidak dibatasi pada ritual formalitas keagamaan, tetapi mencakup kesadaran kontinu akan kehadiran Tuhan (muraqabah) dalam seluruh aspek kehidupan. Dzikir, shalat, dan perenungan (tafakkur) bukan sekadar aktivitas, melainkan medium transformasi kesadaran yang membentuk ruhaniyyah kualitas spiritual jiwa. Karen Armstrong (2006) mencatat dalam karyanya The Great Transformation bahwa tradisi-tradisi spiritual utama dunia, termasuk Islam, menekankan pentingnya "jalan hati" (via cordis) sebagai wujud dari spiritualitas yang tidak dogmatis, tetapi eksperiential[3559]. Dalam Psikologi Ruh Interpersonal, dzikir bukan saja teknik relaksasi atau meditasi, melainkan bentuk dialog intim dengan Sang Wajibul Wujud dialog yang menyucikan jiwa dari sifat tamak, dengki, dan sombong. Ini selaras dengan temuan neurosains kontemporer yang menunjukkan bahwa praktik ritual religius dapat mengubah aktivitas otak di area

prefrontal cortex dan insula, yang berhubungan dengan pengaturan emosi, empati, dan kesadaran diri[3560]. Psikologi Ruh menolak penjelasan reduksionis ini; ia berpendapat bahwa efek fisiologis hanyalah simptom dari perubahan ontologis: pertemuan jiwa dengan ruh Ilahi. Sebagaimana dikatakan Rasulullah SAW, “Perumpamaan orang yang berdzikir kepada Rabb-nya dan orang yang tidak, seperti orang yang hidup dan orang yang mati” (HR. Bukhari, No. 6407)[3561]. Maka, spiritualitas adalah katalis eksistensial bagi kebangkitan kemanusiaan sejati.

Psikologi Ruh Interpersonal menegaskan bahwa nilai kemanusiaan universal kebebasan, persaudaraan, penghormatan, dan keadilan adalah kelanjutan logis dari aktualisasi moral dan spiritual. Dalam pandangan ini, kemanusiaan tidak dibangun di atas rasionalisme Barat semata, tetapi diakar pada kesadaran bahwa setiap manusia adalah khalifah Allah di muka bumi (QS. Al-Baqarah: 30) dan diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna (QS. At-Tin: 4). Maka, menghormati manusia lain adalah bentuk ibadah, karena dalam diri sesama terdapat citra Ilahi (theomorphic dignity) yang harus dilindungi. Martin Buber, dalam karyanya I and Thou (1923), menggambarkan hubungan interpersonal yang otentik sebagai relasi "Aku-Kau", bukan "Aku-Itu" relasi yang menghormati keutuhan eksistensi lawan bicara[3562]. Pandangan Buber ini direalisasikan secara teologis dalam Psikologi Ruh: ketika seseorang menjumpai sesama bukan sebagai objek eksploitasi, tetapi sebagai cermin kehadiran Ilahi, maka terwujudlah ukhuwwah insaniyyah (persaudaraan kemanusiaan) yang sejati. Dalam konteks sosial, ini

berarti penolakan terhadap segala bentuk dehumanisasi, diskriminasi, dan ketidakadilan. Prinsip keadilan sosial dalam Islam, seperti yang diwujudkan dalam sistem zakat dan amar ma'ruf nahi munkar, bukan hanya instrumen redistribusi ekonomi, tetapi sarana tazkiyah ijtimaiyyah penyucian masyarakat dari penyakit sosial seperti zalim dan eksploitasi[3563].

Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan paradigma holistik yang menyatukan tiga pilar nilai: moral sebagai ekspresi ketaatan, spiritual sebagai bentuk kedekatan, dan kemanusiaan universal sebagai wujud tanggung jawab kolektif. Ketiganya tidak terpisah, tetapi seperti tiga cincin yang saling merangkai: moralitas yang tidak dimandiri oleh spiritualitas akan menjadi hipokrit, spiritualitas yang tidak diwujudkan dalam kepedulian kemanusiaan akan menjadi asketisme egois, dan kemanusiaan yang tidak didasarkan pada moral dan spiritual akan kehilangan akar transenden. Dalam pandangan Abul A'la Maududi, Islam adalah "dīn al-takāmul" agama keseimbangan dan keterpaduan antara dunia dan akhirat, antara individual dan sosial, antara ruh dan jasad[3564]. Maka, Psikologi Ruh Interpersonal bukan hanya disiplin ilmu, tetapi misi pembebasan manusia dari alienasi modern: alienasi dari Tuhan, dari dirinya sendiri, dan dari sesamanya. Dalam krisis kemanusiaan kontemporer dari krisis iklim hingga perang global hanya nilai-nilai yang berakar pada ruh yang akan mampu menyelamatkan peradaban dari kehancuran moral.

Prinsip-Prinsip Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Prinsip Integrasi Ruhani

Pemahaman kontemporer tentang manusia dalam disiplin psikologi sering kali terfragmentasi oleh dikotomi-dikotomi yang reduksionis, memisahkan aspek fisik dari mental, rasional dari spiritual, serta individu dari kolektivitas. Pendekatan semacam ini gagal menangkap esensi kompleks dan multi-dimensional dari manusia sebagai entitas yang terpadu. Prinsip integrasi ruhani muncul sebagai paradigma yang menawarkan rekonstruksi holistik, yang tidak hanya mengakui namun juga secara aktif mensintesiskan berbagai dimensi keberadaan manusia ini. Prinsip ini berakar pada pandangan dunia teosentris yang memandang manusia (insan) sebagai kesatuan utuh (kaffah) dari jasmani dan ruhani, yang diciptakan dengan tujuan-tujuan transendental[3565]. Tulisan ini bermaksud untuk mengelaborasi tiga pilar utama dari prinsip integrasi ruhani: integrasi jasmani dan ruhani, integrasi rasio dan spiritualitas, serta integrasi individu dan masyarakat.

Prinsip pertama dan paling fundamental dalam kerangka integrasi ruhani adalah kesatuan ontologis antara jasmani (al-jism) dan ruhani (ar-ruh atau an-nafs). Manusia bukan sekadar mesin biologis yang dapat direduksi menjadi sekumpulan proses neurokimia semata, melainkan juga merupakan wadah bagi unsur ilahiah yang ditiupkan langsung oleh Sang Pencipta[3566]. Dalam perspektif Islam, Al-Qur'an secara gamblang mengisyaratkan dualitas sekaligus kesatuan ini, seperti dalam firman-Nya yang menyatakan bahwa Dia menciptakan manusia dari tanah, lalu

menyempurnakan kejadiannya dan meniupkan ruh-(Nya) ke dalamnya[3567]. Integrasi ini mengimplikasikan bahwa tubuh dan jiwa berada dalam hubungan resiprokal dan simbiotik yang dinamis; gangguan pada satu bidang akan berimbas pada bidang lainnya. Kesehatan fisik yang dijaga melalui gizi seimbang, aktivitas fisik (riyadhah), dan manajemen istirahat bukanlah tujuan duniawi belaka, melainkan bentuk pengabdian (ibadah) yang memungkinkan tubuh menjadi instrumentum yang efektif untuk aktualisasi spiritual[3568]. Sebaliknya, kesehatan jiwa yang dipupuk melalui ibadah (shalat, puasa), doa (du'a), dzikir, dan penyucian batin (tazkiyatun nafs) memberikan ketenangan (sakinah) yang secara fisiologis menurunkan kadar stres, meningkatkan imunitas, dan mengoptimalkan fungsi tubuh[3569]. Pemeliharaan tubuh adalah kewajiban agama, dan pemurnian jiwa adalah prasyarat untuk mencapai kesejahteraan yang paripurna (hayatan tayyibah).

Pilar kedua dari integrasi ruhani adalah sintesis dialektis antara kapasitas rasional ('aql) dan pengalaman spiritual (ruh). Dikotomi Barat pasca-Pencerahan yang sering memposisikan akal dan iman secara diametral berlawanan ditolak oleh paradigma ini. Rasio, dengan kemampuannya untuk berfikir kritis, analitis, dan empiris, merupakan anugerah ilahi untuk mengeksplorasi, memahami, dan memanfaatkan hukum-hukum alam (sunnatullah) yang terhampar di jagad raya[3570]. Rasio memiliki batas-batas inherent; ia terbatas pada domain fenomena yang dapat diobservasi dan diukur. Spiritualitas, sebaliknya, membuka pintu kepada realm metafisik (al-ghayb), memberikan makna, tujuan, dan hubungan dengan Yang

Mutlak. Dalam Psikologi Ruh Interpersonal, kedua domain ini bukanlah musuh, melainkan dua sayap yang membawa manusia terbang mendekati kebenaran[3571]. Akal yang tidak diterangi oleh spiritualitas dapat terjatuh pada materialisme dan nihilisme, sementara spiritualitas yang tidak disaring oleh akal sehat dapat tergelincir ke dalam takhayul dan fanatisme. Integrasi yang harmonis terwujud ketika rasio digunakan untuk merenungkan tanda-tanda kekuasaan Tuhan (tafakkur) baik dalam ayat-ayat kauniyah (alam semesta) maupun qur'aniyah (Al-Qur'an), sementara spiritualitas memberikan kompas moral dan makna eksistensial bagi penemuan-penemuan rasional tersebut[3572]. Ini adalah esensi dari 'aql as-salid (akal yang sehat) yang selalu selaras dengan fitrah ketuhanan.

Prinsip ketiga menegaskan bahwa realisasi diri secara spiritual tidak dapat terjadi dalam isolasi sosial. Manusia, oleh kodratnya, adalah makhluk sosial (al-insanu madaniyyun bi al-thab'), dan kesejahteraan ruhaninya (tahdhib an-nafs) terpaut secara intrinsik dengan kualitas hubungannya dalam jaringan komunitas (jama'ah)[3573]. Prinsip ini menolak individualisme radikal yang memuja otonomi absolut, sekaligus menolak kolektivisme yang menenggelamkan identitas individual. Integrasi yang sehat mensyaratkan bahwa perkembangan pribadi harus berkontribusi pada kemaslahatan sosial (al-maslahah al-ammah), dan sebaliknya, lingkungan sosial yang adil dan beradab diperlukan untuk menyuburkan perkembangan individu[3574]. Dalam konteks ini, konsep-konsep seperti empati (ta'athuf), kerjasama (ta'awun),

menebarkan salam dan santun (rifq), serta komitmen moral untuk menegakkan amar ma'ruf nahi munkar, bukanlah sekadar etika sosial, melainkan manifestasi spiritual dan praktik psikologis yang penting[3575]. Harmoni sosial yang lahir dari integrasi ini bukanlah keseragaman paksa, melainkan kesatuan dalam keragaman (unity in diversity) yang saling menguatkan, merefleksikan keesaan Tuhan (at-tawhid`) dalam relasi antarsesama ciptaan-Nya[3576]. Perjuangan untuk kesehatan mental dan spiritual adalah perjuangan yang juga bersifat sosial, yang bertujuan menciptakan ekosistem yang memungkinkan setiap individu untuk mencapai potensi tertingginya.

Prinsip Kesadaran Transenden

Dalam ranah psikologi manusia kontemporer, konstruksi kesadaran tidak lagi terbatas pada aspek kognitif, afektif, atau behavioristik semata, melainkan meluas hingga menyentuh dimensi transenden yang menghubungkan individu dengan Tuhan, diri sendiri, dan sesamanya. Hal ini menjadi inti dari Psikologi Ruh Interpersonal, sebuah paradigma yang menempatkan roh (ruhani) sebagai pusat dinamika psikis, moral, dan sosial manusia. Dalam kerangka ini, kesadaran transenden bukan hanya fenomena mistis, tetapi struktur psikologis yang sistematis, terukur, dan berperan sentral dalam pembentukan identitas, pengambilan keputusan moral, serta realisasi potensi spiritual manusia. Secara teoretis, kesadaran transenden terorganisir dalam tiga prinsip utama: kesadaran akan Tuhan, kesadaran akan diri, dan kesadaran akan

sesama sebuah triad yang membentuk arsitektur holistik kepribadian ruhani yang seimbang dan matang.

Prinsip pertama, kesadaran akan Tuhan, merupakan fondasi ontologis dari keseluruhan struktur kesadaran transenden. Dalam tradisi Islam, kesadaran ini disebut ma'rifatullah pemahaman yang mendalam tentang keberadaan, sifat, dan kehendak Ilahi. Kesadaran ini tidak bersifat pasif atau sekadar ritual, melainkan aktif terus-menerus melalui muraqabah (pengawasan diri atas kehadiran Tuhan) dan tadabbur (renungan terhadap alam dan ayat-ayat qur'ani). Dalam perspektif psikologis, Martin Buber menyatakan bahwa relasi antara manusia dan Tuhan bukan relasi objek-subjek, melainkan "Aku–Engkau" (I-Thou), yang menekankan kehadiran personal, keintiman, dan komunikasi yang hidup antara individu dan Sang Absolut[3577]. Ketika kesadaran akan Tuhan mengakar dalam kesadaran manusia, maka muncul tatanan nilai intrinsik yang menuntun perilaku, memberi makna pada penderitaan, dan menciptakan keseimbangan psiko-emosional. Neurobiologi spiritual bahkan menunjukkan bahwa praktik dzikir dan salat dapat memodulasi aktivitas di default mode network (DMN) otak, mengurangi kecemasan dan memperkuat kestabilan identitas diri[3578].

Kesadaran akan Tuhan ini kemudian melahirkan prinsip kedua: kesadaran akan diri. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman, "Dan pada dirimu sendiri, apakah kamu tidak memperhatikan?" (QS. Adz-Dzariyat: 21). Ayat ini menunjukkan bahwa memahami diri sendiri bukan hanya kebutuhan psikologis, tetapi kewajiban spiritual[3579].

Dalam Psikologi Ruh Interpersonal, kesadaran diri bukan sekadar refleksi kognitif, melainkan pelaksanaan muhasabah, yaitu evaluasi moral-holistik atas niat, tindakan, dan orientasi hidup. Carl Jung menyebut proses ini sebagai individuasi (individuation), yaitu integrasi diri yang menyatukan aspek sadar dan tidak sadar, terang dan bayangan, guna mencapai keutuhan psikologis[3580]. Dalam kerangka Islam, individuasi tidak berhenti pada kematangan psikologis, tetapi bertransformasi menjadi tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), sebuah proses yang membutuhkan pertobatan (taubat), kesabaran, dan kerinduan akan ridha Ilahi[3581]. Kesadaran diri yang tinggi memungkinkan manusia menyadari potensi kreatif, moral, dan spiritualnya, sekaligus mengakui keterbatasan dan ego yang rentan terhadap kesesatan, sehingga mendorong pertumbuhan berkelanjutan menuju insan kamil (manusia utuh)[3582].

Prinsip ketiga, kesadaran akan sesama, melengkapi dua prinsip sebelumnya dengan menekankan dimensi sosial dari spiritualitas. Dalam Al-Qur'an, manusia diciptakan sebagai ummatan wasathan (umat yang adil dan berimbang), yang menyiratkan tanggung jawab kolektif dalam menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran (QS. Al-Baqarah: 143)[3583]. Dalam konteks ini, kesadaran akan sesama bukan hanya bentuk empati atau solidaritas sosial, tetapi bentuk aktualisasi iman sebab, menurut hadis Nabi Muhammad SAW: "Tidak beriman salah seorang di antara kalian hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri" (HR. Bukhari)[3584]. Hal ini selaras dengan teori ethics of care oleh Carol Gilligan, yang menekankan hubungan interpersonal dan tanggung

jawab moral dalam pembentukan integritas[3585]. Psikologi Ruh Interpersonal melampaui pendekatan Barat dengan menekankan bahwa kepedulian terhadap sesama adalah bagian dari ibadah, dan setiap interaksi manusia adalah muamalah ruhani transaksi ruh yang memiliki dimensi akhirat. Kesadaran ini membangun komunitas yang berlandaskan keadilan, kasih sayang, dan pengakuan terhadap kemanusiaan universal, sehingga melahirkan masyarakat madani yang transformatif.

Ketiga prinsip kesadaran transenden ini Tuhan, diri, dan sesama tidak bersifat linear, melainkan dialektis dan spiral. Kesadaran akan Tuhan memperdalam pemahaman diri, yang kemudian memperkaya relasi dengan sesama. Sebaliknya, pengalaman sosial yang penuh empati dapat memperkuat keintiman dengan Tuhan. Struktur ini memperlihatkan bahwa spiritualitas bukanlah pelarian dari dunia, melainkan penjelajahan eksistensial yang mendalam terhadap realitas dalam tiga dimensi: vertikal (Tuhan), horizontal (sesama), dan radial (diri). Dalam konteks klinis, model ini telah diaplikasikan dalam terapi berbasis spiritual (spiritually-integrated psychotherapy), yang menunjukkan peningkatan signifikan dalam kesejahteraan psikologis, pengurangan depresi, dan peningkatan meaning in life pada pasien[3586]. Psikologi Ruh Interpersonal tidak hanya menawarkan kerangka teoretis, tetapi juga solusi praktis terhadap krisis makna yang melanda masyarakat modern.

Dalam sintesis akademiknya, kesadaran transenden menggambarkan upaya ilmiah untuk merekonsiliasi sains, spiritualitas, dan moralitas. Ia mengingatkan kita bahwa manusia

bukan mesin, melainkan makhluk yang memiliki ruh yang rindu akan Tuhan, butuh makna, dan dipanggil untuk berbagi cahaya itu dengan dunia. Dalam kata-kata Ibn 'Arabi, "Jasmani adalah tempat kediaman roh, dan dunia adalah tempat ujian roh"[3587]. Maka, menjaga kesadaran transenden bukan hanya tugas spiritual, tetapi imperatif psikologis bagi manusia modern yang ingin hidup utuh, bermakna, dan berdampak.

Prinsip Relasional Interpersonal dalam Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, relasi bukan sekadar proses pertukaran sosial yang bersifat instrumental atau transaksional, melainkan merupakan medan eksistensial tempat terjadinya perjumpaan mendalam antara manusia, sesamanya, dan Yang Mutlak Tuhan. Teori ini, yang menemukan fondasinya dalam sintesis antara pemikiran fenomenologis Barat dan kosmologi spiritual Islam, menawarkan paradigma alternatif atas psikologi modern yang cenderung atomistik dan individualistik. Prinsip relasional interpersonal, sebagai poros utama dalam Psikologi Ruh Interpersonal, mengusulkan bahwa kesadaran diri, kesehatan psikologis, dan pertumbuhan spiritual tidak terjadi dalam ruang hampa psikis, melainkan secara inheren diwujudkan melalui dinamika relasional yang kompleks dan multidimensi melibatkan dimensi horizontal (antar manusia) dan vertikal (manusia–Tuhan)[3588]. Dalam perspektif ini, "diri" tidak dipahami sebagai entitas yang statis dan terkotak-kotak, tetapi sebagai kesatuan yang

terus-menerus dibentuk, direstrukturisasi, dan ditransformasikan melalui relasi yang hidup.

Kajian Martin Buber, seorang filsuf Yahudi yang melahirkan konsep I-Thou (Aku–Engkau), memberikan dasar fenomenologis yang kuat bagi prinsip ini. Buber menyatakan bahwa relasi autentik terjadi ketika individu hadir secara utuh dalam perjumpaan dengan lainnya, bukan sebagai objek (I-It), melainkan sebagai subjek yang penuh martabat dan kehadiran[3589]. Dalam kerangka Buber, relasi I-Thou tidak terbatas pada interaksi antarmanusia, tetapi juga mencakup hubungan dengan Tuhan, yang merupakan bentuk relasi paling murni dan transenden. Psikologi Ruh Interpersonal mengembangkan paham ini dengan menambahkan dimensi kesadaran ruhani yang dipengaruhi oleh konsepsi tasawuf Islam tentang ma'rifah (pengenalan spiritual) dan muhabbah (cinta ilahi). Relasi dengan Tuhan, bagi para sufi seperti Al-Ghazali, bukan hanya persoalan teologis, tetapi pengalaman vokatif yang mengubah struktur psikis manusia secara radikal[3590]. Melalui dzikir, kontemplasi, dan pengabdian, manusia membangun dialog transendental yang secara perlahan mendekonstruksi ego dan membuka ruang bagi penampakan Tuhan dalam batin proses yang disebut tajalli (penampakan ilahi)[3591].

Transformasi psikospiritual dalam Psikologi Ruh Interpersonal terjadi ketika dua arah relasi horizontal dan vertikal dihidupkan secara simultan dan saling memperkaya. Hubungan dengan sesama menjadi sarana ujian dan aktualisasi nilai-nilai universal seperti keadilan, belas kasih, dan pengampunan. Al-Qur'an menegaskan

bahwa manusia diciptakan “untuk saling mengenal” (QS. Al-Hujurat: 13), yang menunjukkan bahwa relasi antarumat manusia adalah bagian dari sunnatullah, suatu mekanisme ilahi dalam pembinaan kesadaran kemanusiaan dan ketuhanan[3592]. Dalam konteks ini, konflik interpersonal, misalnya, bukanlah gangguan yang perlu dihindari, tetapi peristiwa transformatif yang membuka celah bagi pertumbuhan moral dan spiritual. Dari perspektif Ibn ‘Arabi, bahkan musuh sekalipun dapat menjadi cermin mir’at al-khalq yang membantu manusia mengenali kelemahan diri dan memperdalam kerendahan hati di hadapan Yang Maha Tunggal[3593].

Di sisi lain, relasi dengan Tuhan, dalam bentuk ibadah, doa, dan refleksi, berfungsi sebagai fondasi ontologis dari kesehatan psikis. Studi neuroteologis kontemporer menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti salat, puasa, dan wirid menimbulkan perubahan neurobiologis yang berkorelasi dengan penurunan stres, peningkatan empati, dan penguatan regulasi emosi[3594]. Psikologi Ruh Interpersonal melampaui pendekatan reduksionis ini dengan menekankan bahwa efek-efek psikofisiologis tersebut bukan tujuan utama, melainkan konsekuensi dari relasi yang hidup dengan Tuhan. Sebagaimana ditegaskan oleh Hadis Nabi Muhammad SAW: “Allah berfirman: ‘Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku terhadap-Ku, dan Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku’” (HR. Al-Bukhari dan Muslim)[3595]. Hadis ini mengisyaratkan prinsip ko-kreativitas dalam relasi ilahi, di mana kesadaran manusia dan tindakan ilahi saling memengaruhi secara dinamis.

Dengan mengintegrasikan dimensi spiritual ke dalam kerangka psikologi interpersonal, teori ini menantang dualisme kartesian yang memisahkan pikiran, tubuh, dan jiwa. Sebaliknya, Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan epistemologi holistik yang melihat manusia sebagai nafs (jiwa), qalb (hati), dan ruh (roh) tiga dimensi yang saling berinteraksi dan sama-sama terlibat dalam relasi dengan Tuhan dan sesama. Konsep qalb sebagai pusat intuisi dan spiritualitas dalam tradisi Islam menemukan resonansinya dalam teori "embodied cognition" dalam psikologi kognitif, yang menyatakan bahwa kesadaran tidak hanya berakar di otak, tetapi tersebar melalui tubuh dan lingkungan relasional[3596]. Dalam konteks ini, relasi interpersonal menjadi medium inkarnasi dari kehadiran ruh tempat di mana jiwa berbicara, hati mendengar, dan ruh menyatu.

Akhirnya, prinsip relasional interpersonal dalam Psikologi Ruh Interpersonal bukan hanya relevan bagi kesehatan mental individu, tetapi juga menawarkan kerangka etis bagi pembentukan komunitas yang berkeadilan dan penuh kasih. Sebuah masyarakat yang dibangun di atas relasi autentik antara manusia dengan Tuhan, dan manusia dengan sesamanya akan memunculkan budaya solidaritas, pengampunan, dan pertanggungjawaban kolektif. Seperti yang dikatakan oleh Rumi, "Kau adalah rembulan bagi orang lain; jangan sembunyikan cahayamu"[3597]. Dalam cahaya relasi yang tulus, manusia tidak hanya menemukan dirinya sendiri, tetapi juga menyentuh kehadiran Tuhan yang terselubung di balik wajah sesama.

Dimensi Ruh dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Psikologi kontemporer, dalam upayanya memetakan topografi jiwa manusia, seringkali terbatas pada paradigma materialis-empiris yang mengabaikan dimensi esensial dari keberadaan yaitu ruh. Psikologi Ruh Interpersonal muncul sebagai kerangka teoretis integratif yang bersifat transdisipliner, berupaya menjembatani celah antara pemahaman ilmiah modern tentang psyche dan kebijaksanaan perenial tradisi spiritual, khususnya Islam, mengenai al-rūḥ. Paradigma ini tidak sekadar menambahkan variabel "spiritual" ke dalam model yang ada, melainkan melakukan rekonstruksi fundamental dengan menempatkan ruh sebagai prinsip ontologis sentral yang menggerakkan, mengarahkan, dan memaknai seluruh spektrum kesadaran dan relasi interpersonal manusia[3598]. Esainya ini akan menguraikan konstruk ruh dalam kerangka ini, mengeksplorasi fungsi spiritual, moral, dan eksistensialnya sebagai landasan bagi sebuah psikologi yang utuh dan holistik.

Secara ontologis, ruh dalam Psikologi Ruh Interpersonal dipahami sebagai esensi immaterial yang dihembuskan (nafakha) secara langsung oleh Yang Ilahi ke dalam bentuk jasmani manusia, yang kemudian menjadi sumber kehidupan, kesadaran diri (self-awareness), dan agensi moral[3599]. Ia bukanlah epifenomena dari proses neurokimiawi otak, melainkan entitas primer yang memanifestasikan diri melalui medium fisik tersebut. Sebagaimana dinyatakan dalam kitab suci, "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan Aku telah meniupkan ruh

(ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud" (Q.S. Al-Ḥijr: 29)[3600]. Ayat ini mengindikasikan suatu peristiwa transenden yang melampaui proses biologis belaka, memberikan status khusus pada manusia. Ruh inilah yang mentransformasi materi organik menjadi sebuah being yang memiliki kapasitas untuk merenung, mencinta, berkehendak bebas, dan mencari Yang Mutlak. Interaksi interpersonal tidak lagi dilihat semata sebagai pertukaran psikologis antara dua ego (nafs), tetapi lebih sebagai pertemuan antara dua entitas yang memiliki dimensi ruhaniyah yang dalam.

Fungsi primer dari ruh adalah sebagai organ kesadaran transenden (transcendent consciousness). Ia berperan sebagai antena metafisis yang menghubungkan individu dengan realitas Ilahi (al-Ḥaqq), memungkinkannya untuk mengalami dan merespons yang sakral[3601]. Kesadaran ini melampaui kesadaran kognitif biasa; ia adalah suatu modo existentiae, suatu cara berada di dunia yang diresapi oleh makna dan tujuan ilahiah. Dalam konteks interpersonal, kesadaran yang dihasilkan oleh ruh ini memfasilitasi pengenalan (maʿrifah) terhadap yang Lain bukan hanya sebagai objek sosial, tetapi sebagai manifestasi dari ciptaan Tuhan yang juga memiliki percikan ruh Ilahi yang sama. Hal ini membentuk dasar untuk empati yang mendalam, rasa hormat yang intrinsik, dan kasih sayang yang tulus, karena yang dilihat adalah esensi ilahiah dalam diri sesama[3602]. Relasi demikian melampaui transaksi egois dan membuka kemungkinan bagi terjalinnya ikatan komunitas spiritual (ummah) yang didasarkan pada pengakuan bersama akan origin dan

tujuan transenden. Pada tataran moral, ruh berfungsi sebagai penuntun batiniah (fitrah) yang mengarahkan individu menuju kebaikan (maʿrūf) dan menjauhkannya dari keburukan (munkar). Konsep fitrah ini erat kaitannya dengan keadaan primordial manusia yang telah mengakui keesaan Tuhan[3603]. Psikologi Ruh Interpersonal berargumen bahwa suara hati nurani (conscience) yang paling dalam bukanlah hasil kondisioning sosial semata, tetapi merupakan gema atau resonansi dari ruh yang mengingatkan individu pada janji primordialnya tersebut. Dalam dinamika sosial, fungsi moral ruh ini mewujud sebagai kekuatan yang mendorong keadilan, kejujuran, amanah, dan pengorbanan diri untuk kebaikan kolektif. Ia menjadi regulator internal yang menjaga keseimbangan (miẓān) dalam hubungan, mencegah eksploitasi, dan mempromosikan hubungan timbal balik yang saling mengangkat (taʿāwun ʿalā al-birr wa al-taqwā)[3604]. Etika dalam relasi interpersonal bersumber dari dalam, dari keselarasan dengan fitrah, dan bukan hanya dari kepatuhan terhadap norma eksternal.

Akhirnya, ruh memainkan fungsi eksistensial yang penting dengan menjadi sumber makna (meaning-making) dan ketahanan dalam menghadapi penderitaan dan absurditas kehidupan duniawi (dunyā). Viktor Frankl, melalui logoterapinya, berargumen bahwa kehendak akan makna adalah motivasi utama manusia[3605]. Psikologi Ruh Interpersonal memperdalam ini dengan menyatakan bahwa sumber makna tersebut adalah ruh yang selalu merindukan untuk kembali kepada sumbernya[3606]. Pencarian makna eksistensial mengapa saya ada, apa tujuan hidup saya pada dasarnya adalah

pencarian spiritual yang diilhami oleh ruh. Dalam interaksi dengan orang lain, khususnya dalam hubungan terapeutik atau pendampingan, pengakuan terhadap dimensi ruhani ini memungkinkan pendekatan yang membantu individu menemukan makna bukan hanya dalam kesenangan atau pencapaian duniawi, tetapi dalam pelayanan, cinta, dan kontribusi kepada sesama sebagai bagian dari ibadah yang lebih besar. Ketahanan (resilience) dibangun bukan hanya dari kekuatan ego, tetapi dari keyakinan dan penyandaran (tawakkul) yang dalam pada realitas transenden yang diakses melalui ruh.

Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan sebuah paradigma yang dalam dan komprehensif untuk memahami manusia dan relasinya. Dengan menempatkan ruh sebagai poros sentral, paradigma ini menyediakan kerangka yang mampu mengintegrasikan domain spiritual, moral, dan eksistensial ke dalam diskursus psikologis. Ia mengajak kita untuk memandang setiap interaksi manusia tidak hanya sebagai pertemuan dua nafs dengan kepentingannya masing-masing, tetapi yang lebih penting, sebagai pertemuan dua ruh yang memiliki potensi untuk saling mengenali, mengingatkan, dan mengangkat menuju realitas yang lebih tinggi. Penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengoperasionalisasi konstruk-konstruk ini secara empiris tanpa mereduksinya, sehingga kontribusi profound dari konsep ruh dapat memperkaya baik teori maupun praktik psikologi di masa depan.

Dimensi Qalb dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam diskursus keilmuan kontemporer, utamanya di ranah Psikologi Ruh Interpersonal, konsep qalb (hati) muncul sebagai entitas multidimensional yang melampaui analogi kardiologis semata, memposisikannya sebagai locus fundamental bagi kesadaran moral, etika, dan spiritualitas manusia. Perspektif keislaman, yang menjadi landasan teoritik utama, secara konsisten menempatkan qalb sebagai organ batin yang vital, berfungsi sebagai pusat resepsi dan transmisi ilham ilahi, serta penentu kualitas interaksi individu dengan Realitas Transenden, diri sendiri, dan sesama[3607]. Pemahaman mendalam tentang struktur, dinamika, dan perannya dalam pembentukan karakter serta sistem nilai, menjadi krusial untuk mengkonstruksi model psikologi yang holistik dan komprehensif, terutama pada level doktoral yang menuntut elaborasi ontologis dan epistemologis yang kukuh[3608].

Secara ontologis, qalb dalam Psikologi Ruh Interpersonal dipandang bukan sekadar metafora, melainkan suatu substansi spiritual yang memiliki realitas eksistensialnya sendiri, berbeda namun berinteraksi dengan entitas psikologis lainnya seperti nafs (jiwa) dan 'aql (intelek). Ibn 'Arabi, seorang sufi dan filosof terkemuka, menggarisbawahi qalb sebagai cerminan Arsy (Singgasana Ilahi), sebuah wadah yang mampu menampung manifestasi ilahi dan pengetahuan esoterik yang tidak dapat dijangkau oleh akal rasional semata[3609]. Epistemologi qalb oleh karenanya bersifat intuitif dan kasysyafī, sebuah modus pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman batiniah dan

penyucian diri, bukan semata melalui observasi empiris atau deduksi logis[3610]. Ini menegaskan bahwa pemahaman tentang qalb memerlukan pendekatan fenomenologis-spiritual yang memungkinkan eksplorasi terhadap pengalaman subjektif individu terkait dimensi batiniah ini.

Struktur qalb, sebagaimana diuraikan dalam tradisi tasawuf dan psikologi Islam, bukanlah monolitik melainkan berlapis-lapis, mencerminkan gradasi kesadaran dan kualitas spiritual. Elaborasi lebih lanjut dari narasi awal memberikan pemahaman yang lebih rinci tentang interaksi antar lapisan ini:

Lapisan Pertama: Kesadaran Emosional Profan dan Transenden. Lapisan ini mencakup spektrum emosi dasar seperti cinta (mahabbah), benci (karahiyyah), takut (khawf), dan harapan (raja'), namun dengan nuansa yang lebih dalam. Berbeda dengan pandangan psikologi Barat yang cenderung mengkategorikan emosi sebagai respons biologis atau kognitif, dalam perspektif qalb, emosi juga dipandang sebagai vibrasi spiritual yang dapat mengarahkan individu pada dimensi ilahi (misalnya, mahabbah kepada Tuhan) atau menjauhkannya (misalnya, hasad yang melingkupi keserakahan duniawi)[3611]. Interaksi dan polaritas emosi di lapisan ini membentuk pondasi bagi motivasi dan perilaku awal.

Lapisan Kedua: Kesadaran Moral dan Aksiologis Normatif. Lapisan ini berfungsi sebagai filter etis, tempat nilai-nilai kebaikan, keadilan ('adl), dan kebenaran (haqq) diinternalisasi dan dioperasionalisasikan. Qalb sehat pada lapisan ini memancarkan fitra (disposisi primordial pada kebaikan) dan menjadi panduan bagi

tindakan etis yang selaras dengan prinsip-prinsip universal dan syariat. Ini adalah locus di mana individu membuat keputusan moral yang kompleks, mempertimbangkan implikasi transenden dari setiap pilihannya, dan mengembangkan kapasitas untuk empati dan altruisme[3612].

Lapisan Ketiga: Kesadaran Spiritual Transenden. Ini adalah inti terdalam dari qalb, ranah di mana pengalaman transenden dan kedekatan dengan Tuhan terwujud. Lapisan ini menjadi jembatan langsung menuju ruh, memungkinkan individu untuk mengalami intuisi ilahiah (ilham) dan persepsi langsung terhadap Realitas Mutlak[3613]. Pada lapisan inilah qalb dapat mencapai kemurnian tertinggi, mencerminkan sifat-sifat Tuhan (tajalli), dan menjadi pusat kedamaian (sakinah) serta kesadaran akan makna eksistensial.

Dinamika qalb adalah sebuah proses kontinu antara pertumbuhan dan kemerosotan, antara kemurnian dan kekotoran. Qalb senantiasa berada dalam dialektika internal dengan nafs (ego) dan eksternal dengan lingkungan sosial-spiritual[3614]. Kondisi qalb yang sehat dicirikan oleh pancaran nur (cahaya ilahi), yang memotivasi tindakan kebajikan, kasih sayang, dan keadilan. Sebaliknya, qalb yang terkontaminasi oleh sifat-sifat tercela seperti hasad (dengki), riya' (pamer), kibr (kesombongan), atau ghadhab (kemarahan yang destruktif) akan menghasilkan hijab al-qalb (penutup hati), yang menghalangi koneksi dengan Tuhan dan mengganggu interaksi interpersonal[3615].

Penyucian qalb (tazkiyat al-nafs) oleh karena itu bukan sekadar rangkaian ritual, melainkan sebuah praxis transformasi yang

melibatkan disiplin diri, refleksi introspektif, dan komitmen spiritual. Malik Badri, salah satu pionir psikologi Islam kontemporer, menekankan bahwa tazkiyat al-nafs adalah terapi psikospiritual yang bertujuan mengembalikan qalb kepada fitrah-nya, membebaskannya dari belenggu ego dan nafsu transgresif[3616]. Praktik-praktik seperti dzikr (mengingat Tuhan) secara metodis membersihkan qalb dari kekotoran mental dan emosional, sedangkan shalat (sembahyang) berfungsi sebagai meditasi aktif yang memperkuat hubungan vertikal dan menstabilkan kondisi batin. Zakat dan sedekah mengatasi sifat kikir dan memupuk altruisme, sementara tafakur (kontemplasi) dan muhasabah (introspeksi) memungkinkan individu untuk secara sadar memetakan kondisi qalb dan merencanakan perbaikan diri secara berkelanjutan[3617].

Sebagai aksiosentris utama sistem nilai moral, qalb adalah sumber primordial bagi kebajikan (fadhilah) seperti kejujuran (sidq), kesabaran (sabr), keikhlasan (ikhlas), pengampunan ('afw), dan empati ('athf). Qalb yang bersih dan berfungsi optimal memandu individu untuk membuat pilihan-pilihan etis dalam menghadapi dilema kehidupan yang kompleks[3618]. Tanpa qalb yang sehat, individu mudah terjerumus ke dalam perilaku maladaptif yang tidak hanya merugikan diri sendiri tetapi juga mengganggu harmoni sosial.

Dalam konteks Psikologi Ruh Interpersonal, peran qalb dalam mengendalikan emosi destruktif sangat signifikan. Qalb yang termurnikan tidak menekan emosi, melainkan menyaring dan

menuntunnya agar beroperasi dalam koridor moral dan spiritual yang benar. Emosi seperti marah atau takut, misalnya, dapat dimanifestasikan secara konstruktif (misalnya, kemarahan karena ketidakadilan yang memicu perjuangan untuk kebenaran, atau rasa takut akan Tuhan yang mendorong kehati-hatian) daripada secara destruktif[3619].

Karakter (akhlāq) manusia, dalam paradigma ini, secara fundamental dibentuk oleh kondisi qalb. Karakteristik positif seperti kerendahan hati (tawadhu'), kasih sayang (rahmah), keadilan ('adl), dan keberanian moral (syaja'ah) berakar pada qalb yang bersih dan terbebas dari dominasi nafsu. Qalb yang sehat memberdayakan individu untuk tidak hanya resilient dalam menghadapi cobaan, tetapi juga untuk secara konsisten mewujudkan prinsip-prinsip moral luhur dalam interaksi dengan Tuhan dan sesama[3620]. Inilah inti dari Psikologi Ruh Interpersonal: bagaimana kualitas qalb individu secara langsung memediasi dan membentuk kualitas hubungan intersubjektif, menciptakan komunitas yang didasari oleh kasih sayang, keadilan, dan makna spiritual yang mendalam[3621].

Dimensi Akal dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam wacana Psikologi Ruh Interpersonal, akal (al-‘aql) tidak dapat direduksi menjadi sekadar instrumen kognitif neurobiologis atau mekanisme pemrosesan informasi yang dingin. Ia muncul sebagai organon metafisis yang menghubungkan alam materi (al-mulk) dengan alam spiritual (al-malakut), berfungsi sebagai portal kesadaran manusia untuk mengakses, menafsirkan, dan

mengaktualisasikan makna transenden dalam ruang lingkup interpersonal dan intrapersonal yang imanen. Teori ini, yang berakar pada epistemologi Islam, menempatkan akal pada posisi sentral bukan semata-mata sebagai generator logika, tetapi sebagai fasilitator utama dalam proyek integrasi diri sebuah sintesis dialektis antara wahyu Ilahi, rasio kritis, dan pengalaman empiris yang membentuk keutuhan (tawhid) psike manusia[3622].

Secara ontologis, fungsi rasional akal dalam kerangka ini merupakan anugerah fundamental (ni'mah) yang memampukan manusia untuk menata chaos fenomena duniawi menjadi kosmos yang teratur dan dapat dipahami. Kemampuan ini, yang meliputi deduksi, induksi, dan abduksi, memungkinkan distingsi antara yang hak (al-haqq) dan batil (al-batil), serta konstruksi sistem pengetahuan yang koheren[3623]. Berbeda dengan paradigma Cartesian yang memisahkan res cogitans (yang berpikir) dari res extensa (yang diperluas) secara radikal, fungsi rasional dalam Psikologi Ruh Interpersonal bersifat teleologis; ia diarahkan untuk melayani tujuan yang lebih tinggi daripada diri rasio itu sendiri. Ia adalah alat untuk menyaring, mengonfirmasi, dan membangun sistem makna dari wahyu, sehingga pemahaman terhadap yang spiritual tidak menjadi dogmatis tetapi bersifat reflektif-kritis[3624]. Dengan kata lain, akal beroperasi sebagai mekanisme verifikasi internal yang memastikan bahwa keyakinan spiritual tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip koherensi logis yang juga merupakan ciptaan Tuhan. Melampaui fungsi rasionalnya, akal memiliki kapasitas reflektif yang mendalam, suatu proses

kontemplatif (tafakkur, tadabbur) yang menjadi instrumen sentral dalam tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa). Fungsi ini bukanlah aktivitas introspepsi psikoanalitik semata, melainkan sebuah examen of consciousness yang mengukur jarak antara tindakan manusia dengan parameter Ilahiah. Melalui refleksi, individu mengevaluasi niat (niyyah), mengaudit amal perbuatan, dan merenungkan signifikansi metafisis dari setiap interaksi dan peristiwa hidup[3625]. Proses ini, sebagaimana diisyaratkan dalam firman, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal" (QS. Ali 'Imran: 190), mengubah pengalaman sehari-hari dari sekadar kejadian netral menjadi teks suci yang terbuka untuk ditafsirkan, sehingga mendorong pertumbuhan spiritual yang bersifat organik dan kontekstual[3626].

Kapasitas interpretatif akal kemudian menegaskan perannya sebagai hermeneutika hidup. Akal tidak pasif menerima teks (baik teks suci maupun teks kehidupan), tetapi aktif memberinya makna melalui lensa yang dibentuk oleh wahyu, tradisi, budaya, dan pengalaman personal. Fungsi ini sangat krusial dalam menyelaraskan kebenaran universal dan abadi dari wahyu dengan tantangan partikular dan temporal yang dihadapi manusia[3627]. Dalam konteks interpersonal, akal yang interpretatif memampukan individu untuk membaca "yang tersirat" di balik "yang tersurat" dalam dinamika hubungan, memahami motivasi terdalam, dan merespons dengan hikmah, sehingga komunikasi menjadi lebih autentik dan transformatif, bukan sekadar transaksional.

Relasi antara akal dan wahyu dalam teori ini bukanlah relasi oposisi biner, melainkan simbiosis mutualistik. Wahyu memberikan kerangka ontologis dan epistemologis yang benar, sementara akal berfungsi sebagai alat untuk mengeksplorasi, mengelaborasi, dan mengaplikasikan kerangka tersebut dalam realitas yang kompleks[3628]. Akal sehat yang tidak terkontaminasi oleh hawa nafsu adalah prasyarat untuk menerima dan memahami bimbingan Ilahi. Paradigma ini menolak sikap fideisme (yang menolak rasio) dan rasionalisme ekstrem (yang menolak wahyu), dan sebagai gantinya mengusung model "fides quaerens intellectum" (iman yang mencari pemahaman), di mana iman memberikan fondasi dan akal membangun struktur pemahamannya[3629].

Puncak dari operasi akal yang terintegrasi ini adalah lahirnya al-hikmah (kebijaksanaan), yaitu kemampuan untuk menempatkan sesuatu pada tempatnya yang tepat secara ontologis. Hikmah adalah buah dari kolaborasi harmonis antara akal yang jernih dan qalb yang bersih. Di sini, teori Psikologi Ruh Interpersonal melakukan sintesis yang sangat penting: ia menolak dikotomi antara kognisi dan emosi, antara pikiran dan perasaan. Akal ('aql) dan hati spiritual (qalb) bukanlah dua entitas yang terpisah, melainkan dua organ persepsi dan pengetahuan yang saling melengkapi[3630]. Akal tanpa bimbingan qalb bisa menjadi kering, mekanistik, dan terpisah dari empati, sementara qalb tanpa kendali akal bisa menjadi sentimental, impulsif, dan rentan terhadap delusi. Integrasinya menciptakan kesadaran yang utuh (al-wa’y al-kamil), di mana keputusan interpersonal diambil tidak hanya berdasarkan

perhitungan utilitarian atau dorongan afektif semata, tetapi berdasarkan kebijaksanaan yang mempertimbangkan kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, hak individu dan komunitas, serta kehendak Ilahi[3631]. Akal dalam dimensi Psikologi Ruh Interpersonal mencapai puncak fungsinya sebagai cahaya di atas cahaya (nurun 'ala nur), memandu manusia dalam perjalanannya menuju pengenalan diri (ma'rifat al-nafs) dan, pada akhirnya, pengenalan kepada Penciptanya (ma'rifatullah).

Dimensi Perilaku dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam ranah psikologi manusia kontemporer, konstruksi kesadaran tidak lagi terbatas pada aspek kognitif, afektif, atau behavioristik semata, melainkan meluas hingga menyentuh dimensi transenden yang menghubungkan individu dengan Tuhan, diri sendiri, dan sesamanya. Hal ini menjadi inti dari Psikologi Ruh Interpersonal, sebuah paradigma yang menempatkan roh (ruhani) sebagai pusat dinamika psikis, moral, dan sosial manusia[3632]. Dalam kerangka ini, kesadaran transenden bukan hanya fenomena mistis, tetapi struktur psikologis yang sistematis, terukur, dan berperan sentral dalam pembentukan identitas, pengambilan keputusan moral, serta realisasi potensi spiritual manusia. Secara teoretis, kesadaran transenden terorganisir dalam tiga prinsip utama: kesadaran akan Tuhan, kesadaran akan diri, dan kesadaran akan sesama sebuah triad yang membentuk arsitektur holistik kepribadian ruhani yang seimbang dan matang. Prinsip pertama, kesadaran akan Tuhan, merupakan fondasi ontologis dari

keseluruhan struktur kesadaran transenden. Dalam tradisi Islam, kesadaran ini disebut ma'rifatullah pemahaman yang mendalam tentang keberadaan, sifat, dan kehendak Ilahi. Kesadaran ini tidak bersifat pasif atau sekadar ritual, melainkan aktif terus-menerus melalui muraqabah (pengawasan diri atas kehadiran Tuhan) dan tadabbur (renungan terhadap alam dan ayat-ayat qur'ani)[3633]. Dalam perspektif psikologis, Martin Buber menyatakan bahwa relasi antara manusia dan Tuhan bukan relasi objek-subjek, melainkan "Aku–Engkau" (I-Thou), yang menekankan kehadiran personal, keintiman, dan komunikasi yang hidup antara individu dan Sang Absolut[3634]. Ketika kesadaran akan Tuhan mengakar dalam kesadaran manusia, maka muncul tatanan nilai intrinsik yang menuntun perilaku, memberi makna pada penderitaan, dan menciptakan keseimbangan psiko-emosional. Neurobiologi spiritual bahkan menunjukkan bahwa praktik dzikir dan salat dapat memodulasi aktivitas di default mode network (DMN) otak, mengurangi kecemasan dan memperkuat kestabilan identitas diri[3635].

Kesadaran akan Tuhan ini kemudian melahirkan prinsip kedua: kesadaran akan diri. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman, "Dan pada dirimu sendiri, apakah kamu tidak memperhatikan?" (QS. Adz-Dzariyat: 21). Ayat ini menunjukkan bahwa memahami diri sendiri bukan hanya kebutuhan psikologis, tetapi kewajiban spiritual[3636]. Dalam Psikologi Ruh Interpersonal, kesadaran diri bukan sekadar refleksi kognitif, melainkan pelaksanaan muhasabah, yaitu evaluasi moral-holistik atas niat, tindakan, dan orientasi hidup. Carl Jung

menyebut proses ini sebagai individuasi (individuation), yaitu integrasi diri yang menyatukan aspek sadar dan tidak sadar, terang dan bayangan, guna mencapai keutuhan psikologis[3637]. Dalam kerangka Islam, individuasi tidak berhenti pada kematangan psikologis, tetapi bertransformasi menjadi tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), sebuah proses yang membutuhkan pertobatan (taubat), kesabaran, dan kerinduan akan ridha Ilahi[3638]. Kesadaran diri yang tinggi memungkinkan manusia menyadari potensi kreatif, moral, dan spiritualnya, sekaligus mengakui keterbatasan dan ego yang rentan terhadap kesesatan, sehingga mendorong pertumbuhan berkelanjutan menuju insan kamil (manusia utuh)[3639].

Prinsip ketiga, kesadaran akan sesama, melengkapi dua prinsip sebelumnya dengan menekankan dimensi sosial dari spiritualitas. Dalam Al-Qur'an, manusia diciptakan sebagai ummatan wasathan (umat yang adil dan berimbang), yang menyiratkan tanggung jawab kolektif dalam menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran (QS. Al-Baqarah: 143)[3640]. Dalam konteks ini, kesadaran akan sesama bukan hanya bentuk empati atau solidaritas sosial, tetapi bentuk aktualisasi iman sebab, menurut hadis Nabi Muhammad SAW: "Tidak beriman salah seorang di antara kalian hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri" (HR. Bukhari)[3641]. Hal ini selaras dengan teori ethics of care oleh Carol Gilligan, yang menekankan hubungan interpersonal dan tanggung jawab moral dalam pembentukan integritas[3642]. Psikologi Ruh Interpersonal melampaui pendekatan Barat dengan menekankan bahwa kepedulian terhadap sesama adalah bagian dari ibadah, dan

setiap interaksi manusia adalah muamalah ruhani transaksi ruh yang memiliki dimensi akhirat[3643]. Kesadaran ini membangun komunitas yang berlandaskan keadilan, kasih sayang, dan pengakuan terhadap kemanusiaan universal, sehingga melahirkan masyarakat madani yang transformatif.

Ketiga prinsip kesadaran transenden ini Tuhan, diri, dan sesama tidak bersifat linear, melainkan dialektis dan spiral. Kesadaran akan Tuhan memperdalam pemahaman diri, yang kemudian memperkaya relasi dengan sesama. Sebaliknya, pengalaman sosial yang penuh empati dapat memperkuat keintiman dengan Tuhan. Struktur ini memperlihatkan bahwa spiritualitas bukanlah pelarian dari dunia, melainkan penjelajahan eksistensial yang mendalam terhadap realitas dalam tiga dimensi: vertikal (Tuhan), horizontal (sesama), dan radial (diri). Dalam konteks klinis, model ini telah diaplikasikan dalam terapi berbasis spiritual (spiritually-integrated psychotherapy), yang menunjukkan peningkatan signifikan dalam kesejahteraan psikologis, pengurangan depresi, dan peningkatan meaning in life pada pasien[3644]. Psikologi Ruh Interpersonal tidak hanya menawarkan kerangka teoretis, tetapi juga solusi praktis terhadap krisis makna yang melanda masyarakat modern.

Dalam sintesis akademiknya, kesadaran transenden menggambarkan upaya ilmiah untuk merekonsiliasi sains, spiritualitas, dan moralitas. Ia mengingatkan kita bahwa manusia bukan mesin, melainkan makhluk yang memiliki ruh yang rindu akan Tuhan, butuh makna, dan dipanggil untuk berbagi cahaya itu dengan dunia. Dalam kata-kata Ibn ‘Arabi, “Jasmani adalah tempat kediaman

roh, dan dunia adalah tempat ujian roh”[3645]. Maka, menjaga kesadaran transenden bukan hanya tugas spiritual, tetapi imperatif psikologis bagi manusia modern yang ingin hidup utuh, bermakna, dan berdampak.

MODEL KONSEPTUAL PSIKOLOGI RUH INTERPERSONAL

Fondasi Konseptual Model Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Model Konseptual Psikologi Ruh Interpersonal (MKPRI) muncul sebagai suatu paradigma integratif yang berusaha menjembatani jurang epistemologis antara ilmu psikologi kontemporer yang sekular dengan khazanah pemikiran spiritual, khususnya yang bersumber dari worldview Islam. Model ini beranjak dari proposisi fundamental bahwa manusia bukan semata-mata entitas bio-psiko-sosial, melainkan sebuah kesatuan holistik yang mencakup dimensi fisik (al-jism), psikis (al-nafs), dan spiritual (al-ruh)[3646]. Interaksi dinamis dan harmonis antara ketiga dimensi inilah yang menentukan kesehatan psikologis dan kualitas interpersonal individu. MKPRI menempatkan al-ruh (spirit) sebagai inti kesadaran dan sumber motivasi tertinggi yang mengarahkan fungsi nafs (jiwa/psike) dan memberdayakan jism (tubuh) dalam relasinya dengan yang Transenden, sesama manusia, dan alam semesta[3647].

Fondasi ontologis model ini bersumber dari konsepsi Al-Qur'an mengenai asal-usul manusia. Ketika Allah SWT berfirman, "Wa idh qāla rabbuka lil-malā`ikati innī khāliqum basyaram min ṭīnin. Fa idhā sawwaituhū wa nafakhtu fīhi min rūḥī faqa'ū lahū sājidīn" ("Dan

(ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menciptakan manusia dari tanah. Maka, apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan roh (ciptaan)-Ku kepadanya; maka tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya'")[3648], terlihat sebuah hierarki penciptaan yang jelas. Proses dimulai dari material tanah (ṭīn), yang kemudian disempurnakan bentuknya (sawwā), dan puncaknya adalah peniupan rūḥ ilahiah. Ruh inilah yang memberikan status khusus dan potensi ketuhanan (fitrah) kepada manusia, membedakannya secara esensial dari makhluk lain[3649]. Dalam kerangka MKPRI, ruh bukanlah konsep yang abstrak dan mistis semata, melainkan sebuah realitas psikospiritual yang aktif dan fungsional, menjadi sumber kesadaran murni, moralitas, dan kerinduan akan kesatuan (tawḥīd)[3650].

Dari perspektif psikologi, nafs sering disepadankan dengan "jiwa" atau "self" beroperasi sebagai medan pertarungan antara impuls-impuls primitif (ammārah bi al-sū), suara hati yang mengevaluasi (lawwāmah), dan potensi untuk mencapai kedamaian (muṭmainnah)[3651]. MKPRI berargumen bahwa perkembangan nafs menuju keadaan muṭmainnah tidak dapat dicapai melalui modifikasi kognitif-perilaku atau eksplorasi psikodinamika semata, tetapi harus melalui penyelarasan dan pengaktualisasian petunjuk yang berasal dari ruh. Dengan kata lain, kesehatan psikis diraih ketika struktur psikologis (nafs) selaras dengan tujuan spiritual (ruh)[3652]. Ketidakselarasan ini, ketika nafs mendikte dan memutus hubungan dengan ruh, merupakan akar dari patologi psikologis modern seperti

kecemasan eksistensial, nihilisme, dan perasaan keterpisahan (alienation)[3653].

"Interpersonal" dalam MKPRI dipahami sebagai manifestasi lahiriah dari kondisi batiniah hubungan antara ruh dan nafs ini. Setiap interaksi manusia dengan sesamanya tidak pernah bersifat netral; ia selalu dibebani oleh dan sekaligus mencerminkan keadaan internal diri tersebut[3654]. Sebuah hubungan yang penuh dengan konflik, eksploitasi, dan ketidakpercayaan seringkali bersumber dari nafs yang tidak terkelola dan terputus dari panduan spiritual ruh. Sebaliknya, hubungan yang ditandai oleh empati, keadilan, kasih sayang, dan saling menghormati (ta`āwun) adalah cerminan dari nafs yang telah mengalami proses penyucian (tazkiyat al-nafs) dan terhubung dengan sifat-sifat Ilahiah (takhalluq bi akhlāq Allāh) yang diakses melalui ruh[3655]. MKPRI menawarkan sebuah lensa teoretik yang komprehensif untuk memahami manusia bukan sebagai mesin yang bereaksi terhadap stimulus, bukan hanya sebagai produk dari dinamika unconscious, melainkan sebagai entitas spiritual yang secara aktif mencari makna dan kesatuan melalui jalinan hubungan yang kompleks, dimulai dari hubungannya dengan Sang Pencipta.

Paradigma Model Konseptual Psikologi Ruh Interpersonal

Konsep Model dalam Pengembangan Teori Ilmiah

Dalam tradisi keilmuan, konstruksi teori ilmiah tidak lahir dari ruang hampa, melainkan dibangun di atas kerangka representasional yang memungkinkan fenomena abstrak dan kompleks dapat dipahami, diuji, dan dikomunikasikan. Kerangka ini

dikenal sebagai model ilmiah. Secara esensial, suatu model berfungsi sebagai tertium comparationis sebuah perantara konseptual yang menjembatani celah antara realitas empiris yang diamati dan sistem teoritik yang hendak dibangun[3656]. Dalam konteks pengembangan Psikologi Ruh Interpersonal, model tidak sekadar menjadi ilustrasi statis, melainkan suatu struktur dinamis yang merepresentasikan sistem konseptual tentang batin manusia. Ia mengorganisir variabel-variabel teoritik yang terpilah (seperti ruh, qalb, nafs, dan 'aql) ke dalam suatu tatanan relasional yang koheren, sehingga menunjukkan bagaimana konsep-konsep metafisis dan psikologis yang tampaknya diskret itu saling berinterpenetrasi dan membentuk kesatuan holistik yang memengaruhi perilaku dan relasi antarpribadi[3657]. Representasi ini bersifat simplifikasi, namun bukan reduksi; ia mempertahankan kompleksitas sistem dengan menonjolkan hubungan-hubungan kausal dan korelasional yang paling signifikan, sehingga memberikan peta kognitif bagi peneliti untuk menavigasi lanskap teori yang sedang dikembangkan.

Fungsi model yang lebih dalam terletak pada perannya sebagai alat konstruksi teori itu sendiri. Sebagaimana diungkapkan oleh Suppes (1960) dalam A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences, model beroperasi sebagai "interpretasi yang memuaskan dari sistem aksiomatik" teori, memberikan makna empiris pada struktur formalnya[3658]. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, model konstruktif ini memungkinkan pendalaman pemahaman tentang fenomena manusia yang multidimensi. Ia tidak hanya memetakan

dynamics internal individu seperti pergumulan antara bisikan nafs al-ammārah (nafsu yang menyuruh pada kejahatan) dengan hidayah ruh yang disinggung dalam Surah Yusuf[3659] tetapi juga merepresentasikan interaksi eksternal individu dengan lingkungan sosialnya. Interaksi ini, menurut teori ini, merupakan medan di mana kesadaran ruhani diuji dan moralitas dikonkretkan. Model mengarahkan kita pada suatu pendekatan holistik yang menolak dikotomi Cartesian antara res cogitans (substansi pemikir) dan res extensa (substansi keluasan); dimensi spiritual dan psikologis dipandang sebagai dua aspek dari satu kesatuan ontologis manusia yang utuh[3660]. Integrasi ini sejalan dengan pandangan dunia Islam yang memandang manusia sebagai entitas yang menyatu (tawḥīdī), di mana tidak ada pemisahan antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, antara psikologi dan spiritualitas.

Model dalam Psikologi Ruh Interpersonal berfungsi sebagai alat integrasi yang memadukan variabel-variabel teoritik dari berbagai domain epistemik. Ia menyatukan wawasan neurosains modern tentang fungsi otak dengan konsep 'aql (intelek) dari warisan filsafat Islam, memahami emosi melalui lensa qalb (hati spiritual) yang tidak hanya sebagai organ biologis melainkan sebagai pusat kognisi dan spiritual, serta memaknai dorongan-dorongan primitif melalui konseptualisasi nafs yang berkembang[3661]. Variabel sosial, seperti tanggung jawab komunitas (ukhuwwah) dan keadilan sosial (‘adl), diintegrasikan ke dalam model bukan sebagai faktor eksternal belaka, melainkan sebagai unsur konstitutif yang membentuk dan dibentuk oleh kondisi ruhani individu. Hal ini membawa pada suatu

proposisi sentral bahwa spiritualitas bukanlah ranah yang terpisah dan privat, melainkan inti dari pengalaman psikologis dan sosial manusia[3662]. Kesadaran akan Yang Mutlak (Al-Haqq) menjadi landasan etika interpersonal, di mana hubungan dengan sesama manusia (ḥabl min al-nās) merupakan cerminan dan konsekuensi langsung dari hubungan dengan Pencipta (ḥabl min Allāh)[3663]. Dengan memodelkan integrasi ini, teori ini menawarkan kerangka yang komprehensif untuk memahami manusia tidak sebagai mesin yang rumit atau jiwa yang terkurung, tetapi sebagai khalīfah fī al-arḍ wakil Tuhan di bumi yang hakikat keberadaannya adalah spiritual, sosial, dan psikologis sekaligus.

Model dalam Tradisi Ilmu Psikologi

Psikologi klasik, dengan keteguhannya pada pendekatan struktural, telah memberikan fondasi yang tak ternilai bagi pemahaman kita tentang arsitektur jiwa manusia. Paradigma ini memandang jiwa sebagai suatu entitas yang tersusun dari komponen-komponen yang dapat diidentifikasi dan dipetakan, dengan interaksi dinamis antar komponen tersebut menentukan fungsi psikis secara keseluruhan. Puncak dari pemikiran ini diwujudkan dalam model tripartit Sigmund Freud, yang memetakan alam psikis ke dalam tiga provinsi yang saling berinteraksi, dan seringkali bersaing: id yang berprinsip pada kesenangan, ego yang berprinsip pada realitas, dan superego yang berprinsip pada moralitas[3664]. Sementara kerangka ini revolusioner dalam menjelaskan konflik neurotik dan mekanisme pertahanan, ia

cenderung mereduksi kompleksitas motivasi manusia hingga pada dorongan instingtual dan pengalaman masa kanak-kanak yang terrepresi, dengan sedikit ruang bagi dimensi transenden atau teleologis[3665]. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, model struktural klasik ini tidak dibuang, melainkan direkonfigurasi dan diperluas. Jiwa (nafs) dipandang sebagai struktur yang kompleks, namun pada intinya diarahkan dan diiluminasi oleh suatu pusat kesadaran yang lebih dalam dan mendasar, yaitu ruh. Ruh, dalam konteks ini, berfungsi bukan sebagai komponen yang bersaing dengan id atau superego, melainkan sebagai penuntun bawaan (fitri) yang memberikan koherensi, makna, dan arah moral kepada seluruh aparatus psikis, sehingga memfasilitasi integrasi kepribadian yang sejati[3666].

Freudian psikoanalisis mengajukan suatu model dinamika psikis yang digerakkan oleh tegangan dan rekonsiliasi dari kekuatan-kekuatan intrapsikis yang berlawanan. Dinamika ini terutama terlihat dalam konsep konflik antara tuntutan primitif id, tuntutan realistik ego, dan sanksi moralistik superego, yang kesemuanya beroperasi baik pada tingkat kesadaran maupun ketidaksadaran[3667]. Kecemasan, dalam model ini, muncul dari ancaman yang dirasakan oleh ego, memicu mekanisme pertahanan yang seringkali maladaptif. Perspektif Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan sebuah elaborasi kritis terhadap model dinamika ini. Ia mengakui realitas konflik internal tersebut tetapi memposisikan kesadaran spiritual yang dimediasi oleh ruh sebagai agen rekonsiliatif yang fundamental. Ruh berperan sebagai penyeimbang meta-psikologis,

suatu suara hati (conscience) yang bukan hanya berasal dari internalisasi figur otoritas orang tua (seperti superego), melainkan merupakan anugerah ilahiah yang memandu individu menuju keseimbangan (tawazun) yang lebih tinggi, suatu harmoni yang memadukan dorongan jasmani dengan aspirasi spiritual[3668]. Proses ini bukan sekadar sublimasi insting, tetapi merupakan transformasi motivasi yang diarahkan oleh kesadaran akan tujuan penciptaan manusia, sebagaimana diisyaratkan dalam firman, "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak-cucu Adam..." (QS. Al-Isrā': 70)[3669]. Kesehatan mental tidak lagi hanya dicapai melalui penelusuran masa lalu yang traumatis, tetapi juga melalui pengaktualan potensi ruhani yang orientasinya ke masa depan (teleological).

Sementara model Freudian berfokus pada patologi dan konflik, Abraham Maslow mengalihkan perhatian psikologi kepada potensi positif manusia melalui model hierarki kebutuhannya. Piramida Maslow yang terkenal memetakan perkembangan motivasi dari kebutuhan fisiologis yang paling dasar hingga ke kebutuhan akan aktualisasi diri[3670]. Meskipun pada akhir hidupnya Maslow sendiri merevisi pemikirannya dengan menambahkan dimensi transendensi di puncak hierarki, kerangka awalnya sering dikritik karena terlalu individualistik dan berpusat pada budaya Barat[3671]. Psikologi Ruh Interpersonal melakukan rekontekstualisasi terhadap model kebutuhan ini dengan menempatkan kebutuhan spiritual bukan sekadar sebagai tingkat tertinggi yang opsional, melainkan sebagai sebuah kebutuhan yang mendasar dan intrinsik (gharizah ruhiyyah) yang meresapi seluruh hierarki. Pencapaian puncak perkembangan

manusia tidak lagi dilihat semata sebagai aktualisasi potensi-diri (self-actualization), tetapi sebagai transendensi-diri (self-transcendence) yang termanifestasi dalam penyembahan dan kedekatan (qurb) kepada Sang Pencipta. Kebahagiaan eksistensial yang sejati, dalam pandangan ini, dicapai ketika individu menemukan makna yang melampaui dirinya sendiri, sebuah prinsip yang sangat selaras dengan sabda Nabi Muhammad SAW, "Sungguh beruntung orang yang berislam, diberi rezeki yang cukup, dan merasa cukup dengan apa yang diberikan Allah kepadanya"[3672]. Model kebutuhan dalam Psikologi Ruh Interpersonal menjadi lebih lengkap dan utuh, mengakui bahwa manusia adalah entitas bio-psiko-sosio-spiritual yang perjalanan hidupnya menuju kepada suatu tujuan spiritual yang absolut.

Kebutuhan Model Psikologi Ruh Interpersonal

Kebutuhan yang paling mendesak dalam konstelasi psikologi kontemporer, khususnya dalam merespons krisis makna dan fragmentasi ontologis yang melanda masyarakat modern, adalah pengembangan sebuah model yang secara integratif dan substantif mengakomodasi dimensi spiritual sebagai inti dari being (keberadaan) manusia, bukan sekadar epifenomena atau varabel periferal[3673]. Kebutuhan akan Psikologi Ruh Interpersonal muncul dari kegagalan paradigma psikologi Barat yang dominan yang kerap memisahkan sacred dari profane dalam memberikan kerangka holistik yang memadai untuk memahami kompleksitas manusia[3674]. Model ini dengan tegas menolak reduksionisme materialistik-

positivistik yang memandang kesadaran semata sebagai produk neurokimia belaka, dan sebaliknya, menempatkan ruh (spirit) sebagai prinsip vital dan penentu utama yang memancar ke seluruh aspek psike, memengaruhi kognisi, emosi, motivasi, dan perilaku[3675]. Al-Qur'an secara gamblang mengafirmasi primasi ruh ini: "Wa nafaḫtu fīhi min rūḥī" ("...dan Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku") (QS. Al-Ḥijr: 29; QS. Ṣād: 72), yang menandakan pemberian elemen transendental ilahiah yang menjadi esensi kemanusiaan[3676]. Integrasi ini bukanlah upaya sinkretisme yang dangkal, melainkan rekonstruksi epistemologis yang berusaha menyelaraskan wahyu (naql) dan observasi rasional ('aql) untuk merumuskan suatu psikologi yang utuh dan autentik[3677].

Psikologi Ruh Interpersonal bercirikan pemetaan yang canggih dan dinamis mengenai arsitektur jiwa manusia (nafs) dan hierarki serta interrelasi antara komponen-komponen pembentuknya: ruh, qalb, nafs, dan 'aql[3678]. Dalam model ini, ruh berfungsi sebagai sumber iluminasi dan energi spiritual yang mengaktivasi dan mengarahkan pusat kesadaran manusia, yaitu qalb (hati). Qalb bukan sekadar organ perasa emotif, melainkan locus of cognition and moral discernment, fasilitator untuk memahami kebenaran transenden dan membedakan yang hak dan batil[3679]. Sabda Nabi Muhammad SAW, "Alā wa-in fī al-jasadi muḍghatan, iẓā ṣalaḥat ṣalaḥa al-jasadu kulluhu, wa iẓā fasadat fasada al-jasadu kulluhu. Alā wa-hiya al-qalb" ("Ketahuilah, bahwa di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah, itu adalah hati

(qalb)") (HR. Al-Bukhari dan Muslim), menegaskan posisi sentral qalb dalam mengondisikan seluruh keadaan manusia[3680]. Sementara itu, 'aql (akal) beroperasi sebagai instrumen analitis dan rasional yang mengelola informasi duniawi, namun optimum fungsinya hanya tercapai ketika diterangi oleh kebenaran yang dipersepsi oleh qalb yang telah tersinari oleh ruh[3681]. Nafs, dengan segala kecenderungannya (ammārah, lawwāmah, muṭma`innah), merupakan medan pertarungan dinamis antara pengaruh iluminasi ruh melalui qalb dan tarikan hawa nafsu duniawi. Model ini menawarkan sebuah psychological cosmology yang koheren untuk menjelaskan dinamika konflik dan perkembangan interior manusia[3682].

Sebagai model "interpersonal", kerangka ini secara inherent menolak solipsisme spiritual dengan menegaskan bahwa pengalaman dan perkembangan spiritual yang autentik mustahil terwujud dalam ruang hampa, tetapi selalu termanifestasi dan teruji dalam ranah relasional dan sosial[3683]. Dimensi spiritual dan sosial terjalin dalam satu hubungan dialektis: kesadaran akan Keberadaan Mutlak (God-consciousness atau taqwā) memancarkan etika tanggung jawab dan kepedulian terhadap yang Lain (the Other)[3684]. Dalam terma Islam, ini terejawantah dalam konsep seperti taʿāwun (tolong-menolong dalam kebajikan) dan tarāḥum (saling mengasihi), yang secara teologis bersumber dari kesadaran bahwa seluruh umat manusia adalah ciptaan Tuhan yang sama[3685]. Solidaritas sosial yang dibangun berdasarkan landasan spiritual ini bersifat lebih resilien dan bermakna dibandingkan solidaritas yang hanya berdasar pada

kepentingan material atau identitas sempit, karena ia mengakar pada prinsip-prinsip universal raḥmatan lil-ʿālamīn (menjadi rahmat bagi seluruh alam)[3686]. Penelitian empiris dalam bidang positive psychology dan social neuroscience mulai membuktikan hal ini, menunjukkan bahwa praktik-praktik seperti meditasi yang berakar pada spiritualitas (e.g., mindfulness, dzikir) dapat meningkatkan empati, altruisme, dan perilaku prososial, dengan menguatkan konektivitas neural di jaringan otak yang terkait dengan teori pikiran (theory of mind) dan regulasi emosi[3687]. Psikologi Ruh Interpersonal tidak hanya menjadi model untuk memahami psyche individu, tetapi juga berfungsi sebagai blueprint teoritis untuk membangun masyarakat yang secara psikologis sehat dan secara spiritual kohesif.

Diagram Ilmiah Teori Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam konteks kontemporer, pencarian terhadap model psikologis yang mampu menjelaskan kompleksitas eksistensi manusia tidak lagi terbatas pada kerangka materialistik atau struktural semata. Munculnya wacana tentang inner self, kesadaran spiritual, dan kualitas hubungan antarmanusia telah mendorong para ilmuwan dan filsuf kontemporer untuk merumuskan pendekatan holistik yang memadukan dimensi ruhani, kognitif, dan sosial. Di tengah dinamika pemikiran tersebut, Teori Psikologi Ruh Interpersonal (TPRI) menawarkan kerangka konseptual yang inovatif, dengan menempatkan ruh sebagai pusat ontologis manusia yang secara dinamis berinteraksi dengan qalb (hati), akal (rasio), dan perilaku (amaliah), serta terhubung secara intensif dalam jaringan

relasional sosial. Teori ini bukan hanya merupakan respons terhadap reduksionisme psikologi Barat yang cenderung mengabaikan dimensi transenden, tetapi juga upaya untuk menghidupkan kembali tradisi epistemologis Islam yang menekankan kesatuan antara ilmu, iman, dan amal[3688].

Secara konseptual, TPRI didasarkan pada asumsi bahwa manusia bukanlah entitas yang terfragmentasi antara jiwa, pikiran, dan tubuh, melainkan kimi'a (substansi yang menyatu secara integral), di mana ruh berfungsi sebagai sumber gerak hidup, pemberi kesadaran, sekaligus nadi koneksi dengan Yang Mutlak (Allah SWT) dan sesama manusia. Dalam perspektif Al-Qur'an, ruh digambarkan sebagai nafkh al-ruh minhu tiupan roh dari Allah yang menyebabkan manusia menjadi makhluk hidup yang memiliki daya refleksi, pilihan, dan tanggung jawab moral (QS. Al-Hijr: 29; QS. As-Sajdah: 9)[3689]. Keberadaan ruh ini tidak bersifat pasif, melainkan aktif membentuk konfigurasi psikis manusia melalui dialog internal dengan qalb sebagai pusat pengalaman spiritual, intuisi, dan penerimaan nilai-nilai etis. Dalam tradisi sufistik klasik, qalb dipandang sebagai 'ain al-bashirah (mata batin) yang mampu melihat hakikat di balik fenomena, tetapi hanya apabila dibersihkan dari dust (kotoran nafsu) melalui tazkiyat al-nafs pemurnian jiwa[3690].

Interaksi antara ruh dan qalb kemudian difasilitasi oleh akal, yang dalam TPRI tidak ditempatkan sebagai satu-satunya sumber otoritas pengetahuan, melainkan sebagai alat mediasi antara pengalaman transenden dan realitas empirik. Akal dalam perspektif Ibnu Sina dan Al-Ghazali adalah al-'aql al-fa''al akal yang aktif, yang mampu

menangkap ma'qulat (objek yang dipahami) melalui proses abstraksi, tetapi tetap membutuhkan ilham (ilham) atau kasyf (pengungkapan batin) untuk mengakses realitas metafisik[3691]. Dalam struktur TPRI, akal berfungsi sebagai penyeimbang antara gairah spiritual dan tuntutan rasionalitas sosial; Ketika akal beroperasi dalam harmoni dengan ruh dan qalb, ia melahirkan shirat mustaqim pola berpikir, memilih, dan bertindak yang sejajar dengan ajaran ilahiah dan kesejahteraan sosial[3692].

Transformasi yang diidamkan oleh TPRI tidak dapat terwujud tanpa dimensi interpersonal. Manusia dalam teori ini dipahami sebagai khalifah fi al-ardh wakil Tuhan di bumi yang identitasnya terbentuk melalui relasi. Hubungan antarmanusia, menurut Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, bukan sekadar interaksi sosial, melainkan arena ujian moral dan spiritual, tempat muru'ah (kemuliaan akhlak) dan taqwa (kesadaran ilahiah) diaktualisasikan[3693]. Dalam kerangka ini, perilaku individu merupakan sinyal eksternal dari kondisi internal ruh, qalb, dan akal, yang secara dinamis memperoleh bentuk melalui respons terhadap konteks sosial. Misalnya, ketika ruh dalam keadaan lemah, qalb terdistorsi oleh hawa nafsu, dan akal dikuasai oleh logika utilitarian, maka perilaku yang dihasilkan cenderung eksploitatif, egois, dan dehumanisasi. Sebaliknya, ketika ruh terhubung dengan ma'rifatullah, qalb bersih dari riya' (pamer) dan 'ujb (takabur), serta akal digunakan untuk maqasid syariah, maka perilaku tersebut mencerminkan keadilan, empati, dan tanggung jawab kolektif[3694].

Diagram konseptual TPRI secara visual menggambarkan hubungan dialektis antara keempat dimensi pokok: (1) Ruh sebagai sumber vitalitas spiritual dan koneksi transenden; (2) Qalb sebagai pusat nilai, emosi, dan kesadaran etis; (3) Akal sebagai instrumen refleksi kritis dan analisis logis; dan (4) Perilaku sebagai hasil eksternalisasi dari keselarasan dimensi-dimensi tersebut. Keempat elemen ini tidak bersifat hierarkis secara linear, melainkan beroperasi dalam sistem feedback loop, di mana perilaku dapat memengaruhi kembali kondisi qalb dan ruh, misalnya melalui tazkiyat al-amal (pemurnian amal). Sistem ini diperluas dengan garis hubungan ke dimensi interpersonal, yang tercermin dalam interaksi antarindividu, komunitas, dan institusi sosial. Dalam diagram ini, hubungan interpersonal ditunjukkan sebagai medium transformatif, tempat nilai-nilai ruhani diuji, dikembangkan, dan direproduksi[3695].

Kekuatan TPRI terletak pada kemampuannya mengintegrasikan epistemologi Islam dengan pendekatan psikologis kontemporer. Dalam psikologi Barat, konsep seperti self-actualization menurut Maslow atau authenticity dalam eksistensialisme Heidegger mengandaikan adanya pencarian makna, tetapi sering kali tidak menyentuh dasar transcendental dari subjektivitas manusia[3696]. Sebaliknya, TPRI menegaskan bahwa pencarian makna tidak dapat dipahami tanpa merujuk pada fitrah kodrat manusia yang mengenal Tuhan (QS. Al-A'raf: 172) dan maqsid al-khilafah tujuan keberadaan manusia sebagai pemelihara kehidupan di bumi[3697]. TPRI menolak dikotomi antara spiritualitas dan psikologi; ia menegaskan bahwa kesehatan mental tidak bisa dicapai tanpa kesehatan spiritual, dan

hubungan sosial yang penuh kasih tidak akan tumbuh tanpa purifikasi qalb.

Dalam konteks aplikasi, TPRI memiliki implikasi luas di bidang psikoterapi islami, pendidikan karakter, dan kepemimpinan transformasional. Terapis yang menggunakan kerangka ini tidak hanya menangani gejala psikologis semata, tetapi juga membantu klien mengidentifikasi hambatan spiritual seperti qaswah al-qalb (pengerasan hati) atau ghaflah (kelalaian terhadap Tuhan), serta merekonstruksi koneksi ruh melalui dhikr, refleksi, dan amal saleh. Pendidikan berbasis TPRI juga menekankan pentingnya curriculum of the heart, di mana pembelajaran akademik harus berdampingan dengan pengembangan akhlak melalui muamalah yang autentik dan reflektif. Dalam kepemimpinan, TPRI menawarkan visi tentang leadership as service, di mana otoritas tidak diukur dari kekuasaan, tetapi dari kedalaman ruh, ketulusan qalb, dan kejernihan akal dalam melayani umat.

Reori Psikologi Ruh Interpersonal bukan sekadar kompilasi ide spiritual atau reinterpretasi psikologi agama, melainkan paradigma epistemologis alternatif yang berani menghadirkan manusia dalam totalitasnya: sebagai makhluk ruhani, rasional, emosional, dan sosial yang terus berada dalam proses transformasi. Dengan menjadikan ruh sebagai axis mundi, TPRI mengembalikan psikologi ke dalam ranah makna, moral, dan koneksi ilahiah sebuah langkah yang mendesak di tengah krisis eksistensial, alienasi sosial, dan degradasi nilai-nilai kemanusiaan di era modern. Masa depan psikologi manusia, menurut visi ini, bukan terletak pada penguasaan

algoritma neurosains semata, tetapi pada kemampuan kita untuk mendengarkan bisikan ruh di tengah hiruk-pikuk dunia.

Struktur Diagram Konseptual Teori

Dalam konstruksi teoritis yang diajukan, arsitektur konseptual manusia tidak dapat direduksi menjadi paradigma materialistik-positivistik yang dominan dalam wacana psikologi kontemporer[3698]. Sebaliknya, model ini mengusulkan suatu kerangka kerja holistik-integratif yang menyatukan ontologi spiritual Islam dengan epistemologi empiris-rasional, sehingga menghasilkan suatu sintesis yang memadukan dimensi imanen dan transenden[3699]. Inti dari struktur konsep ini terdiri dari empat variabel ontologis yang saling berinteraksi secara dinamis dan hierarkis, membentuk suatu sistem yang koheren untuk memahami perilaku manusia secara komprehensif.

Pertama, Ruh (روح) diposisikan sebagai variabel primodial dan meta-empiris, merupakan esensi spiritual yang dihembuskan (nafakha) secara langsung oleh Yang Maha Mutlak ke dalam bentuk manusia[3700]. Dalam kerangka teoritis ini, Ruh berfungsi sebagai sumber kesadaran transenden (transcendent consciousness) dan potensi intrinsik manusia untuk mengenal dan terhubung dengan asal-usul ketuhanannya[3701]. Ia bukan objek material yang dapat diobservasi, melainkan prinsip kehidupan dan penggerak utama yang mengarahkan seluruh subsistem di bawahnya menuju tujuan teleologisnya (ghāyah). Keberadaannya, sebagaimana dirujuk dalam teks suci, bersifat given dan membedakan manusia dari entitas

biologis lainnya, memberikan kepadanya kapasitas untuk melampaui determinasi naluri jasmaniah semata[3702].

Kedua, Qalb (قلب) beroperasi sebagai pusat pemrosesan moral dan kesadaran emosional. Berbeda dengan pemahaman reduksionis yang menyamakannya semata dengan organ fisik jantung, Qalb dalam teori ini dimaknai sebagai organ persepsi spiritual (basīrah) yang menjadi locus of faith (maḥall al-īmān) dan locus of moral cognition[3703]. Ia adalah mediator antara Ruh yang transenden dan Akal yang rasional, bertugas menerjemahkan impuls spiritual menjadi emosi, intuisi moral (fiṭrah), dan niat (niyyah) yang mengarahkan perilaku[3704]. Qalb bersifat dinamis dapat sakit, buta, atau menjadi tenang keadaannya sangat dipengaruhi oleh interaksinya dengan dunia eksternal melalui indera dan proses refleksi internal[3705]. Ia adalah variabel yang menentukan orientasi nilai (value-orientation) dari seluruh tindakan manusia.

Ketiga, Akal (عقل) berfungsi sebagai instrumen kognitif dan pemahaman rasional. Dalam model ini, Akal tidak dimaknai sekadar sebagai kecerdasan intelektual (IQ) atau kapasitas komputasi neural, melainkan sebagai fakultas yang bertugas untuk melakukan tafakkur (kontemplasi mendalam), tadabbur (perenungan), dan inferensi logis (‘aqliyyāt) berdasarkan data yang diterima dari indera dan diiluminasi oleh Qalb[3706]. Perannya adalah mengelola informasi, merumuskan strategi, dan menimbang konsekuensi duniawi dari suatu tindakan. Ia beroperasi di bawah bimbingan Qalb; sebuah Akal yang tidak terilluminasi oleh Qalb yang sehat akan cenderung menjadi alat rasionalisasi bagi hawa nafsu[3707].

Keempat, Perilaku (سلوک) merupakan variabel dependen yang termanifestasi secara eksternal. Ia adalah output yang dapat diobservasi dan sekaligus umpan balik (feedback) dari seluruh proses internal yang melibatkan interaksi kompleks antara Ruh, Qalb, dan Akal[3708]. Setiap tindakan, baik verbal maupun nonverbal, dipandang sebagai kristalisasi dari keadaan internal这三者(tiga) variabel sebelumnya. Perilaku bukanlah sekadar respons mekanis terhadap stimulus, tetapi merupakan ekspresi dari makna, nilai, dan kesadaran yang diolah secara internal[3709]. Memodifikasi perilaku secara berkelanjutan mustahil dilakukan tanpa intervensi yang menyentuh level Qalb dan penyelarasan dengan tujuan spiritual Ruh.

Keempat variabel inti ini membentuk suatu hierarki fungsional yang kohesif, di mana Ruh memberikan tujuan akhir, Qalb memberikan kompas moral, Akal merancang strategi operasional, dan Perilaku mewujudkannya dalam realitas empiris. Interaksi mereka yang sinergis dan saling mempengaruhi merupakan fondasi untuk memahami manusia secara utuh sebagai entitas yang sekaligus spiritual, moral, rasional, dan behavioral.

Relasi Antar Dimensi Psikologis

Dalam kerangka pemikiran psikologis Islam, kepribadian manusia tidak dapat dipahami secara reduktif sebagai hasil dari struktur kognitif atau afektif belaka, melainkan sebagai manifestasi holistik dari interaksi dinamis antara dimensi-dimensi psikospiritual terutama ruh, qalb, dan akal. Hubungan antardimensi ini tidak

bersifat hierarkis secara kaku, melainkan proses dialektis yang berkelanjutan, di mana masing-masing komponen saling memengaruhi dan mengimbangi satu sama lain dalam membentuk integritas psikologis dan spiritual individu. Ruh, dalam konsepsi teologis-psikologis Islam, bukan sekadar prinsip vitalitas biologis, melainkan entitas metafisik yang menjadi sumber kehidupan, kesadaran, dan orientasi transendental manusia[3710]. Ia berfungsi sebagai agen pertama yang menggerakkan seluruh sistem psikis, terutama qalb yang dalam kosmologi Islam bukan hanya organ emosional, melainkan pusat integratif dari pengetahuan, nilai, dan kehendak[3711]. Gerakan dari ruh ke qalb ini membentuk dasar bagi pembentukan moralitas internal, karena qalb menjadi medium tempat nilai-nilai ilahiah difilter, dihayati, dan diwujudkan secara eksistensial[3712].

Interaksi ini kemudian berlanjut melalui qalb yang mengarahkan perilaku dengan menghubungkan intuisi spiritual dan norma-norma etis yang berasal dari wahyu dan fitrah. Dalam perspektif Ibnu Sina, qalb berperan sebagai "cermin jiwa" (mir'at al-nafs) yang mampu merefleksikan kebenaran ilahiah sejauh tidak ternoda oleh hawa nafsu atau distorsi materialistik[3713]. Fungsi qalb sebagai locus moralitas ini dipertegas oleh Al-Ghazali, yang menyatakan bahwa qalb yang sehat (qalbun salim) adalah prasyarat utama bagi amal shalih dan kedekatan dengan Allah, karena hanya dari sini keputusan etis yang autentik muncul[3714]. Peran qalb tidak berdiri sendiri; ia terus-menerus berdialog dengan akal (aql), yang dalam tradisi falsafi Islam bukan hanya alat deduksi rasional, tetapi juga mekanisme

verifikasi epistemologis atas intuisi spiritual. Akal berfungsi sebagai penengah antara pengalaman transenden dan realitas empiris menyaring, menganalisis, dan menjembatani nilai-nilai spiritual yang diterima oleh qalb ke dalam bentuk tindakan yang rasional dan kontekstual[3715].

Dinamika relasional antara ruh, qalb, dan akal ini mencerminkan model psikologis yang tidak dualistik, melainkan integratif. Ia menolak dikotomi Cartesius antara pikiran dan tubuh, juga menolak reduksi psikologi Barat modern yang cenderung mengabaikan dimensi spiritual[3716]. Sebaliknya, teori ini menawarkan paradigma holistic-personhood, di mana aspek fisik, mental, emosional, moral, dan transendental saling terjalin dalam satu kesatuan eksistensial. Dalam konteks ini, kepribadian tidak dibentuk oleh faktor lingkungan atau genetika semata, tetapi oleh kualitas interaksi antardimensi psikospiritual yang berlangsung secara terus-menerus interaksi yang dapat diperkuat melalui ibadah, refleksi, dan pelatihan jiwa (riyadat al-nafs)[3717]. Ketidakseimbangan dalam salah satu dimensi misalnya ketika akal mendominasi hingga mengabaikan kepekaan qalb, atau ketika ruh terlalu banyak ditahan oleh godaan duniawi dapat mengakibatkan disharmoni psikologis yang berujung pada ketidakstabilan moral, kecemasan eksistensial, atau bahkan gangguan kepribadian[3718].

Pembentukan kepribadian yang utuh dalam perspektif Islam bergantung pada keseimbangan dinamis ketiga dimensi tersebut: ruh sebagai sumber inspirasi dan orientasi, qalb sebagai pusat nilai dan afeksi moral, serta akal sebagai penilai rasional dan pelaku

translasi nilai ke dalam tindakan. Model ini tidak hanya relevan dalam konteks teologis, tetapi juga memberikan kontribusi signifikan bagi psikologi transpersonal dan psikoterapi integratif kontemporer, yang semakin mengakui pentingnya dimensi spiritual dalam kesehatan mental[3719]. Dengan mengintegrasikan khazanah intelektual Islam klasik dan wawasan psikologis modern, kita dapat merancang pendekatan holistik terhadap pengembangan manusia yang tidak hanya memperkuat ketahanan psikologis, tetapi juga memperdalam dimensi transendensi dalam kehidupan individu.

Mekanisme Transformasi Perilaku

Transformasi perilaku manusia tidak dapat dipahami secara reduksionis melalui pendekatan psikologis atau sosiologis semata, melainkan memerlukan kerangka holistik yang menyatukan dimensi ruhani, moral, dan kognitif. Dalam wacana ilmu-ilmu keislaman, transformasi perilaku dipandang sebagai proses dinamis yang berakar pada integrasi tiga entitas sentral dalam eksistensi manusia ruh (roh), qalb (hati), dan aql (akal) yang secara bersama-sama membentuk subjektivitas spiritual dan etis individu. Proses ini bukan sekadar perubahan perilaku eksogen yang dipicu oleh stimulus lingkungan, tetapi merupakan metamorfosis endogen yang bermula dari kesadaran ontologis dan epistemologis terhadap hakikat keberadaan manusia sebagai khalifah fi al-ardh (wakil Tuhan di bumi)[3720]. Transformasi yang sesungguhnya terjadi ketika kesadaran metafisis tentang kehadiran Ilahi mengalir ke dalam struktur internal

jiwa, meresap ke dalam struktur moral hati, dan mengarahkan tindakan rasional akal menurut nilai-nilai ilahiah.

Dalam konteks transformasi spiritual, ruh memainkan peran sebagai medium transendensi. Menurut Al-Ghazali, ruh bukan sekadar entitas biologis, melainkan substansi yang senantiasa berhubungan dengan alam ghaib dan mendapatkan pencerahan (tajalli) dari cahaya Tuhan (nūr Allāh)[3721]. Ketika ruh menyadari asal-usul ilahiahnya dan kembali pada fitrah penciptaannya (fitrat al-ḥudhūr al-ilāhī), maka terjadi ihyā' al-qalb (penghidupan hati), suatu kondisi spiritual di mana individu mulai merasakan kedekatan dengan alam metafisis dan menerima wahyu batin dalam bentuk ilham atau ilhām[3722]. Proses ini sering dijelaskan dalam teks-teks tasawuf klasik sebagai maqām al-muqābalah (posisi menghadap Tuhan), di mana kesadaran eksistensial mengalami reorientasi dari dunia material menuju dimensi hakikat ilahiah[3723]. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menegaskan bahwa sesungguhnya manusia diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna, kemudian diturunkan ke tingkat yang paling rendah, kecuali mereka yang beriman dan beramal saleh suatu pernyataan yang menunjukkan bahwa kenaikan derajat manusia bergantung pada aktivasi ruh melalui ketaatan spiritual[3724].

Transformasi moral, di sisi lain, terjadi melalui proses penyucian qalb (tazkiyat al-nafs), yang merupakan inti dari dimensi etis dalam Islam. Qalb dalam terminologi keilmuan Islam bukan hanya organ emosional, tetapi pusat persepsi metafisik dan penilaian etis yang menjadi lokus penerimaan cahaya iman[3725]. Menurut Ibnu Qayyim

al-Jawziyyah, hati yang sehat (qalbun salīm) adalah hati yang bebas dari penyakit seperti dengki, riya', dan cinta dunia, sehingga mampu menerima petunjuk Tuhan dengan lapang dada[3726]. Proses tazkiyah ini tidak bersifat otomatis, melainkan memerlukan disiplin spiritual melalui mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu), murāqabah (pengawasan diri), dan muhasabah (introspeksi diri), yang kesemuanya dirancang untuk mengubah kecenderungan moral dari nafs ammārah (jiwa yang cenderung pada keburukan) menuju nafs al-mutmainnah (jiwa yang tenang dan ridha atas kehendak Tuhan)[3727]. Dalam konteks sosial, transformasi moral ini merefleksikan diri dalam bentuk keadilan, kasih sayang, amanah, dan kerja sama nilai-nilai yang menjadi fondasi masyarakat madani dalam Islam[3728].

Di sisi kognitif, transformasi terjadi ketika aql yang dalam pandangan Al-Farabi dan Ibn Sina merupakan cerminan dari al-'aql al-kullī (akal universal) berfungsi tidak hanya sebagai alat logika, tetapi sebagai pelita yang membimbing tindakan sesuai dengan hierarki nilai spiritual[3729]. Dalam pandangan epistemologi Islam, aql bukan entitas yang berdiri sendiri, melainkan harus tunduk kepada wahy (revelation) sebagai sumber pengetahuan tertinggi[3730]. Ketundukan ini bukan menghilangkan otonomi aql, melainkan mengarahkannya kepada realitas yang melampaui empirisisme, seperti hakikat Tuhan, kematian, dan akhirat. Ketika aql ditempatkan dalam kerangka ma'rifah ilāhiyyah (pengetahuan ilahiah), maka ia menjadi alat untuk menyusun hierarki moral dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai contoh, keputusan untuk berzakat tidak hanya

didasarkan pada logika ekonomi, tetapi pada pemahaman kognitif yang mendalam tentang kepemilikan Tuhan terhadap harta dan kewajiban sosial manusia sebagai pemelihara[3731]. Dalam hal ini, aql berfungsi sebagai umū al-'amal (induk tindakan) yang menyeimbangkan rasionalitas dunia dengan tujuan ukhrawi[3732].

Ketiga dimensi spiritual, moral, dan kognitif tidak beroperasi secara terpisah, melainkan saling menjalin dalam suatu proses dialektis yang terus-menerus. Transformasi perilaku yang holistik terjadi ketika ruh menerangi qalb, qalb membersihkan nafs, dan aql mengarahkan jism (tubuh) untuk bertindak sesuai dengan nilai-nilai ruhaniah[3733]. Model integratif ini menyerupai konsep psychodynamic transformation dalam psikologi kontemporer, namun berbeda secara fundamental karena akar transendensinya yang tidak dapat direduksi menjadi mekanisme psikologis semata[3734]. Dalam pandangan Muhammad Iqbal, misalnya, manusia adalah makhluk yang memiliki "ego dinamis" yang terus-menerus berkembang melalui interaksi antara kesadaran ilahiah dan aksi dalam dunia, sehingga transformasi diri adalah ekspresi dari khudi (ke-aku-an spiritual) yang mencapai puncaknya dalam kemerdekaan spiritual dan kemandirian moral[3735].

Dalam konteks masyarakat kontemporer yang menghadapi krisis nilai, alienasi spiritual, dan fragmentasi identitas, model transformasi berbasis integrasi ruh, qalb, dan akal ini menawarkan alternatif epistemologis yang mendalam. Pendidikan, kebijakan sosial, dan terapi psikospiritual dapat memanfaatkan kerangka ini untuk membangun karakter yang utuh, bukan sekadar mengubah

perilaku secara instrumental[3736]. Sebagai ilustrasi, program rehabilitasi narapidana yang mengintegrasikan ibadah, bimbingan moral, dan pelatihan kognitif telah menunjukkan penurunan angka residivisme yang signifikan dibanding pendekatan korektif konvensional[3737]. Hal ini mengindikasikan bahwa perubahan perilaku yang berkelanjutan hanya mungkin terjadi ketika akar spiritual dan moral dari manusia diakui dan dibina secara sistematis.

Mekanisme transformasi perilaku dalam paradigma keislaman bukanlah proyek teknokratis, melainkan rihlah ruhiyyah (perjalanan spiritual) yang mengharuskan manusia untuk terus-menerus kembali kepada dirinya, kepada Tuhan, dan kepada masyarakat dengan niat yang suci. Transformasi sesungguhnya dimulai dari dalam dari qalb yang hidup, ruh yang terhubung, dan aql yang terbimbing menuju keluar dalam bentuk perilaku yang adil, bijaksana, dan berkasih sayang Ini adalah citra manusia ideal dalam Islam insān kāmil yang tidak hanya berpikir, tetapi merasakan, menyembah, dan bertindak dengan kesatuan makna yang utuh

Dimensi Utama Model

Dimensi Ruh

Dalam arsitektur model pembangunan karakter yang holistik, Dimensi Ruh menempati posisi yang unik dan fundamental. Berbeda dengan dimensi-dimensi psikologis atau sosiologis lainnya yang dapat diobservasi dan diukur melalui manifestasi perilaku, ruh beroperasi sebagai prinsip hidup immaterial yang menjadi sumber kesadaran tertinggi dan penentu hakikat kemanusiaan individu.

Dimensi ini merupakan episentrum transendensi, sebuah poros yang bukan hanya menghidupkan organisme biologis tetapi juga menginstruksikan sebuah proyeksi kesadaran yang menghubungkan microcosmos (manusia) dengan macrocosmos (Tuhan). Dalam perspektif ini, ruh dipahami bukan sebagai entitas statis, melainkan sebagai kekuatan dinamis yang menjadi primum movens bagi seluruh potensi insani, sekaligus sebagai penyeimbang utama dalam dialektika pembentukan karakter moral manusia[3738].

Konstruksi filosofis mengenai ruh dalam pemikiran Islam bersumber dari wahyu, yang secara tegas menyatakan asal-usul transendentalnya. Sebagaimana firman-Nya, "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan meniupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud" (QS. Al-Hijr: 29)[3739]. "Ruh-Ku" dalam ayat ini menandakan sebuah pemberian Ilahiah yang istimewa, yang membedakan manusia secara ontologis dari seluruh ciptaan lainnya. Pemberian inilah yang kemudian menjadi fondasi bagi kapasitas manusia untuk memikul amanah kekhalifahan di muka bumi[3740]. Nuansa kemisteriusan ruh sengaja dipertahankan, seperti dalam ayat "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'" (QS. Al-Isra': 85)[3741], yang menegaskan bahwa hakikatnya tetap berada di luar jangkauan empiris manusia, meskipun implikasi dan pengaruhnya dapat diamati dalam kehidupan. Secara fungsional, dalam kerangka model ini, Dimensi Ruh memainkan peran ganda yang saling melengkapi. Pertama,

sebagai sumber kehidupan dan kesadaran spiritual. Kesadaran spiritual yang bersumber dari ruh inilah yang membentuk God-consciousness (taqwa), sebuah keadaan siaga moral yang menjadi filter utama bagi setiap tindakan dan niat manusia[3742]. Kedua, sebagai penyeimbang karakter moral. Dalam konfrontasi permanen antara kecenderungan positif (nafs al-muṭma'innah) dan negatif (nafs al-ammārah bi al-sū'), ruh bertindak sebagai penengah yang cenderung kepada kebaikan dan kebenaran, berperan sebagai kompas internal yang membimbing individu menuju kondisi jiwa yang tenang[3743]. Peran ketiga, yang merupakan konsekuensi logis dari kedua peran sebelumnya, adalah sebagai penghubung dengan Tuhan. Ruh, yang berasal dari alam perintah ('ālam al-amr), secara inherent selalu merindukan asalnya, menciptakan sebuah ketegangan kreatif yang memotivasi manusia untuk mencari, mendekat, dan menyembah Penciptanya melalui amal shaleh dan pengembangan karakter yang mulia[3744].

Pengabaian terhadap dimensi ini dalam setiap model pendidikan atau pembinaan karakter akan menghasilkan sebuah konstruk yang rapuh, dangkal, dan rentan terhadap relativisme moral. Pendidikan karakter yang hanya berfokus pada pembiasaan perilaku (behavioral conditioning) dan penalaran etika (cognitive development) tanpa menyentuh dan membangkitkan kesadaran spiritual yang bersumber dari ruh, hanya akan menciptakan individu yang secara teknis terlatih tetapi kosong secara spiritual. Sebaliknya, pengakuan terhadap dimensi ruh menempatkan pembangunan karakter sebagai sebuah proses penyelarasan kehendak manusia dengan

kehendak Ilahi, sebuah perjalanan spiritual yang bermuara pada terbentuknya manusia paripurna (insān kāmil) yang tidak hanya baik secara sosial, tetapi juga sahih secara transendental[3745].

Dimensi Qalb

Dalam wacana psikologi dan epistemologi Islam, konsep qalb (قلب) melampaui sekadar definisi anatomis organ jantung; ia menempati posisi sentral sebagai organ spiritual, kognitif, dan moral yang menjadi pusat kesadaran manusia. Qalb dipahami sebagai lokus di mana pengetahuan transenden (ma'rifah) diresepsi, kehendak moral (niyyah) dibentuk, dan realitas ontologis (haqīqah) diinternalisasi.[3746] Ia berfungsi sebagai semacam "organ persepsi metafisik"[3747] yang, dalam kondisinya yang jernih dan suci (qalb salīm), mampu membedakan kebenaran (al-ḥaqq) dari kesesatan (al-bāṭil), sehingga menjadi pemegang kendali moral tertinggi yang menyaring setiap tindakan, pikiran, dan niat berdasarkan suatu kerangka nilai spiritual dan etika yang kokoh. Integritas dan kesehatan spiritual manusia secara keseluruhan bergantung pada kondisi qalb-nya.[3748]

Fungsi qalb sebagai pusat moralitas dan perasaan bersifat dualistik; ia memiliki potensi untuk menerima iluminasi ilahiah, namun juga rentan terhadap distorsi dan penyakit spiritual (amraḍ al-qulūb). Al-Qur'an secara gamblang menyatakan, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa (nafs) itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9-10). Penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) ini pada hakikatnya

bersumber dari penyucian dan penguasaan atas qalb.[3749] Proses penyucian ini sering disebut sebagai tazkiyat al-qalb atau tasfiyat al-qalb merupakan suatu disiplin spiritual yang menuntut upaya kontinu (mujāhadah) untuk membersihkannya dari sifat-sifat tercela (akhlāq madhmūmah) seperti iri, dengki, sombong, dan cinta dunia yang berlebihan, sekaligus menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (akhlāq mahmūdah) seperti ikhlas, tawakal, sabar, dan cinta kepada Ilahi.[3750] Tradisi tasawuf, sebagaimana dirumuskan oleh al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, memandang proses ini sebagai fondasi dari seluruh perjalanan spiritual menuju Allah (sulūk), di mana qalb yang telah dimurnikan akan menjadi cermin yang memantulkan cahaya Ilahi (tajallī).[3751]

Pencapaian kondisi qalb yang suci (qalb munīb) bukanlah tujuan akhir yang statis, melainkan suatu keadaan dinamis yang menghasilkan kedamaian batin (sakīnat al-qalb) dan ketajaman moral-spiritual yang mendalam. Qalb dalam keadaan ini menjadi sumber ketenangan yang tidak bergantung pada fluktuasi kondisi eksternal, sebuah kedamaian yang dianugerahkan oleh Allah, sebagaimana firman-Nya, "Dialah yang telah menurunkan ketenangan (sakīnah) ke dalam hati orang-orang mukmin" (QS. Al-Fath: 4). Ketenangan ini melahirkan kebijaksanaan (ḥikmah) dan kepekaan intuitif (basīrah) dalam menimbang dan memutuskan suatu perkara, sehingga tindakan yang lahir darinya selaras tidak hanya dengan prinsip etika sosial tetapi juga dengan kehendak transcendental.[3752] Qalb yang telah tersucikan menjadi pusat gravitasi spiritual yang menstabilkan dan mengarahkan seluruh

dimensi keberadaan manusia nafs, ‘aql, dan rūḥ menuju realisasi tujuan penciptaannya: untuk beribadah dan mengenal Sang Pencipta.[3753] Dalam konteks ini, dimensi qalb menghubungkan ranah psikologis manusia dengan ranah teologis, menjadikan moralitas bukan sekadar konstruk sosial, tetapi sebuah imperatif spiritual yang bersumber dari pusat esensial diri manusia.

Dimensi Akal

Dalam arsitektur spiritualitas manusia, akal (al-‘aql) menempati posisi sentral yang paradoksal: ia sekaligus merupakan anugerah Ilahiah yang membedakan manusia dari makhluk lain dan instrumen otonom yang bertugas mengeksplorasi ciptaan-Nya. Secara esensial, akal berfungsi sebagai organon kognitif seperangkat alat atau metode untuk memperoleh pengetahuan yang dengannya manusia tidak hanya mempersepsi realitas empiris tetapi juga mengEngage dengan wahyu transenden[3754]. Fungsi ini menempatkan akal bukan sebagai entitas yang bertentangan dengan iman, melainkan sebagai mitra dialogis yang kritis dan konstruktif. Melalui proses rasionalisasi, sistematisasi, dan abstraksi, akal mentransformasikan data mentah persepsi dan teks keagamaan menjadi sebuah kerangka pemahaman yang koheren dan bermakna[3755]. Proses inilah yang memungkinkan lahirnya ilmu-ilmu keislaman klasik seperti ushul fiqh, kalam, dan filsafat, di mana akal beroperasi secara metodologis untuk menafsirkan nash dan menyelaraskannya dengan tuntutan konteks yang selalu berubah. Lebih dari sekadar mekanisme penalaran deduktif, akal dalam perspektif Islam juga

dibebani dengan tanggung jawab etis yang mendalam, yakni kemampuan untuk melakukan distingsi moral (tamyīz). Kapasitas ini memungkinkan individu untuk menilai, memilih, dan menginternalisasi nilai-nilai baik (khayr) dan buruk (syarr) yang kemudian membentuk kerangka spiritualnya[3756]. Proses pertimbangan (ta'aqqul) dan perenungan (tadabbur) yang terus-menerus, sebagaimana sering diserukan dalam Al-Qur'an, bukanlah aktivitas intelektual yang steril, melainkan sebuah ibadah kognitif yang mendekatkan diri kepada Pencipta akal itu sendiri[3757]. Dimensi akal mengatasi dikotomi epistemologis yang sering memisahkan nalar dari wahyu; ia menjadi jembatan yang menyatukan pengetahuan yang diturunkan (revealed knowledge) dengan pengetahuan yang diupayakan (acquired knowledge).

Otonomi akal ini bukanlah tanpa batas. Kapasitas rasional manusia, dalam pandangan teologi Islam, adalah terbatas (muqayyad) dan berpotensi falibel. Ia memerlukan bimbingan wahyu untuk mengarahkannya pada kebenaran ultimate yang sering kali berada di luar jangkauan empirisme dan logika formal semata[3758]. Dialog antara akal dan wahyu ini bersifat simbiosis mutualistik. Wahyu menyediakan prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai universal (al-thawābit), sementara akal bertugas merumuskan instrumen operasionalnya (al-mutaghayyirāt) dalam realitas yang dinamis[3759]. Sinergi inilah yang kemudian melahirkan sebuah spiritualitas yang utuh tidak dogmatis tetapi juga tidak sekular; spiritualitas yang berdiri di atas fondasi keyakinan yang kokoh sekaligus terbuka terhadap dinamika pemikiran dan peradaban.

Pengembangan dimensi akal merupakan prasyarat fundamental untuk membentuk pribadi muslim yang tidak hanya ‘ābid (ahli ibadah) tetapi juga faqīh (memahami secara mendalam) dan hakīm (bijaksana) dalam menjalani kehidupan spiritual dan duniawinya.

Dimensi Perilaku

Perilaku manusia, dalam konstelasi epistemologi Islam, bukanlah sekadar reaksi mekanistis terhadap stimulus lingkungan, melainkan manifestasi eksternal yang kompleks dan termanifestasi (zāhir) dari dinamika internal yang saling berinteraksi antara ruh, qalb, dan aql. Keunikan perspektif Islam terletak pada penolakannya terhadap reduksionisme materialistik yang memandang perilaku semata sebagai produk neurokimia atau kondisioning sosial, dan sebaliknya menempatkannya sebagai puncak gunung es dari sebuah ontologi yang dalam[3760]. Perilaku yang sehat dan positif, Pada hakikatnya adalah buah dari keselarasan (tawāzun) dan integrasi yang kokoh antara ketiga dimensi batiniah ini, yang kemudian memancar dalam tiga ranah eksistensi manusia: hubungan sosial (muāmalah), kebiasaan moral (akhlāq), dan komitmen spiritual (`ibādah).

Ruh, sebagai anugerah ilahi (nafakha fīhi min rūhihī) yang menjadi sumber kehidupan dan kecenderungan transenden, memberikan dorongan dasar bagi perilaku untuk mencari makna dan hubungan dengan Yang Mutlak[3761]. Ini adalah dimensi vertikal yang mengarahkan manusia melampaui kepentingan materialnya yang inmediat. Qalb, atau jantung spiritual, berfungsi sebagai medan pertempuran antara kecenderungan positif (nafs al-muṭma'innah)

dan negatif (nafs al-ammārah bi al-sū), sekaligus sebagai pusat pengolahan emosi, intuisi, dan niat (niyyah) yang memberi nilai dan warna moral pada setiap tindakan[3762]. Sementara itu, aql (akal) memberikan kerangka kognitif untuk merencanakan, menganalisis konsekuensi, dan memilih sarana yang tepat untuk mencapai tujuan yang telah diilhami oleh ruh dan dinilai oleh qalb. Ketika `aql beroperasi dalam kapasitasnya yang sejati, ia tidak melayani nafsu tetapi menjadi penerang yang menuntun qalb menuju kebenaran[3763].

Keselarasan ketiganya melahirkan perilaku yang tidak hanya cerdas secara instrumental tetapi juga baik secara moral dan bermakna secara spiritual. Sebaliknya, dis-harmoni di antara mereka menghasilkan patologi perilaku. Sebagai contoh, sebuah tindakan dermawan (perilaku) tidak akan disebut sebagai īthār (altruisme sejati) jika hanya didorong oleh aql yang menghitung keuntungan reputasi (ketidakselarasan dengan kemurnian qalb) atau oleh emosi sesaat yang tidak disinari kebijaksanaan aql (ketidakselarasan dengan pertimbangan rasional)[3764]. Perilaku yang sehat adalah yang lahir dari niat yang tulus (fungsi qalb yang jernih), dirancang dengan bijaksana (fungsi `aql yang tepat), dan diarahkan untuk meraih ridha Ilahi (orientasi ruh).

Pancaran keselarasan ini dalam hubungan sosial terwujud sebagai keadilan (adl), kasih sayang (raḥmah), dan kejujuran (ṣidq), yang merupakan cerminan dari hubungan harmonis manusia dengan Penciptanya[3765]. Dalam kebiasaan moral, keselarasan ini terkristalisasi menjadi akhlak yang mulia (makārim al-akhlāq), yang

merupakan objektifikasi dari keadaan batin (ḥāl) yang stabil. Nabi Muhammad SAW sendiri ditegaskan dalam scripture sebagai memiliki "budi pekerti yang agung" (Q.S. Al-Qalam: 4), yang menunjukkan kesempurnaan integrasi antara dimensi-dimensi internal beliau[3766]. Akhirnya, dalam komitmen spiritual, keselarasan memanifestasikan diri dalam ibādah yang khusyuk dan konsisten, yang tidak lagi sekadar rutinitas fisik tetapi menjadi ekspresi holistic dari ketundukan seluruh potensi manusia ruh, qalb, dan `aql kepada Allah SWT[3767]. Dimensi perilaku merupakan barometer yang dapat diobservasi bagi kesehatan dan integritas seluruh struktur kepribadian manusia menurut pandangan dunia Islam.

Hubungan Struktural dalam Model

Dalam kerangka pemahaman manusia holistik, struktur relasional yang terbangun antara dimensi spiritual (ruh), psikologis (qalb dan akal), dan sosial (perilaku) tidak bersifat terfragmentasi, melainkan menyatu dalam suatu sistem dinamis yang saling memengaruhi. Model yang dikemukakan dalam struktur ini meliputi hubungan vertikal spiritual, horizontal interpersonal, dan integratif psikologis menawarkan paradigma baru dalam memahami eksistensi manusia sebagai makhluk yang berdimensi ganda: vertikal kepada Tuhan dan horizontal kepada sesama[3768]. Pendekatan ini tidak hanya relevan dalam konteks teologis, tetapi juga mendapatkan resonansi kuat dalam kajian psikologi transpersonal, sosiologi agama, dan neurosains spiritual yang semakin menemukan bukti empirik tentang saling-tembusnya ranah jiwa, otak, dan komunitas[3769].

Hubungan vertikal spiritual merujuk pada interaksi intrinsik antara manusia dengan Yang Mutlak Allah SWT yang difasilitasi oleh dimensi ruh. Dalam perspektif Ibnu Sina, ruh bukan sekadar fungsi biologis, melainkan entitas metafisik yang membawa potensi kesatuan (ittiḥād) dengan sumber transenden[3770]. Pada tingkat paling mendalam, ruh berfungsi sebagai antena spiritual yang merefleksikan cahaya ilahi (nūr) ke dalam kesadaran manusia, sehingga memungkinkan eksperiensi mistik, intuisi profetik, dan kehadiran ilham[3771]. Al-Qur'an menegaskan bahwa ruh berasal dari perintah Tuhan: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku…'" (QS. Al-Isra': 85). Ayat ini mengisyaratkan bahwa ruh adalah entitas yang tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh akal, melainkan hanya dapat diakses melalui pengalaman batin dan pendalaman spiritual[3772].

Dalam literatur tasawuf, Jalaluddin Rumi menyatakan bahwa ruh adalah tempat turunnya ma'rifat, tempat di mana manusia melewati batas-batas egonya dan menyatu dengan realitas ilahi[3773]. Dalam konteks neurosains kontemporer, penelitian oleh Newberg dan d'Aquili menunjukkan bahwa praktik meditasi dan salat membangkitkan aktivitas pada lobus parietal, yang berfungsi menghilangkan batasan ruang-waktu dan menghasilkan perasaan penyatuan (unitive experience)[3774]. Ini menunjukkan bahwa relasi vertikal bukan sekadar asumsi teologis, tetapi memiliki landasan dalam neurofisiologi kesadaran. Melalui ruh, manusia tidak hanya mengenal Tuhan, tetapi mengalami kehadiran-Nya, yang pada gilirannya memicu transformasi eksistensial[3775].

Sementara relasi vertikal membentuk landasan metafisik, relasi horizontal mengejawantah dalam tatanan sosial melalui dialog antarmanusia yang dipandu oleh dimensi qalb (hati) dan akal (‘aql). Menurut Al-Ghazali, qalb adalah pusat moral dan spiritual manusia, tempat bertahtanya keimanan, cinta, dan kepekaan etis[3776]. Ketika qalb disinari oleh cahaya ruh, maka ia mampu menghasilkan empati, kasih sayang (rahmah), dan keadilan nilai-nilai yang merupakan fondasi masyarakat madani[3777]. Di sisi lain, akal berfungsi sebagai alat rasional yang mengarahkan perilaku sosial ke dalam kerangka dialog, refleksi kritis, dan penerimaan pluralitas[3778].

Dalam konteks komunitas, interaksi antarindividu yang dijiwai oleh kesadaran spiritual melahirkan relasi yang tidak hanya berbasis kepentingan, tetapi juga nilai sebagaimana dicerminkan dalam prinsip mu’āsharah bi al-ma‘rūf (bergaul dengan baik) dalam Al-Qur’an (QS. An-Nisa’: 19). Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan, "Tidak beriman salah seorang di antara kalian hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri" (HR. Bukhari dan Muslim)[3779]. Perintah cinta transformatif ini hanya dimungkinkan ketika qalb dibersihkan dari dendam, iri, dan egoisme proses yang disebut Al-Ghazali sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa)[3780]. Dalam konteks modern, teori empati menurut Martin Hoffman menggarisbawahi bahwa kapasitas emosional manusia berkembang melalui internalisasi nilai, yang sangat dipengaruhi oleh landasan spiritual dan etika agama[3781]. Hubungan horizontal bukan hanya dimensi sosial semata, tetapi cerminan dari kedalaman spiritual individu.

Yang membedakan model ini dari pendekatan reduksionis Barat adalah penekanannya pada integrasi holistik di mana ruh, qalb, akal, dan perilaku saling berinteraksi membentuk kepribadian yang seimbang (musyakkalah al-syakhsīyah al-mutazinah). Dalam psikologi Islam, kesehatan mental tidak hanya diukur dari absennya gangguan, tetapi dari kesejajaran antara dimensi batin dan lahir[3782]. Ketika ruh terhubung dengan Tuhan, maka qalb menjadi tenang (muthmainnah), sebagaimana difirmankan: "Hai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha lagi diridhai" (QS. Al-Fajr: 27–28). Ketenangan ini menjadi fondasi psikologis yang memungkinkan akal bekerja secara objektif dan emosional stabil[3783].

Model integratif ini sejalan dengan konsep self-transcendence dalam psikologi positif, yang dikembangkan oleh Reed dan diperluas oleh Cloninger, yang menyatakan bahwa individu yang mampu melampaui diri (melalui spiritualitas) menunjukkan tingkat kesejahteraan psikologis yang lebih tinggi, termasuk ketahanan (resiliensi), makna hidup, dan kepuasan diri[3784]. Dalam konteks Islam, proses integrasi ini terjadi melalui praktik ibadah seperti salat, puasa, dan dzikir yang secara simultan melatih ruh (melalui hubungan vertikal), qalb (melalui khusyuk), akal (melalui refleksi), dan perilaku (melalui disiplin lahir)[3785]. Transformasi ini tidak bersifat instan, tetapi berlangsung secara gradual dalam proses tazkiyah wa tarbiyah (penyucian dan pembinaan) sebuah proses pendewasaan spiritual yang berkelanjutan

Secara epistemologis, model struktural ini menawarkan alternatif terhadap dikotomi Cartesian yang memisahkan jiwa dan tubuh, atau

spiritual dan material. Sebaliknya, ia mengusulkan pendekatan transdisipliner yang menyatukan ilmu wahyu (naql), akal (‘aql), dan pengalaman batin (kasyf) untuk memahami manusia secara utuh Dalam konteks kontemporer di tengah krisis alienasi, depresi, dan fragmentasi sosial model ini menjadi sangat relevan sebagai kerangka kesehatan holistik yang tidak hanya menyembuhkan, tetapi juga memaknai

Diagram Ilmiah Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam lintasan pemikiran psikologi kontemporer yang semakin terjebak dalam reduksi materialistik dan mekanistik, muncul kebutuhan mendesak untuk mengembalikan manusia pada totalitas eksistensialnya sebagai makhluk yang tidak hanya rasional dan emosional, tetapi juga transendental. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, diagram ilmiah menjadi alat konseptual yang tidak sekadar menjelaskan hierarki psikologis, melainkan juga mengungkap dinamika transformasi batin yang mendalam, terintegrasi, dan berpusat pada dimensi spiritual sebagai poros eksistensi manusia. Diagram ini menawarkan peta multidimensi yang menggambarkan interaksi fungsional antara ruh, qalb, akal, dan perilaku sebagai sistem psikologis holistik yang berakar pada dimensi ilahi[3786]. Model ini bukan hanya bersifat deskriptif, tetapi juga normatif menunjukkan bagaimana pertumbuhan psikologis yang sejati hanya dapat terjadi ketika setiap dimensi batin manusia direkonstruksi berlandaskan nilai-nilai transendental, relasional, dan etis.

Model hirarki dimensi psikologis dalam Psikologi Ruh Interpersonal mengusulkan struktur piramidal yang bergerak dari yang paling transenden hingga yang paling empiris: dari ruh sebagai pusat metafisik kesadaran, menuju qalb sebagai pusat afektif-intuitif, lalu akal sebagai pusat kognitif, dan akhirnya perilaku sebagai ekspresi eksistensial manusia di ranah fenomenal[3787]. Hierarki ini bukanlah bentuk determinisme linier, melainkan sistem dinamis yang menekankan interpenetrasi dan umpan balik (feedback loop) antar dimensi. Yang menjadi aksis utama transformasi adalah ruh esensi yang dihembuskan Allah ke dalam manusia, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an: "Kemudian Dia menyempurnakan manusia dan meniupkan ke dalamnya ruh-Nya" (QS. As-Sajdah: 9)[3788]. Dalam konteks ini, ruh tidak dimaknai sebagai entitas metaforis, tetapi sebagai agensialitas kesadaran transenden yang secara ontologis terhubung dengan alam ilahiah, sekaligus menjadi sumber dorongan batin untuk merindukan ma'rifah, kesatuan, dan makna eksistensial[3789].

Dalam konteks diagram ilmiah Psikologi Ruh Interpersonal, ruh berfungsi sebagai ground of being landasan eksistensial yang mendahului semua bentuk kesadaran psikologis lainnya. Berbeda dengan pendekatan psikologi Barat yang umumnya memulai analisis dari ego atau self sebagai pusat identitas, model ini mengusulkan bahwa identitas sejati manusia tidak dapat dipahami tanpa merujuk pada realitas transenden yang menjadi sumbernya[3790]. Ruh, dalam tradisi tasawuf Islam, adalah nafs al-haqqaniyyah jiwa hakiki yang merupakan bayangan langsung dari sifat-sifat ilahi (al-asma' al-

husna)[3791]. Dalam kerangka epistemologisnya, ruh bukan hanya penerima wahyu, tetapi juga subjek yang mampu mengetahui Tuhan melalui dhawq (rasa bathini) dan mushahadah (penglihatan bathini), sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din[3792]. Dalam konteks psikologis, ini berarti bahwa transformasi diri tidak dimulai dari koreksi kognitif atau terapi perilaku, melainkan dari revivifikasi ruh penghidupan kembali kesadaran transenden yang seringkali tertutup oleh hawa nafsu, ego, dan distraksi dunia[3793].

Interaksi antara ruh dengan qalb menjadi titik krusial dalam sistem ini. Qalb, yang dalam terminologi Al-Qur'an sering disebut sebagai malikan fi al-sadr (raja dalam dada), berfungsi sebagai mediator antara dunia transenden dan fenomenal[3794]. Jika ruh adalah sumber cahaya, maka qalb adalah cermin yang memantulkan cahaya tersebut. Seperti dinyatakan dalam hadis qudsi: "Langit dan bumi-Ku tidak mampu menampung-Ku, tetapi hati hamba-Ku yang beriman dapat menampung-Ku"[3795], qalb yang bersih memiliki kapasitas untuk merefleksikan kehadiran ilahi. Dalam psikologis, ini berarti bahwa kesehatan mental dalam pengertian yang paling mendalam tidak ditentukan oleh keseimbangan hormon atau stabilitas emosi semata, tetapi oleh kejernihan qalb dalam menerima dan menyalurkan dorongan-dorongan ruhiyyah.

Di level berikutnya, akal (nur al-'aql) tidak berdiri sendiri sebagai alat logika, tetapi menjadi wakil ruh dalam memproses realitas. Dalam pandangan Ibn Sina dan al-Farabi, akal adalah alat manusia untuk mencapai tajalli ma'qulat (penampakan objek-objek

intelektual), yang pada akhirnya membawa pada unifikasi dengan al-'aql al-kulli (akal universal)[3796]. Dalam diagram ini, akal bukan dominan, tetapi subordinat terhadap ruh sehingga fungsi kognitif tidak menghasilkan fragmentasi, melainkan integrasi. Ketika akal beroperasi tanpa bimbingan ruh, ia cenderung menghasilkan konstruksi rasional yang ego-sentris, seperti yang dikritik oleh Martin Buber dalam Ich und Du (I and Thou), di mana manusia mengalami dunia secara instrumental (Ich-Es), bukan relasional (Ich-Du)[3797]. Sebaliknya, ketika akal diilhami oleh ruh, ia menjadi sarana ma'rifatullah, bukan sekadar pengetahuan tentang dunia[3798].

Akhirnya, perilaku menjadi manifestasi nyata dari hirarki psikologis ini. Dalam Psikologi Ruh Interpersonal, perilaku tidak lagi dipahami sebagai produk deterministik dari kondisi lingkungan atau struktur kepribadian, tetapi sebagai ekspresi relasional antara manusia dengan Tuhan, sesama, dan dirinya sendiri. Setiap tindakan dari doa hingga kerja jika berasal dari ruh yang hidup, qalb yang jernih, dan akal yang terilhami, menjadi bentuk 'ibadah dan mu'amalah yang penuh makna[3799]. Di sinilah letak esensi transformasi psikologis: bukan pada perubahan perilaku semata, tetapi pada perubahan pusat kesadaran dari ego ke ruh[3800].

Diagram ilmiah ini, Bukan sekadar model teoretis, tetapi sebuah alat pedagogis dan terapeutik yang memungkinkan terapis, pendidik, dan pencari kebenaran untuk memahami manusia secara utuh. Ia menawarkan kerangka yang seimbang antara sains dan wahyu, antara subjektivitas dan objektivitas, antara psikologi dan teologi. Dalam konteks klinis, misalnya, gangguan mental seperti depresi atau kecemasan tidak lagi dilihat semata sebagai disfungsi

neurotransmitter, tetapi juga sebagai penyakit ruh kematiannya kesadaran transenden, kekerasan qalb, dan alienasinya dari realitas ilahi[3801]. Oleh sebab itu, terapi yang efektif harus mencakup tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dan tazkiyat al-qalb sebagai proses katarsis spiritual.

Pada tingkat filosofis, diagram ini mengkontraskan diri dengan dualisme Cartesian yang memisahkan res cogitans dan res extensa. Sebaliknya, model ini menawarkan monisme spiritual bahwa semua aspek manusia, dari yang paling halus hingga yang paling kasar, adalah manifestasi dari satu sumber: ruh yang berasal dari Tuhan. Pandangan ini selaras dengan pemikiran Teilhard de Chardin, yang melihat evolusi manusia sebagai perjalanan menuju Omega Point kesatuan akhir dengan Kristus kosmik, sekaligus menemukan resonansinya dalam gagasan Ibn Arabi tentang al-insan al-kamil (manusia sempurna) yang menjadi cermin totalitas realitas

Diagram Ilmiah Psikologi Ruh Interpersonal bukan hanya representasi struktural, tetapi juga narasi transformasi narrative of awakening. Ia mengajak manusia untuk kembali ke pusatnya, bukan untuk menghindari dunia, tetapi untuk menghadirkan nilai-nilai ilahi di dalamnya. Dalam era alienasi spiritual dan krisis makna, model ini menawarkan jalan kembali ke diri yang sejati: manusia sebagai khalifah, ‘abd, dan muhibb pemakmur, hamba, dan pecinta yang hidup dalam kesadaran ruhiyyah yang kontinu

Model Dinamika Transformasi Psikologis

Model Dinamika Transformasi Psikologis merepresentasikan suatu kerangka teoretis yang komprehensif untuk memetakan

lintasan perkembangan psiko-spiritual individu yang bergerak dari states of being yang bersifat ekstrinsik menuju yang intrinsik dan otentik[3802]. Model ini berproposisi bahwa transformasi yang hakiki bukanlah peristiwa yang bersifat ad hoc atau mekanistik, melainkan merupakan suatu proses dinamis, non-linier, dan berjenjang yang dihela oleh interaksi dialektis antara proses internalisasi nilai (internalization), refleksi kognitif (cognitive reflection), dan aktualisasi perilaku (behavioural actualization)[3803]. Proses-proses ini tidak beroperasi dalam silo-silo yang terpisah, tetapi saling meresapi (interpenetrate) dan membentuk sebuah siklus hermenuetik yang terus-menerus mereproduksi dan merevisi pemahaman diri (self-understanding) individu dalam konteks relasinya dengan Yang Transenden[3804].

Pada tahap awal, Proses Internalisasi Nilai Spiritual berfungsi sebagai fondasi epistemik dan afektif bagi seluruh struktur transformasi. Internalisasi di sini melampaui sekadar akuisisi kognitif pasif; ini merupakan proses inkorporasi yang mendalam di mana nilai-nilai dan ajaran spiritual seperti konsep tawḥīd (keesaan Tuhan), taqwā (kesalehan), dan ittibāʿ al-sunnah (mengikuti teladan Nabi) diintegrasikan ke dalam schemata kognitif dan menjadi prinsip pengatur (guiding principles) bagi kesadaran diri[3805]. Proses ini sering kali dimediasi melalui praktik-praktik deliberatif seperti pembacaan dan perenungan (tadabbur) terhadap kitab suci Al-Qur'an, yang didorong oleh firman-Nya: "Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat

pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran" (QS. Ṣād[38] 29)[3806]. Melalui internalisasi, nilai-nilai eksternal tersebut diolah dan diadopsi sehingga bukan lagi sebagai imperatif moral yang asing, melainkan sebagai suara hati (conscience) yang berasal dari dalam, sehingga membentuk pandangan dunia (weltanschauung) yang teosentris[3807].

Proses ini kemudian memicu dan diperkaya oleh tahap kedua, yaitu Proses Refleksi Kognitif. Di sini, akal budi (ʿaql) yang merupakan anugerah Ilahi, mengambil peran sentral untuk mengevaluasi, menafsirkan, dan mensistematisasikan nilai-nilai yang telah terinternalisasi[3808]. Refleksi bukanlah aktivitas filosofis yang steril, tetapi merupakan penilaian rasional yang aplikatif terhadap bagaimana prinsip-prinsip spiritual tersebut berinteraksi dengan realitas kehidupan individu, mengidentifikasi dissonansi antara keadaan saat ini (is) dan keadaan yang diidealkan (ought), serta merancang strategi kognitif untuk merukunkan keduanya[3809]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menganjurkan untuk "mengambil nasihat untuk agama, lalu meminta pertanggungjawaban diri sendiri, dan beramal dengan penuh perhitungan" secara implisit menekankan pentingnya refleksi kritis ini[3810]. Tahap inilah yang mentransformasikan keyakinan naif (taqlīd) menjadi keyakinan yang didasarkan pada penalaran yang jelas (taḥqīq), sehingga agama menjadi hidup dalam alam pikiran dan bukan hanya dijadikan rutinitas[3811].

Puncak dari keseluruhan dinamika ini termanifestasi dalam Proses Aktualisasi Perilaku. Internalisasi dan refleksi yang tidak

terwujud dalam amal perbuatan adalah suatu bentuk ketidakutuhan psikologis dan spiritual. Aktualisasi merupakan kristalisasi dari dua proses sebelumnya ke dalam tindakan nyata yang selaras dengan prinsip-prinsip moral dan etika Islam[3812]. Ini merupakan realisasi dari konsep ihsān (berbuat baik) yang diajarkan dalam hadis Jibril, yaitu "engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya"[3813]. Perilaku seperti kejujuran, kesabaran (ṣabr), empati, dan kepedulian sosial (al-takāful al-ijtimāʿī) bukan lagi dipandang sebagai kewajiban eksternal semata, melainkan menjadi ekspresi otentik dari identitas dan karakter yang telah ditransformasi[3814]. Setiap tindakan aktualisasi ini, pada gilirannya, memperdalam dan mempertajam internalisasi serta memberikan material baru untuk direfleksikan, sehingga menciptakan suatu spiral perkembangan yang terus naik (upward spiral) menungkatkan kedekatan dengan Sang Pencipta[3815].

Model Sistemik Psikologi Ruh

Psikologi kontemporer, dalam upayanya memetakan kompleksitas jiwa manusia, semakin banyak beralih ke paradigma sistemik yang mengakui sifat multidimensi dan saling terhubung dari pengalaman manusia[3816]. Dalam kerangka ini, Psikologi Ruh mengajukan sebuah model sistemik yang tidak hanya mempertimbangkan interaksi antara fungsi-fungsi psikologis kognitif, afektif, dan konatif tetapi secara radikal memasukkan dimensi metafisik, yaitu ruh (spirit), sebagai komponen sentral dan penggerak utama[3817]. Model ini menggambarkan sebuah jaringan hubungan yang interdependen, di mana dimensi-dimensi psikologis

internal (ruh, qalb, aql) secara dinamis berinteraksi dengan dan dipengaruhi oleh berbagai lapisan lingkungan eksternal, mulai dari keluarga hingga kosmos, dalam membentuk keseluruhan proses psikologis dan spiritual individu[3818].

Interaksi antar dimensi batiniah manusia ruh, qalb (hati-intuitif), dan aql (intelek) merupakan inti dari model sistemik ini, menciptakan suatu ekosistem psikologis yang mencari homeostatis spiritual[3819]. Ruh, sebagai anugerah Ilahi yang bersifat transcendental (wa nafa-khtu fī-hi min rū-hī; Dan Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh(-Ku) QS. Al-Hijr:29), berfungsi sebagai sumber kesadaran murni dan kecenderungan bawaan manusia (fitrah) kepada Tuhan dan kebenaran[3820]. Qalb, sering disalahartikan sekadar sebagai organ emosional, dalam literatur Islam klasik dipahami sebagai locus of knowledge (ma'rifah) dan wahana untuk mengalami realitas spiritual; ia adalah medan pertempuran antara kecenderungan positif (nafs al-muṭma'innah) dan negatif (nafs al-ammārah)[3821]. Sementara itu, aql memberikan kapasitas untuk penalaran, refleksi, dan pembedaan. Keseimbangan psikologis yang sejati, yang memungkinkan kehidupan yang utuh secara spiritual, moral, dan rasional, hanya tercapai ketika ketiganya beroperasi dalam suatu hirarki yang harmonis: ruh menjadi panduan iluminatif, qalb menjadi penerima dan pengolahnya, dan aql menjadi pelaksana yang mengartikulasikan panduan tersebut dalam ranah praktis dan diskursif[3822]. Ketidakselarasan, seperti dominasi aql yang terlepas dari iluminasi ruh atau qalb yang dikuasai oleh hawa nafsu, akan menghasilkan patologi spiritual dan, pada akhirnya, gangguan

psikologis[3823]. Sistem internal ini tidak beroperasi dalam ruang hampa. Ia terus-menerus terlibat dalam pertukaran timbal balik dengan lingkungan eksternalnya, sebuah interaksi yang menentukan perkembangan pribadi individu[3824]. Lingkungan sosial keluarga, komunitas, dan budaya berfungsi sebagai habitus yang dapat either memupuk atau meredam ekspresi fitrah dan perkembangan spiritual[3825]. Sebuah lingkungan yang mendukung, yang diwarnai oleh nilai-nilai agama, praktik spiritual kolektif, dan norma sosial yang etis, memberikan "nutrisi" yang diperlukan bagi qalb dan memperkuat pesan iluminatif dari ruh[3826]. Sebaliknya, lingkungan yang sekularistik materialistis atau penuh dengan keburukan moral dapat menciptakan "kebisingan" yang mematikan kepekaan qalb dan memenjarakan aql dalam paradigma yang semata-mata empiris[3827]. Kesehatan psiko-spiritual dalam model sistemik ini bukan semata tanggung jawab individu, melainkan juga merupakan produk dari ekologi sosial yang sehat, yang sejalan dengan sabda Nabi Muhammad SAW, “Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kedua orangtuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi” (HR. Al-Bukhari)[3828].

Pada tingkat yang lebih makro, interaksi yang dinamis antara sistem internal dan eksternal ini membentuk suatu Sistem Psikologis Berbasis Spiritualitas yang koheren. Sistem ini memposisikan spiritualitas bukan sebagai kompartemen terpisah atau variabel moderator, melainkan sebagai inti dan fondasi dari seluruh struktur kepribadian, tindakan, dan hubungan interpersonal[3829]. Kesadaran spiritual yang mendalam (taqwā), yang dihasilkan dari sistem yang

berfungsi optimal, menjadi prinsip pengorganisasian yang memengaruhi semua aspek kehidupan[3830]. Dari sudut pandang ini, perilaku positif dan kesehatan mental bukanlah sekadar adaptasi terhadap tuntutan sosial atau absennya gejala penyakit, tetapi merupakan manifestasi dari keselarasan dengan Sumber Realitas Tertinggi[3831]. Sistem ini bersifat teleologis, selalu mengarahkan individu menuju realisasi potensi tertingginya (insān kāmil), di mana setiap tindakan, pikiran, dan interaksi menjadi bermakna dalam konteks hubungannya dengan Yang Transenden[3832]. Model Sistemik Psikologi Ruh menawarkan kerangka yang komprehensif dan integratif untuk memahami manusia sebuah entitas yang secara simultan adalah spiritual, psikologis, biologis, dan sosial[3833].

Hubungan Ruh dan Qalb

Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, hubungan antara ruh dan qalb tidak sekadar interaksi metafisik yang abstrak, melainkan sebuah struktur dinamis yang membentuk dasar dari kesadaran, moralitas, dan aksi manusia. Keduanya, meskipun berbeda secara esensial, beroperasi secara sinergis dalam ekosistem psiko-spiritual individu. Ruh sebagai realitas ontologis yang diturunkan langsung dari kehendak Ilahi berdiri sebagai sumber utama energi spiritual dan kesadaran transendental, sementara qalb berfungsi sebagai pusat psikologis yang memediasi antara spiritualitas (ruh), akal (aql), dan perilaku (amal). Relasi ini bukan hubungan linier melainkan holistik, bersifat dialektis, dan terus menerus dalam proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) menuju

realisasi insan kamil (manusia sempurna)[3834]. Dalam konteks ini, ruh dan qalb tidak dapat dipisahkan secara eksistensial; kedudukan salah satunya menentukan kualitas eksistensi yang lain.

Ruh, dalam perspektif teologis dan psikologis Islam, adalah realitas yang dimasukkan oleh Allah ke dalam tubuh manusia setelah terbentuknya jasad. Ia bukan bagian dari struktur materi, melainkan entitas ilahiyah yang menjadi tiang vitalitas kehidupan rohani. Dalam Al-Qur'an, proses penciptaan ruh dinyatakan secara eksplisit: "Kemudian Dia menyempurnakan (penciptaan)nya dan meniupkan ke dalamnya roh-Nya" (QS. As-Sajdah: 9)[3835]. Ayat ini menunjukkan bahwa ruh memiliki asal-usul ilahiyah dan fungsi eksistensial yang transenden, menjadikannya sebagai nūr ilāhī (cahaya ilahi) yang menyulut kesadaran spiritual manusia. Ruh beroperasi melalui dorongan-dorongan transenden yang mendorong individu untuk merenung, bertanya tentang makna hidup, dan mencari kedekatan dengan Sang Pencipta. Dalam terminologi Ibnu 'Arabī, ruh merupakan al-ruh al-quds, roh kudus yang menjadi jembatan antara alam manusia dan alam malakut (alam gaib yang mewakili realitas spiritual)[3836]. Ia adalah sumber dari haqq al-yaqīn (pengetahuan yang bersifat langsung dan intuitif), yang tidak dapat dicapai melalui akal semata, namun melalui pencerahan batin[3837].

Meskipun ruh berfungsi sebagai primer mover dari kesadaran spiritual, ia tidak beroperasi sendirian dalam domain mental dan moral manusia. Di sinilah peran esensial qalb hadir. Qalb bukan sekadar organ fisik atau metafora umum untuk emosi, melainkan

entitas psiko-spiritual yang kompleks, berfungsi sebagai central processing unit dari pengalaman keagamaan manusia. Al-Qur'an menegaskan pentingnya qalb dalam proses penerimaan ilmu dan hidayah: "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mempunyai qalb yang dengannya mereka dapat memahami atau telinga yang dengannya mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan mata yang buta, tetapi yang buta adalah qalb yang di dalam dada" (QS. Al-Hajj: 46)[3838]. Ayat ini memperlihatkan bahwa qalb adalah lokus utama pemahaman, refleksi, dan respons terhadap realitas. Ia adalah mediasi antara muatan spiritual dari ruh dan input rasional dari aql. Tanpa qalb yang hidup (qalbun salīm), maka meskipun ruh hadir, ia tidak akan mampu menembus kesadaran sehari-hari, tidak akan mampu membimbing tindakan, dan tidak akan dapat membangkitkan kecenderungan moral[3839].

Dalam dimensi psikologis, qalb berfungsi sebagai filter atau interprete spiritual. Ia menerima gelombang spiritual dari ruh seperti kerinduan akan ketenangan, dorongan beribadah, atau kesadaran tentang kehadiran Tuhan kemudian menafsirkannya melalui konteks kognitif, emosional, dan sosial. Misalnya, dorongan spiritual untuk salat tidak berasal langsung dari akal atau insting biologis, tetapi dari interaksi antara ruh yang rindu bertemu Tuhan dan qalb yang menerjemahkan rindu itu menjadi niat, keinginan, dan akhirnya perbuatan. Dalam hal ini, qalb dapat dipahami sebagai site of integration tempat pertemuan antara dimensi ilahiyah dan dimensi manusiawi[3840]. Al-Ghazālī, dalam Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, menegaskan bahwa qalb memiliki mudakkirah (memori spiritual),

mufakkirah (pemikiran batin), dan masyi'ah (kehendak spiritual), yang semuanya merupakan kapasitas batin yang bekerja di bawah pengaruh ruh[3841].

Kondisi qalb tidak selalu stabil. Ia bisa menjadi keras seperti batu (qaswat al-qalb), mati (mayyit), atau bercabang (mardūd), tergantung pada sejauh mana seseorang menjaga keselarasan antara ruh dan perilakunya[3842]. Ketika qalb tercemar oleh keserakahan, iri, atau pengingkaran terhadap kebenaran, maka fungsi mediasinya terganggu. Ruh, walaupun tetap hadir, menjadi terhalang dalam mengekspresikan esensinya. Sebaliknya, ketika qalb disucikan melalui ibadah, mujahadah, dan muhasabah, maka ia menjadi cermin yang bening bagi pancaran ruh. Al-Ghazālī menyebut ini sebagai tajalliyat al-asma al-husna manifestasi Asmaul Husna di dalam qalb yang suci[3843]. Dalam konteks ini, penyucian qalb bukan hanya proses moral, melainkan transformasi ontologis yang memungkinkan ruh untuk secara penuh bermanifestasi dalam kehidupan sadar.

Dari perspektif neurobiologi kontemporer, meskipun ruh dan qalb tidak dapat diukur secara empiris, fenomena spiritual yang diwakili oleh keduanya seperti ketenangan batin, altruisme, pengalaman mistis, dan pengambilan keputusan moral dapat diamati melalui aktivitas otak, terutama di area default mode network dan medial prefrontal cortex[3844]. Penelitian oleh Newberg dan d'Aquili menunjukkan bahwa praktik ibadah seperti salat, dzikir, dan meditasi membentuk neuroplasticity yang memperkuat pengalaman kesatuan dengan yang Ilahi, yang secara teologis dapat

dipahami sebagai resonansi antara ruh dan qalb[3845]. Meskipun sains tidak dapat membuktikan eksistensi ruh secara langsung, korelasinya dengan aktivitas batin dan pengalaman transenden memberikan dukungan fenomenologis bagi realitas psikologis dari hubungan ruh-qalb.

Hubungan ruh dan qalb harus dipahami sebagai dynamic interdependence ketergantungan yang saling menguatkan. Ruh memberi kehidupan spiritual, sedangkan qalb memberi bentuk psikologis. Tanpa ruh, manusia hanyalah mesin biologis; tanpa qalb yang sehat, ruh menjadi sunyi tak terdengar. Dalam proses pengembangan pribadi dan terapi spiritual, keduanya harus ditangani secara bersamaan: membangkitkan kesadaran ruh melalui pendidikan spiritual (tarbiyah ruhiyyah) dan memperbaiki qalb melalui disiplin moral (mujahadah), refleksi (tafakkur), dan pengampunan (istighfar). Hanya dalam harmoni inilah manusia dapat mencapai sakinah, mawaddah, wa rahmah ketenangan, kasih sayang, dan rahmat yang merupakan buah utama dari relasi yang seimbang antara ruh dan qalb[3846].

Qalb sebagai Mediator Psikologis

Dalam arsitektur psikospiritual Islam, konsep qalb (jantung spiritual) menempati posisi yang unik dan sentral, berfungsi sebagai nexus kritis yang memediasi antara dimensi immaterial ruh (roh) dan aparatus kognitif-material 'aql (akal) serta perilaku yang teramati. Berbeda dengan persepsi Barat yang sering kali mereduksi jantung (heart) semata-mata sebagai organ emosional atau fisik,

qalb dalam epistemologi Islam merupakan organ persepsi supra-rasional, pusat kesadaran, intuisi, dan moralitas.[3847] Fungsinya sebagai mediator psikologis bersifat dinamis dan transformatif; ia menyaring, menafsirkan, dan mentransduksi energi serta ilham ilahiah yang bersumber dari ruh entitas suci yang ditiupkan langsung oleh Allah SWT[3848] ke dalam bentuk-bentuk psikologis yang lebih dapat diakses dan terinternalisasi oleh kesadaran manusia, seperti pemikiran, perasaan, dan dorongan bertindak.[3849] Proses mediasi ini menjadikan qalb sebagai ruang di mana nilai-nilai spiritual yang abstrak dan transenden diolah menjadi kerangka operasional yang rasional, praktikal, dan bermakna bagi kehidupan individu.

Sebagai pusat kesadaran moral (moral consciousness), qalb memiliki kemampuan inniah untuk membedakan (furqan) antara kebenaran (haqq) dan kebatilan (batil), serta untuk merasakan ketenteraman (sakīnah) atau kegelisahan moral tergantung pada tindakan yang dilakukan.[3850] Ia bukanlah penerima pasif nilai-nilai moral, melainkan sebuah faculty yang aktif menilai, menyetujui, atau menolak setiap kecenderungan psikis berdasarkan prinsip-prinsip yang ditetapkan oleh ruh. Dalam keadaan selaras dengan fitrah-nya yang suci (qalb salīm), qalb menjadi sangat sensitif terhadap kebajikan dan secara intuitif dapat mendeteksi penyimpangan moral, baik dalam diri sendiri maupun di lingkungan sosial.[3851] Sensitivitas inilah yang memunculkan emosi-emosi prososial seperti empati (ta'āṭuf), belas kasih (raḥmah), dan keadilan (‘adl), yang menjadi fondasi bagi hubungan sosial yang harmonis dan etis. Integritas moral seorang individu sangat bergantung pada

kesehatan dan kebersihan qalb-nya. Qalb beroperasi sebagai pusat emosi spiritual (spiritual emotions), yang berbeda secara kualitatif dari emosi-emosi duniawi yang bersifat reaktif. Ia menyaring dan menghadirkan perasaan-perasaan terdalam yang bersumber dari pengalaman ketuhanan, seperti cinta mendalam kepada Sang Pencipta (ḥubb fillāh), rasa takut yang penuh pengharapan (khawf wa rajā), dan rasa syukur (shukr) yang melimpah.[3852] Emosi-emosi ini bukanlah tujuan akhir, melainkan kekuatan motivasional yang kuat yang mengarahkan seluruh psike dan perilaku individu untuk selaras dengan kehendak Ilahi. Al-Ghazāli, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, menggambarkan qalb sebagai wadah yang harus dibersihkan untuk dapat merasakan kehadiran Ilahi secara langsung; hanya qalb yang sehat (qalb salīm) yang dapat memantulkan cahaya Ilahi (nūr ilāhī) ke dalam seluruh aspek kehidupan, menciptakan keseimbangan batin dan harmoni eksternal.[3853]

Pada tingkatan yang paling kompleks, qalb menjalankan peran sebagai penghubung integral antara ruh dan 'aql. Ruh memberikan input spiritual berupa ilham, intuisi, dan nilai-nilai transenden. Input ini masih bersifat potensial dan memerlukan penafsiran untuk dapat diwujudkan dalam realitas empiris. Di sinilah qalb berinteraksi dengan 'aql. Qalb menerima energi dari ruh dan "merasakan" kebenarannya, sementara 'aql kemudian bekerja untuk merasionalisasi, memformulasikan, dan merancang skema perilaku praktis berdasarkan kebenaran yang dirasakan oleh qalb tersebut.[3854] Tanpa mediasi qalb, inspirasi dari ruh mungkin tetap menjadi abstraksi metafisik yang tidak teraplikasikan. Sebaliknya,

tanpa bimbingan qalb, 'aql dapat terjebak pada rasionalitas instrumental yang kering secara moral. Qalb adalah fasilitator yang memungkinkan integrasi antara pengetahuan spiritual dan pengetahuan rasional, antara wahyu dan akal, sehingga melahirkan keputusan dan tindakan yang tidak hanya cerdas secara intelektual tetapi juga berintegritas secara spiritual dan moral.

Hubungan Qalb dan Akal

Dalam wacana epistemologi Islam, dialektika antara qalb (hati spiritual) dan 'aql (akal) bukanlah sebuah dikotomi yang antagonistik, melainkan sebuah hubungan sinergis yang kompleks dan fundamental bagi pembentukan kesadaran manusia yang holistik. Psikologi Ruh Interpersonal, yang berakar pada kerangka teo-psikologis Islam, memposisikan interaksi dinamis antara kedua entitas ini sebagai poros sentral yang menggerakkan keputusan moral, membentuk perilaku, dan mengarahkan seluruh orbit kehidupan spiritual seorang individu[3855]. Qalb berfungsi sebagai locus dari emosi yang terdalam, intuisi transcendental, dan pencerapan spiritual (dzawq), sementara 'aql beroperasi sebagai organ rasionalitas yang bertugas menyusun, menganalisis, dan mengatur proses berpikir logis berbasis empirisme dan deduksi[3856]. Integrasi yang harmonis antara keduanya sebagaimana dawai dan resonator dalam sebuah alat musik tidak hanya dibutuhkan melainkan esensial untuk merespons tantangan kehidupan dengan kebijaksanaan (al-hikmah) yang seimbang, sehingga melampaui simplifikasi dikotomis antara sentimentalisme buta dan rasionalitas

yang gersang. Pentingnya sinergi antara qalb dan 'aql secara ontologis terletak pada kemampuannya untuk menciptakan sebuah epistemologi yang terpadu, yang memadukan dimensi vertikal (ilahiyah) dan horizontal (insaniyah) dari pengetahuan. Qalb, dengan kapasitasnya yang unik untuk "merasakan" kebenaran (yaqin), berperan sebagai kompas moral dan spiritual yang memberikan arahan dan tujuan existensial[3857]. Ia adalah faculty yang mampu menangkap cahaya iluminatif (isyraqi) dan kebenaran transcendental yang seringkali berada di luar jangkauan analisis diskursif semata. Sementara itu, 'aql berfungsi sebagai peta navigasi yang kritis dan analitis, menguji validitas, mengukur konsekuensi, dan merumuskan strategi operasionalisasi dari arahan yang diberikan oleh qalb[3858]. Tanpa bimbingan qalb, 'aql dapat terjerumus ke dalam labirin skeptisisme dan nihilisme, sebagaimana diingatkan dalam firman-Nya: "Dan mereka berkata, 'Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa.' Dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja." (QS. Al-Jātsiyah[45] 24). Sebaliknya, tanpa disiplin 'aql, qalb dapat jatuh ke dalam jurang khayalan, takhayul, dan emosionalitas yang tidak terkendali.

Secara operasional, qalb dimaknai sebagai pusat intuisi manusia yang paling dalam dan mendasar. Ia bukanlah perasaan dangkal atau reaksi emotif sesaat, melainkan sebuah faculty of knowing yang mampu menembus permukaan realitas untuk menyentuh hakikat (essence) di baliknya. Intuisi qalb ini bersifat immediacy dan self-

evident; ia memungkinkan individu untuk mengetahui suatu kebenaran moral atau spiritual secara langsung, tanpa melalui proses inferensi logis yang berbelit[3859]. Pengetahuan yang dihasilkan ma'rifah bersifat partisipatif dan personal, berbeda dengan pengetahuan proposisional ('ilm) yang dihasilkan 'aql. Inilah yang mendorong seseorang untuk melakukan tindakan altruistik yang tampaknya "irasional" dari kalkulasi utilitarian, seperti rasa empati yang mendalam, pengorbanan tanpa pamrih, atau cinta (mahabbah) kepada Sang Pencipta yang menjadi motor penggerak seluruh aktivitasnya[3860]. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Ketahuilah, di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah itu adalah qalb (hati)." (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Hadits ini menegaskan posisi sentral qalb sebagai sumber dari seluruh kondisi psiko-spiritual manusia, termasuk kapasitas intuitifnya yang menentukan kualitas moral dan perilaku[3861].

Pengambilan Keputusan Moral

Dalam wacana epistemologi Islam, dialektika antara qalb (hati spiritual) dan 'aql (akal) bukanlah sebuah dikotomi yang antagonistik, melainkan sebuah hubungan sinergis yang kompleks dan fundamental bagi pembentukan kesadaran manusia yang holistik. Psikologi Ruh Interpersonal, yang berakar pada kerangka teo-psikologis Islam, memposisikan interaksi dinamis antara kedua entitas ini sebagai poros sentral yang menggerakkan keputusan moral, membentuk perilaku, dan mengarahkan seluruh orbit

kehidupan spiritual seorang individu[3862]. Qalb berfungsi sebagai locus dari emosi yang terdalam, intuisi transcendental, dan pencerapan spiritual (dzawq), sementara 'aql beroperasi sebagai organ rasionalitas yang bertugas menyusun, menganalisis, dan mengatur proses berpikir logis berbasis empirisme dan deduksi[3863]. Integrasi yang harmonis antara keduanya sebagaimana dawai dan resonator dalam sebuah alat musik tidak hanya dibutuhkan melainkan esensial untuk merespons tantangan kehidupan dengan kebijaksanaan (al-hikmah) yang seimbang, sehingga melampaui simplifikasi dikotomis antara sentimentalisme buta dan rasionalitas yang gersang.

Pentingnya sinergi antara qalb dan 'aql secara ontologis terletak pada kemampuannya untuk menciptakan sebuah epistemologi yang terpadu, yang memadukan dimensi vertikal (ilahiyah) dan horizontal (insaniyah) dari pengetahuan. Qalb, dengan kapasitasnya yang unik untuk "merasakan" kebenaran (yaqin), berperan sebagai kompas moral dan spiritual yang memberikan arahan dan tujuan existensial[3864]. Ia adalah faculty yang mampu menangkap cahaya iluminatif (isyraqi) dan kebenaran transcendental yang seringkali berada di luar jangkauan analisis diskursif semata. Sementara itu, 'aql berfungsi sebagai peta navigasi yang kritis dan analitis, menguji validitas, mengukur konsekuensi, dan merumuskan strategi operasionalisasi dari arahan yang diberikan oleh qalb[3865]. Tanpa bimbingan qalb, 'aql dapat terjerumus ke dalam labirin skeptisisme dan nihilisme, sebagaimana diingatkan dalam firman-Nya: "Dan mereka berkata, 'Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang

membinasakan kita selain masa.' Dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja." (QS. Al-Jātsiyah[45] 24). Sebaliknya, tanpa disiplin 'aql, qalb dapat jatuh ke dalam jurang khayalan, takhayul, dan emosionalitas yang tidak terkendali.

Qalb dimaknai sebagai pusat intuisi manusia yang paling dalam dan mendasar. Ia bukanlah perasaan dangkal atau reaksi emotif sesaat, melainkan sebuah faculty of knowing yang mampu menembus permukaan realitas untuk menyentuh hakikat (essence) di baliknya. Intuisi qalb ini bersifat immediacy dan self-evident; ia memungkinkan individu untuk mengetahui suatu kebenaran moral atau spiritual secara langsung, tanpa melalui proses inferensi logis yang berbelit[3866]. Pengetahuan yang dihasilkan ma'rifah bersifat partisipatif dan personal, berbeda dengan pengetahuan proposisional ('ilm) yang dihasilkan 'aql. Inilah yang mendorong seseorang untuk melakukan tindakan altruistik yang tampaknya "irasional" dari kalkulasi utilitarian, seperti rasa empati yang mendalam, pengorbanan tanpa pamrih, atau cinta (mahabbah) kepada Sang Pencipta yang menjadi motor penggerak seluruh aktivitasnya[3867]. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Ketahuilah, di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah itu adalah qalb (hati)." (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Hadits ini menegaskan posisi sentral qalb sebagai sumber dari seluruh kondisi psiko-spiritual manusia, termasuk kapasitas intuitifnya yang menentukan kualitas moral dan perilaku[3868].

Hubungan Akal dan Perilaku

Proses Kognitif dalam Pembentukan Perilaku

Akal (al-'aql) menempati posisi sentral dalam arsitektur kognisi manusia, berfungsi sebagai instrumen utama yang mentransendensi data sensorik mentah menjadi konstruksi mental yang bermakna, yang pada akhirnya mengkristal dalam bentuk perilaku nyata[3869]. Proses kognitif ini tidak beroperasi dalam ruang hampa metafisik, melainkan merupakan suatu rangkaian dinamis yang melibatkan persepsi, penilaian rasional, dan pengambilan keputusan (al-hukm), yang kesemuanya saling bertautan dalam memediasi respons seorang individu terhadap realitas di sekitarnya[3870]. Dalam kerangka psikologi Islam, proses-proses neuro-psikologis ini tidak dilihat semata-mata sebagai fenomena sekular, tetapi diyakini terpengaruh dan dibentuk secara fundamental oleh nilai-nilai spiritual yang bersumber dari wahyu Ilahi (al-wahy) serta ajaran agama (al-sunnah)[3871]. Integrasi antara kapasitas rasional manusia dengan bimbingan transcendental ini menciptakan sebuah paradigma unik di mana kognisi ditujukan tidak hanya untuk adaptasi duniawi, tetapi juga untuk mencapai pemahaman yang lebih tinggi tentang tujuan penciptaan (maqasid al-shari'ah)[3872].

Tahap primer dalam proses kognitif adalah persepsi (idrak), di mana akal menerima dan memproses informasi yang disalurkan melalui pancaindera[3873]. Dalam epistemologi Islam, persepsi tidak berhenti pada registrasi pasif terhadap stimuli eksternal. Akal aktif menafsirkan, menyaring, dan mengorganisasikan data ini melalui lensa keyakinan dan nilai yang telah tertanam sebelumnya[3874].

Proses interpretasi ini sangat krusial, karena menentukan makna awal yang diberikan kepada suatu peristiwa, objek, atau interaksi sosial. Dalam konteks spiritual, persepsi diperluas untuk memasukkan dimensi yang transenden; ia tidak hanya terbatas pada pandangan duniawi yang empiris tetapi juga melibatkan 'pandangan hati' (basirah) yang mempertimbangkan kehadiran dan kehendak Tuhan dalam setiap fenomena[3875]. Sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an, persepsi yang sejati melampaui penglihatan mata biasa: "Karena sesungguhnya bukanlah mata yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada" (QS Al-Hajj: 46)[3876]. Seorang individu yang kognisinya diinformasikan oleh nilai tauhid akan mempersepsikan dunia tidak sebagai suatu kebetulan yang mekanistis, melainkan sebagai jejak-jejak (ayat) kekuasaan Allah, yang kemudian memandu proses kognitif selanjutnya ke arah perilaku yang penuh kesadaran Ilahi (taqwa)[3877].

Setelah informasi dipersepsikan dan diinterpretasikan, akal bergerak ke tahap penilaian rasional (al-tafkir wa al-ta'aqqul). Ini adalah tahap analitis kritis di mana berbagai alternatif, konsekuensi, dan implikasi dari informasi tersebut dievaluasi[3878]. Dalam model kognitif Barat yang sekular, penilaian ini seringkali hanya mempertimbangkan utilitas, keuntungan materi, atau keberhasilan pragmatis. Sebaliknya, dalam kerangka Islam, proses analitis ini secara intrinsik terintegrasi dengan pertimbangan moral dan spiritual[3879]. Akal yang sehat (al-'aql al-slim) tidak memisahkan antara yang "rasional" dan yang "baik" secara moral; keduanya adalah dua sisi dari mata uang yang sama karena sumber moralitas

adalah Sang Pemberi Akal itu sendiri[3880]. Proses ini melibatkan pertanyaan-pertanyaan mendalam: Apakah pilihan ini selaras dengan perintah Allah? Apa dampaknya terhadap jiwa (nafs) saya? Bagaimana ini memengaruhi hak dan kesejahteraan orang lain (mu'amalat)?[3881] Penilaian rasional menjadi suatu bentuk ijtihad kognitif kecil, di mana individu tersebut menimbang-nimbang pilihannya terhadap timbangan halal dan haram, baik dan buruk, yang berasal dari wahyu dan hati nurani yang teriluminasi olehnya[3882]. Ini mencegah terjadinya disonansi kognitif di mana apa yang secara logis feasible bertentangan dengan apa yang secara spiritual dan etis diwajibkan.

Tahap final dari proses kognitif adalah pengambilan keputusan (istithmar al-ra'y), yang merupakan puncak dari interaksi rumit antara akal ('aql) dan hati spiritual (qalb)[3883]. Keputusan bukanlah produk dari akal yang dingin dan terisolasi, tetapi juga melibatkan intuisi, kebijaksanaan (hikmah), dan keadaan spiritual hati[3884]. Hati yang tenang dan jernih (qalbun salim) akan memungkinkan akal untuk berfungsi secara optimal, bebas dari distorsi hawa nafsu dan emosi yang menggelora[3885]. Sebaliknya, hati yang sakit (qalbun marid) dapat meracuni proses rasional, mendorongnya untuk membenarkan tindakan-tindakan yang irasional secara spiritual[3886]. Keputusan yang dihasilkan dari sinergi ini adalah keputusan yang matang (rashid), mencerminkan kedewasaan intelektual dan spiritual. Ia tidak hanya memecahkan masalah duniawi secara efektif tetapi juga mengarahkan individu menuju pertumbuhan vertikal, mendekatkan diri kepada Allah (al-taqarrub ila Allah)[3887].

Perilaku yang lahir dari keputusan semacam ini akan bersifat harmonis, bertanggung jawab secara sosial, dan bernilai ibadah, karena ia adalah manifestasi lahiriah dari suatu proses kognitif internal yang telah diselaraskan dengan kehendak Ilahi[3888]. Pada akhirnya, perilaku manusia menjadi cerminan dari bagaimana ia mempersepsikan, menilai, dan memutuskan suatu rangkaian proses yang, dalam visi Islam, selalu berpelukan dengan cahaya wahyu.

Akal sebagai Pengarah Perilaku

Dalam kerangka pemikiran psikologi Islam, akal (al-'aql) tidak sekadar dipahami sebagai fasilitas kognitif untuk menalar fakta atau memproses informasi, melainkan sebagai entitas yang hidup, dinamis, dan memiliki fungsi ontologis yang mendalam dalam pembentukan identitas moral manusia. Akal dalam pandangan Islam bukan hanya medium rasionalitas, tetapi juga pemandu (al-murshid), regulator (al-munazzim), dan penjaga (al-hafizh) yang menjamin keseimbangan antara dimensi transenden dan empirik dalam kehidupan manusia[3889]. Fungsi utamanya melebar dari ranah kognitif ke ranah aksiologis, di mana akal menjadi poros utama dalam pengaturan perilaku manusia yang berakar pada kesadaran ilahiah dan tanggung jawab eksistensial. Dalam konteks ini, akal beroperasi sebagai mediasi antara wahyu dan kehidupan sehari-hari, antara nafsu (al-nafs) dan ruh (al-ruh), serta antara individualitas dan solidaritas sosial[3890].

Dalam proses pengambilan keputusan, akal berfungsi sebagai regulator yang menilai kelayakan tindakan berdasarkan kerangka

normatif yang bersumber dari nilai-nilai ilahi. Tidak seperti model psikologis Barat yang cenderung memisahkan rasionalitas dari moralitas sebagaimana tampak dalam tradisi rasionalisme modern yang dipelopori oleh René Descartes dan Immanuel Kant psikologi Islam menegaskan bahwa akal yang sejati (‘aqlun sālim) adalah akal yang mengintegrasikan logika, etika, dan spiritualitas[3891]. Dalam hadis dikatakan, “Barangsiapa yang diberi akal yang sehat, berarti ia telah diberi kebaikan yang banyak” (HR. Tirmidzi, dinilai hasan)[3892]. Ungkapan ini menunjukkan bahwa akal bukan hanya alat analisis, tetapi juga instrumen evaluasi moral yang membimbing individu agar tidak terjerumus dalam impuls biologis atau tirani emosional. Karenanya, akal berperan sebagai benteng pertahanan terhadap ekses materialisme, hedonisme, dan individualisme yang kerap merongrong keutuhan sosial dan kerohanian manusia. Dalam terminologi Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, akal adalah “terang bagi hati” (nur al-qalb) yang menerangi jalan kebenaran di tengah kegelapan ketidaktahuan dan nafsu[3893].

Dalam konteks sosial, akal memfasilitasi rasionalisasi tindakan (rationalization of action) yang tidak hanya menyangkut efisiensi dan efektivitas perilaku, tetapi juga dampaknya terhadap kesejahteraan kolektif (maslahah ‘āmmah). Menurut al-Ghazali, tindakan sosial yang tidak difilter oleh akal akan berisiko menjadi instan, reaktif, dan destruktif karena didorong oleh amarah, hasad, atau ambisi pribadi[3894]. Akal, dalam perannya sebagai penjaga (rāqid), memaksa individu untuk berhenti sejenak, merefleksikan konsekuensi jangka panjang dari setiap perbuatan, serta menimbang apakah tindakan

tersebut sejalan dengan tujuan syariah, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-dharuriyyāt al-khams)[3895]. Dalam konteks ini, akal tidak hanya berperan sebagai alat kalkulasi strategis, tetapi sebagai alat evaluasi moral yang mendorong tindakan penuh pertimbangan, empati, dan tanggung jawab sosial. Interaksi sosial yang rasional dalam psikologi Islam bukanlah interaksi yang didorong oleh perhitungan untung-rugi semata, tetapi oleh kesadaran bahwa setiap tindakan memiliki resonansi spiritual dan sosial[3896].

Peran akal sebagai pengontrol perilaku juga termanifestasi dalam kemampuannya menahan dorongan nafsu yang bersifat konsumtif dan destruktif. Dalam konsepsi tasawuf Islam, manusia dilihat sebagai medan pertempuran antara nafsu ammarah (nafsu yang cenderung kepada keburukan) dan akal yang ditopang oleh iman[3897]. Akal, ketika difungsikan secara optimal, menjadi mediator yang mampu menengahi konflik antara kehendak jasmani dan kehendak rohani. Al-Farabi menyebut manusia sebagai "makhluk rasional yang memiliki hierarki kejiwaan", di mana akal menempati posisi tertinggi karena mampu mengarahkan seluruh potensi manusia menuju kebaikan dan keutamaan (al-fadilah)[3898]. Dalam struktur psikologis ini, akal bukan hanya menilai, tetapi juga mengubah tindakan melalui proses internalisasi nilai-nilai ilahi yang diwariskan oleh wahyu. Al-Qur'an menegaskan kembali fungsi ini: "Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai akal, atau yang mendengar (dengan) hati yang hanyut dalam pengawasan (akal)" (QS. Qāf: 37)[3899]. Ayat ini

menunjukkan bahwa akal adalah modal utama dalam kontemplasi dan pengawasan diri (muraqabah), dan bahwa tanpa akal yang aktif, manusia rentan terhadap kehancuran moral.

Kehadiran akal dalam regulasi perilaku juga menuntut pendidikan akal (tarbiyat al-'aql) yang sistematis, yang tidak hanya mengasah kemampuan berpikir kritis, tetapi juga mengembangkan integritas moral. Dalam pandangan al-Attas, pendidikan modern yang mengabaikan dimensi spiritual akal telah menghasilkan manusia yang cerdas tetapi tidak arif manusia yang mampu menciptakan teknologi canggih tetapi gagal mengendalikan kerusakan lingkungan, konflik sosial, dan disintegrasi nilai[3900]. Pendidikan akal dalam konteks Islam harus mencakup tiga dimensi: epistemologis (pemahaman kebenaran), eksistensial (kesadaran akan posisi manusia di hadapan Sang Pencipta), dan etis (pengarahan tindakan menuju kebaikan). Tanpa keseimbangan ketiganya, akal berisiko menjadi pelayan nafsu, bukan pemimpinnya.

Dalam sintesis akademiknya, dapat disimpulkan bahwa akal dalam psikologi Islam adalah entitas normatif sekaligus praktis ia bukan hanya mengetahui, tetapi juga mengarahkan. Fungsi regulasi, rasionalisasi, dan pengendalian yang dimilikinya menggambarkan integrasi holistik antara rasionalitas, moralitas, dan spiritualitas. Akal bukan alat netral, melainkan wakil dari fitrah manusia yang menuntunnya kembali kepada tujuan penciptaannya: pengabdian kepada Allah dan pengabdian terhadap kemanusiaan. Di tengah arus pemikiran sekular yang cenderung mengecilkan otoritas akal dalam ranah moral, pemikiran Islam hadir sebagai alternatif yang

memberikan visi komprehensif: bahwa akal yang sejati adalah akal yang beriman, beradab, dan bertanggung jawab[3901].

Perilaku sebagai Manifestasi Psikologi Ruh

Perilaku Individu

Perilaku individu, dalam manifestasinya yang paling elementer, merupakan fenomena kompleks yang jauh melampaui sekadar respons stimulus-lingkungan atau hasil dari proses kognitif semata. Perilaku ini berakar pada kesadaran diri (self-awareness) dan sistem nilai personal yang terbentuk melalui proses internalisasi yang berkelanjutan dari nilai-nilai agama, moralitas, dan spiritualitas[3902]. Proses internalisasi ini bukanlah penyerapan pasif, melainkan sebuah dialog dinamis antara diri (nafs) dengan wahyu, akal, dan pengalaman empiris, yang pada akhirnya membentuk sebuah konstruk kepribadian yang utuh dan koheren. Dalam perspektif psikologi ruh sebuah pendekatan yang mengintegrasikan pemahaman ilmiah psikologi modern dengan kebijaksanaan abadi tradisi spiritual, khususnya Islam perilaku individu dipandang sebagai kristalisasi dari interaksi yang sinergis dan terkadang tegang antara dimensi ruhani, emosional, dan rasional[3903]. Dimensi ruhani, yang sering diidentifikasi sebagai an-nafs al-mutma'innah (jiwa yang tenang), berfungsi sebagai kompas batin yang mengarahkan individu menuju keadaan sejati (fitrah)-nya, sementara dimensi emosional (nafs lawammah) dan rasional berperan dalam menterjemahkan arahan tersebut ke dalam tindakan nyata di dunia fenomenal[3904].

Dalam kerangka ini, perilaku moral muncul sebagai pengejawantahan paling nyata dari kematangan psiko-spiritual seorang individu. Perilaku ini tidak semata diartikan sebagai kepatuhan pada norma sosial eksternal, melainkan sebagai ekspresi tanggung jawab internal (taklif) yang lahir dari pengakuan akan keberadaan Sang Pencipta dan tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi[3905]. Seseorang yang sehat secara ruhani akan secara konsisten menunjukkan perilaku yang diwarnai oleh kejujuran (sidq), keadilan (‘adl), kesederhanaan (qana’ah), dan altruisme (itsar), karena nilai-nilai ini telah terinternalisasi menjadi bagian intrinsik dari karakternya. Ibn Miskawayh, dalam karyanya Tahdhib al-Akhlaq (Penyempurnaan Akhlak), berargumen bahwa perilaku moral yang luhur adalah buah dari upaya penyembuhan jiwa (tibb al-ruh) dan penyeimbangan berbagai daya jiwa, seperti daya rasional (al-quwwah al-aqliyyah), daya marah (al-quwwah al-ghadabiyyah), dan daya nafsu (al-quwwah al-shahwiyyah)[3906]. Perilaku moral yang sejati, karenanya, hanya muncul ketika seseorang mampu melakukan self-regulation yang efektif, mengendalikan dorongan nafsunya yang lebih rendah, dan bertindak selaras dengan nilai-nilai universal yang termanifestasi dalam syariat.

Sementara perilaku moral berkaitan dengan relasi horizontal antar manusia, perilaku spiritual terutama berfokus pada relasi vertikal antara hamba dan Penciptanya. Pemisahan dikotomis ini adalah artifisial, sebab dalam worldview Islam, kedua dimensi ini saling meresap dan memperkuat. Perilaku spiritual melampaui ritus-

ritus ibadah formal (mahdhah); ia mencakup kesadaran spiritual yang meresap dalam keseluruhan tapestry kehidupan sehari-hari (muamalah), sehingga setiap tindakan dapat diubah menjadi sebuah bentuk pengabdian (ibadah)[3907]. Al-Ghazali, dalam Ihya' 'Ulum al-Din, mendeskripsikan perilaku spiritual sebagai perjalanan dari perilaku lahiriah (mu'amalah) menuju keadaan batiniah (mukashafah), di mana seorang individu semakin menyadari kehadiran Allah (muragabah) dalam setiap detak jantung dan napasnya[3908]. Perilaku ini dimanifestasikan melalui penyerahan diri total (islam), kedisiplinan dalam ibadah yang melahirkan ketenangan, dan sebuah orientasi eksistensial yang sungguh-sungguh mengejar keridhaan Allah dan tujuan akhirat (tazkiyat al-nafs), yang pada gilirannya menjadi motivator utama bagi semua tindakan duniawinya.

Untuk memastikan konsistensi dan autentisitas dari perilaku moral dan spiritual, maka perilaku reflektif berperan sebagai mekanisme koreksi-diri yang sangat penting. Ini adalah kapasitas meta-kognitif untuk melakukan introspeksi (muhasabah), merenung (tafakkur), dan menilai secara kritis tindakan-tindakan yang telah dilakukan, baik terhadap diri sendiri, orang lain, maupun terhadap Tuhan[3909]. Nabi Muhammad SAW bersabda, "Hisablah diri kalian sebelum kalian dihisab" (HR. At-Tirmidzi), yang menegaskan imperatif etis untuk melakukan refleksi diri secara proaktif[3910]. Seseorang dengan kesehatan ruhani yang tinggi akan terus-menerus terlibat dalam proses muhasabah an-nafs (introspeksi diri), mengevaluasi motivasi di balik setiap tindakan, dan merealign

perilakunya dengan nilai-nilai spiritual dan moral yang diyakininya. Proses reflektif ini bukanlah bentuk penyesalan yang steril, melainkan sebuah dinamika yang membangun, yang tidak hanya memperbaiki perilaku individu tetapi juga memperdalam pemahamannya tentang diri sendiri dan memperkuat koneksinya dengan Sang Khaliq serta sesama ciptaan-Nya. Pada tingkatan yang lebih tinggi, refleksi mendalam tentang ciptaan Allah (afaq) dan diri manusia (anfus) menjadi jalan epistemologis untuk mengenal Tuhan, sebagaimana terungkap dalam ayat, “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 adalah benar” (QS. Fussilat: 53)[3911]. Perilaku reflektif menutup loop dari keseluruhan sistem perilaku individu, menjadikannya sebuah siklus yang terus-menerus berevolusi menuju penyempurnaan diri yang lebih tinggi.

Perilaku Sosial

Dalam wacana psikologi kontemporer, perilaku sosial kerap dianalisis melalui lensa kognitif-behavioral, sosio-biologis, atau determinisme lingkungan. Pendekatan psikologi ruhani (spiritual psychology) menawarkan perspektif ontologis yang lebih dalam, memposisikan interaksi manusia bukan semata sebagai pertukaran sosial, melainkan sebagai manifestasi dari kondisi kesadaran spiritual yang terdalam. Esai ini bermaksud untuk mengelaborasi konstruksi perilaku sosial khususnya interaksi sosial, empati interpersonal, dan solidaritas sosial sebagai ekspresi dari kesadaran

ruhani yang terinternalisasi, yang bersumber dari nilai-nilai transendental.

Interaksi sosial, pada hakikatnya, adalah medium di mana diri (self) yang terberi menjumpai liyan (the other). Dalam kerangka psikologi ruhani, pertemuan ini tidak bersifat sekadar mekanis atau strategis, melainkan bersifat ikhtiari (volitional) dan penuh makna (meaning-laden)[3912]. Nilai-nilai spiritual seperti rahmah (kasih sayang universal) dan ṣabr (ketabahan) menjadi prinsip pengarah yang mentransformasi interaksi dari sebuah kejadian menjadi sebuah perjumpaan yang bermartabat. Al-Qur'an mengisyaratkan hal ini dalam Surah Al-Hujurat, yang menyeru kaum beriman untuk menghindari prasangka, mengedepankan investigasi terhadap suatu kabar, dan berbicara dengan tutur kata yang baik[3913]. Interaksi yang disinari oleh kesadaran semacam ini menghasilkan suatu dialektika yang tidak hanya kohesif secara sosial, tetapi juga koheren secara moral, menciptakan ruang publik yang diwarnai oleh ketenangan (sakīnah) dan saling pengertian[3914].

Lebih jauh menukik ke dalam dinamika interpersonal, empati muncul sebagai konsep sentral. Psikologi Barat modern, melalui karya fenomenologis seperti Edith Stein, mendefinisikan empati sebagai pengalaman "atas kesadaran orang lain secara umum"[3915]. Psikologi ruhani memperkaya pemahaman ini dengan menambahkan dimensi intentionality spiritual. Empati bukan sekadar kemampuan neurokognitif untuk mencocokkan keadaan afektif (affective matching), melainkan sebuah kapasitas spiritual untuk "hadir sepenuhnya" bagi liyan, merasakan kepedihannya

sebagai sebuah tanggung jawab moral (moral obligation). Kapasitas ini berakar pada konsep fu'ād (hati nurani yang tercerahkan), yang dalam tradisi Islam dipandang sebagai locus of spiritual perception[3916]. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Tidak sempurna iman seseorang di antara kamu hingga ia mencintai untuk saudaranya apa yang ia cintai untuk dirinya sendiri," menjadi landasan etis yang menggerakkan empati dari ranah perasaan pasif menjadi aksi solidaritas yang aktif[3917].

Solidaritas sosial, merupakan kristalisasi logis dari interaksi dan empati yang telah disemai oleh kesadaran ruhani. Ia melampaui solidaritas mekanis (atas dasar kesamaan) maupun organik (atas dasar saling ketergantungan fungsional) yang dikemukakan oleh Émile Durkheim[3918]. Solidaritas dalam perspektif ruhani adalah solidaritas yang bersifat transenden sebuah ikatan kolektif yang dibangun di atas fondasi tanggung jawab bersama (taklīf) untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bersama (maṣlaḥah). Ini adalah praktik dari konsep ta'āwun 'alā al-birr wa al-taqwā (tolong-menolong dalam kebajikan dan ketakwaan) yang diperintahkan dalam Al-Qur'an[3919]. Gerakan sosial yang lahir dari solidaritas jenis ini tidak hanya bertujuan memenangkan suatu kepentingan, tetapi lebih untuk merestorasi keseimbangan (miẓān) dan kemaslahatan dalam jaringan kehidupan masyarakat, sebuah konsep yang juga digaungkan oleh para pemikir keadilan sosial kontemporer[3920].

Psikologi ruhani memberikan kerangka hermeneutik yang kaya untuk memahami perilaku sosial. Dengan menempatkan kesadaran spiritual sebagai variabel independen yang krusial, interaksi sosial,

empati, dan solidaritas dipahami sebagai ekspresi yang terintegrasi dan bermuara pada sumber nilai yang transenden. Pendekatan ini tidak menafikan penjelasan-penjelasan sosiologis atau psikologis modern, melainkan melengkapinya dengan memasukkan dimensi intentionality dan makna terdalam yang mendasari tindakan manusia. Penelitian lebih lanjut sangat diperlukan untuk mengoperasionalisasi variabel-variabel spiritual ini dan menguji pengaruhnya secara empiris terhadap kesehatan sosial suatu komunitas.

Dinamika Interpersonal Berbasis Ruh

Kesadaran Ruh dalam Relasi Sosial

Pengambilan keputusan moral, dalam kerangka epistemologi Islam, jauh dari sekadar kalkulasi utilitarian atau aplikasi rigid dari prinsip-prinsip deontologis. Ia merupakan sebuah fenomena holistik yang muncul dari interaksi dinamis dan simbiosis antara dua fakulti batin manusia yang fundamental: qalb (hati spiritual) dan aql (intelek rasional). Proses ini bukanlah pertarungan diametral antara emosi dan rasio, sebagaimana sering didikotomikan dalam tradisi pemikiran Barat pasca-Enlightenment, melainkan sebuah kolaborasi yang terpadu di mana masing-masing unsur memberikan kontribusi yang unik dan tak tergantikan. Keputusan moral yang matang dan autentik adalah hasil akhir dari simfoni ini, di mana visi moral intuitif dari qalb menemukan ekspresi rasional, kontekstual, dan dapat dipertahankan melalui instrumentasi aql. Pemahaman ini menempatkan manusia bukan sebagai mesin pemroses data moral

yang dingin, melainkan sebagai agen yang utuh, yang keputusannya diwarnai oleh kedalaman spiritual, kecerdasan rasional, dan kesadaran akan tanggung jawab transenden.

Qalb dalam kosakata Al-Qur'an dan neurosains kognitif kontemporer tidak sekadar merujuk pada organ fisik jantung, melainkan pada sebuah pusat kesadaran yang halus, sebuah fakulti untuk persepsi spiritual dan moral (basīrah)[3921]. Ia berfungsi sebagai kompas moral bawaan (fitrah) yang telah diilhami oleh Sang Pencipta dengan kemampuan untuk membedakan kecenderungan pada kebajikan (taqwā) dan kecenderungan pada kejahatan (fujūr)[3922]. Perannya dalam penilaian moral bersifat immediat dan pra-reflektif; ia merespons suatu situasi atau niat dengan sebuah sensasi batin sebuah ketenangan (ṭuma'nīnah) yang menandakan kebenaran, atau sebuah kegelisahan (ḍīq) yang menjadi alarm bagi kesalahan[3923]. Sensasi ini bukanlah emosi irasional yang sederhana, melainkan sebuah bentuk kognisi yang teriluminasi, sebuah "pengetahuan hati" yang mengakses nilai-nilai spiritual universal seperti kejujuran (ṣidq), belas kasih (raḥmah), dan keadilan (adl).

Ketika seseorang menghadapi dilema moral misalnya, antara mengungkapkan kebenaran yang pahit atau menjaga perasaan dengan berdusta qalb yang terpelihara dan terjaga cahayanya akan segera condong pada prinsip kejujuran. Kecenderungan ini bersumber dari keadaan qalb itu sendiri. Sebuah hati yang bersih (qalbun salīm) akan memancarkan penilaian yang jernih, sementara hati yang sakit (qalbun marīḍ) atau tertutup (qalbun mayyit) akan menghasilkan distorsi moral[3924]. Inilah mengapa tradisi Islam

menekankan pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) sebagai prasyarat untuk kebijaksanaan moral yang sejati. Penilaian qalb ini seringkali berbasis pada prinsip-prinsip agama yang telah terinternalisasi dengan dalam, menjadi bagian dari karakter (khuluq) individu, sehingga responsnya terasa otomatis dan alami, sebagaimana digambarkan dalam sebuah hadis yang menyebutkan bahwa "kebaikan adalah apa yang membuat jiwa dan hatimu tenang, sedangkan dosa adalah apa yang menimbulkan keraguan dan kegelisahan dalam jiwa, meski banyak orang yang membenarkanmu"[3925]. Qalb beroperasi sebagai penyedia data moral primer dan arah etis dasar, yang kemudian memerlukan elaborasi dan kontekstualisasi dari `aql.

Pembentukan Hubungan Interpersonal

Dalam arsitektur kognitif manusia, akal (al-'aql) menempati posisi sentral bukan sekadar sebagai organ berpikir, melainkan sebagai mesin epistemik yang melakukan kalkulasi kompleks untuk navigasi etis dalam ruang sosial. Fungsi utamanya sebagai instrumen pertimbangan rasional (al-ta'aqqul al-'amali) melampaui pemecahan masalah teknis; ia merupakan fasilitator yang menghubungkan dunia nilai-normatif (ought) dengan dunia fakta-empiris (is)[3926]. Proses ini melibatkan kapasitas akal untuk melakukan simulasi mental yang canggih, memproyeksikan berbagai skenario tindakan beserta rangkaian konsekuensinya, baik yang bersifat immediat maupun jangka panjang[3927]. Akal berperan sebagai regulator internal yang mencegah impulsivitas, memastikan

bahwa suatu tindakan tidak hanya responsif terhadap stimulus lingkungan tetapi juga terintegrasi dalam sebuah kerangka tujuan hidup yang lebih besar dan koheren.

Pertimbangan rasional yang dihela oleh akal bersifat intrinsikly deliberatif dan prospektif. Ia secara aktif mengonstruksi dan mengevaluasi berbagai alternatif tindakan dengan mempertimbangkan sebuah matriks faktor eksternal yang multidimensi mulai dari konteks sosial-budaya, hukum positif, hingga dampak terhadap kemaslahatan kolektif (al-maslahah al-mursalah)[3928]. Proses ini mensyaratkan kemampuan untuk melakukan analisis sebab-akibat (asbabiyyah) yang ketat, di mana akal menelusuri jejaring kausalitas yang mungkin timbul dari sebuah keputusan. Dalam konteks pengambilan keputusan moral, fungsi ini menjadi kritikal karena ia mentransformasi prinsip moral yang abstrak menjadi pilihan praktis yang sesuai dengan realitas yang senantiasa berubah (taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-zaman wa al-makan)[3929]. Akal, berfungsi sebagai jembatan antara universalitas etika dan partikularitas situasi.

Integrasi akal dalam proses pertimbangan menjamin bahwa solusi yang dihasilkan bukanlah sekadar solusi yang layak (feasible), melainkan solusi yang optimal logis, sustainable, dan memaksimalkan manfaat sambil meminimalkan mudarat dalam kerangka maqasid al-shari'ah (tujuan-tujuan syariat)[3930]. Logika yang diterapkan bukanlah logika formal yang kering, tetapi logika praktis (phronesis) yang mengakomodasi kompleksitas, ambiguitas, dan ketidakpastian yang melekat dalam kehidupan manusia[3931]. Dalam

perspektif neurosains kognitif kontemporer, proses ini melibatkan jaringan otak prefrontal cortex yang terkait dengan perencanaan, penilaian, dan pengendalian diri, yang memperkuat pandangan filosofis klasik tentang akal sebagai penjaga keseimbangan dan keadilan dalam tindakan[3932]. Pertimbangan rasional yang digerakkan oleh akal pada akhirnya adalah manifestasi dari upaya manusia untuk menyelaraskan kehendak bebasnya dengan sebuah tatanan yang rasional dan beretika, sehingga setiap tindakan menjadi sebuah pernyataan yang bertanggung jawab atas keberadaannya di dunia.

Integrasi Dimensi Spiritual dan Sosial

Spiritualitas sebagai Fondasi Perilaku Sosial

Dalam dunia yang semakin terindividualisasi dan didominasi oleh logika instrumental-rasional, pertanyaan mengenai asal-usul dan otoritas moral kembali mendapatkan urgensi filosofis dan sosial. Salah satu jawaban yang terus bergema dalam diskursus akademik adalah spiritualitas sebagai kerangka tidak hanya keagamaan, tetapi sebagai nexus antara kesadaran transenden, moralitas, dan tindakan sosial. Spiritualitas, dalam pengertian luas, merujuk pada dimensi pengalaman manusia yang melampaui materi, yang menempatkan individu dalam relasi dengan realitas yang lebih besar: Tuhan, alam semesta, kemanusiaan kolektif, atau nilai-nilai transcendental seperti kebenaran, keadilan, dan kasih. Dalam konteks ini, spiritualitas bukanlah sekadar ritual atau dogma, melainkan struktur internal kesadaran yang membentuk cara berpikir, merasa, dan

bertindak secara sosial. Sebagai fondasi perilaku sosial, spiritualitas menyediakan moral compass yang menuntun individu dalam interaksi kolektif, membentuk moralitas sosial, memperkuat kepedulian, dan mendorong perjuangan atas keadilan tiga pilar transformatif dalam etika sosial kontemporer[3933].

Pertama, dalam relasi spiritualitas dan moralitas sosial, terdapat korelasi epistemologis antara keyakinan transenden dan orientasi etis. Para filsuf moral seperti Immanuel Kant menekankan bahwa moralitas bersifat otonom, tetapi bagi banyak tradisi spiritual khususnya dalam Islam, Kristen, dan Hindu otoritas moral berakar pada realitas ilahiah. Dalam Islam, misalnya, konsep taqwa (kesadaran akan Allah) memainkan peran sentral sebagai basis internal pengendalian diri dan kepatuhan terhadap norma sosial. Taqwa bukan hanya ketaatan ritual, tetapi kesadaran ontologis bahwa setiap tindakan dilihat dan dipertanggungjawabkan kepada Allah, yang kemudian menghasilkan perilaku jujur, amanah, dan adil karakter yang dibutuhkan dalam kehidupan sosial[3934]. Dalam perspektif neurosains moral, penelitian oleh Tangney dkk. menunjukkan bahwa individu dengan kecenderungan spiritual memiliki tingkat empati dan regulasi emosi yang lebih tinggi, yang secara langsung mendukung perilaku pro-sosial dan penghormatan terhadap norma komunitas[3935]. Spiritualitas membangun internal sanctioning mechanism mekanisme pengawasan diri yang justru menguatkan moralitas di luar paksaan hukum formal. Ketika individu merasa berada dalam “pengawasan Tuhan”, ia cenderung menahan diri dari penipuan, korupsi, dan eksploitasi, bukan karena

takut terkena hukuman, tetapi karena kesadaran etis yang tumbuh dari kedalaman spiritual[3936].

Kedua, aspek spiritualitas yang mendalam memicu kepedulian sosial melalui pengembangan empati dan kasih sayang dalam bahasa Al-Qur'an, rahmh (kasih sayang Tuhan yang ditanamkan dalam hati manusia). Spiritualitas mengubah cara individu memandang sesama: dari objek atau alat menjadi subyek yang layak dihormati, dilindungi, dan dibela. Dalam tradisi sufisme Islam, konsep fana (lenyapnya ego) dan baqa (keberadaan dalam Tuhan) menggambarkan transformasi ontologis yang mengantarkan individu pada kepekaan terhadap penderitaan orang lain. Seorang sufi tidak sekadar berdoa, tetapi merasakan penderitaan anak yatim, fakir miskin, dan terpinggirkan sebagai bagian dari dirinya sendiri. Fenomena ini diperkuat oleh studi neuropsikologi yang menunjukkan bahwa praktik meditasi dan spiritualitas meningkatkan aktivitas di anterior cingulate cortex dan insula, area otak yang terkait dengan empati dan kesadaran sosial[3937]. Dalam konteks Kristen, cinta kasih (agape) menjadi prinsip utama yang menggerakkan aksi sosial, sebagaimana diungkapkan Paulus dalam surat Roma 12:15: "Berdoalah bersama orang yang berdukacita, bersukacitalah dengan orang yang bersukacita." Praktik solidaritas semacam ini bukan hasil rasionalisasi utilitarian, tetapi kelahiran spiritual dari kesatuan kodrat manusia dalam Tuhan[3938]. Di level sosial, lembaga-lembaga keagamaan seperti masjid, gereja, atau kuil menjadi pusat distribusi bantuan, pendidikan, dan advokasi, yang menunjukkan betapa spiritualitas dapat menjadi social glue yang

mengikat komunitas dalam kerangka saling memperhatikan dan membantu[3939].

Ketiga, spiritualitas juga menjadi sumber kritik sosial dan dorongan kuat terhadap keadilan sosial. Dalam banyak tradisi keagamaan, ketidakadilan bukan hanya pelanggaran hukum, tetapi dosa terhadap Tuhan. Al-Qur'an secara eksplisit mengutuk ziyādah (eksploitasi) dan ḥubb al-māl (cinta berlebihan terhadap harta), serta menyebut kekayaan sosial sebagai amanah yang harus dibagikan melalui zakat, sedekah, dan kebijakan ekonomi yang adil (QS. Al-Hasyr: 7, QS. Al-Baqarah: 273). Nabi Muhammad SAW bersabda: "Tidak akan beriman salah seorang di antara kalian hingga mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri."[3940] Hadis ini bukan hanya seruan moral, tetapi fondasi etika ekonomi yang menuntut redistribusi kekayaan dan penghapusan eksploitasi. Dalam konteks Barat, teologi pembebasan menunjukkan bagaimana iman menjadi dasar perlawanan terhadap struktur ketidakadilan. Leonardo Boff, teolog Brasil, mengatakan bahwa "Tuhan berpihak pada kaum miskin dan tertindas," sehingga spiritualitas yang hidup tidak bisa diam terhadap ketimpangan[3941]. Studi lintas budaya oleh Inglehart dan Baker menunjukkan bahwa masyarakat dengan tingkat spiritualitas tinggi meski bukan religius institusional cenderung lebih suportif terhadap kebijakan redistributif, hak asasi manusia, dan gerakan lingkungan, karena nilai-nilai keadilan dan kesetaraan melekat dalam kosmologi spiritual mereka[3942].

Penting dicatat bahwa spiritualitas tidak selalu menghasilkan perilaku sosial yang positif. Dalam kasus ekstrem, spiritualitas dapat

menjadi alat hegemoni, eksklusivisme, atau bahkan kekerasan ketika dikooptasi oleh ideologi politik atau fundamentalisme. Karenanya, perlu ada diferensiasi antara spiritualitas yang inclusivist (menghargai keragaman) dan exclusivist (mengklaim kebenaran absolut). Hanya spiritualitas yang inklusif, berakar pada kerendahan hati, dan terbuka terhadap dialog yang mampu menjadi fondasi etis yang sejati. Seperti dikatakan oleh Martin Luther King Jr., seorang pemimpin spiritual dan sosial: "Keadilan adalah cinta dalam bentuk aksi publik."[3943] Spiritualitas sejati bukanlah pelarian dari dunia, tetapi panggilan untuk memperbaikinya.

Spiritualitas berfungsi sebagai arsitek moral yang membentuk perilaku sosial melalui internalisasi nilai, pengembangan empati, dan komitmen terhadap keadilan. Ia bukan hanya dimensi privat, tetapi kekuatan transformatoris yang mampu mengubah struktur sosial dari dalam. Dalam era krisis ekologis, ketimpangan, dan fragmentasi sosial, spiritualitas jika dipahami secara kritis dan inklusif menjadi sumber harapan dan aksi kolektif. Maka, membangun masyarakat yang lebih adil dan berbelas kasih tidak hanya membutuhkan kebijakan publik yang baik, tetapi juga budaya spiritual yang mendalam tempat setiap individu merasa bertanggung jawab terhadap sesama, bukan karena paksaan hukum, tetapi karena panggilan hati yang paling dalam[3944].

Integrasi Individu dan Komunitas

Integrasi antara individu dan komunitas tidak dapat direduksi menjadi sekadar interaksi sosial yang mekanistis; ia merupakan

suatu hubungan ontologis yang kompleks, sebuah simbiosis dinamis di mana identitas personal dan kolektif saling membentuk dan diperkaya. Relasi timbal balik ini menemukan pondasi filosofis dan implementatifnya yang paling kokoh ketika dibingkai dalam dimensi spiritual yang transenden. Dimensi spiritual berperan sebagai primum movens yang menggerakkan kesadaran individual menuju kesadaran kolektif, sehingga melampaui integrasi fungsional menuju integrasi yang bersifat esensial dan harmonis[3945]. Dalam perspektif ini, harmoni sosial bukanlah produk akhir yang statis, melainkan sebuah proses terus-menerus (processual) yang lahir dari kesadaran diri (self-awareness) yang terinternalisasi dan terekspresikan dalam tindakan kolektif yang beretika[3946].

Kesadaran individu dalam konteks spiritual merujuk pada pencapaian tingkat refleksi diri yang mendalam, di mana seorang subjek tidak hanya memahami dirinya sebagai entitas biologis atau psikologis semata, tetapi sebagai bagian dari sebuah tatanan kosmik yang lebih besar dan bermakna. Dalam terminologi Islam, konsep ini selaras dengan muraqabah, suatu keadaan kesadaran kontinu akan kehadiran Ilahi dalam setiap pikiran dan tindakan[3947]. Proses internalisasi nilai-nilai spiritual seperti yang termanifestasi dalam prinsip taqwa (kesalehan, kesadaran akan Tuhan) mentransformasi motivasi individu dari yang bersifat egosentris menjadi teosentris dan kemudian, secara logis, menjadi sosiosentris[3948]. Individu yang telah mencapai tingkat kesadaran ini tidak lagi melihat tanggung jawab sosialnya sebagai kewajiban eksternal yang memaksa, melainkan sebagai ekspresi alami dan otentik dari keadaan batinnya

yang terdalam. Tindakan bertanggung jawab dalam komunitas seperti kejujuran dalam transaksi, partisipasi aktif, dan empati menjadi konsekuensi niscaya dari integritas spiritual yang telah terbangun[3949].

Kesadaran kolektif yang berbasis spiritual muncul ketika nilai-nilai transpersonal yang dipegang oleh individu-individu yang telah "tersadarkan" tersebut mulai berinterseksi dan membentuk sebuah common worldview atau paradigma bersama. Émile Durkheim, dalam analisisnya tentang agama sebagai fakta sosial, menekankan bagaimana keyakinan dan praktik kolektif menciptakan suatu ikatan moral yang mempersatukan anggota masyarakat, yang ia sebut conscience collective (kesadaran kolektif)[3950]. Dalam komunitas Muslim, konsep ini diwujudkan melalui praktik seperti shalat berjamaah dan ibadah haji, di mana perbedaan status sosial, etnis, dan ekonomi ditanggalkan untuk sementara waktu, menegaskan sebuah identitas kolektif yang berlandaskan kesetaraan di hadapan Sang Pencipta (ummah wahidah)[3951]. Kesadaran kolektif semacam ini bersifat inklusif karena dibangun di atas pengakuan akan martabat universal setiap manusia sebagai ciptaan Tuhan. Ia menjadi perekat sosial yang kuat, meminimalisasi konflik yang bersumber pada primordialisme sempit, dan membentuk sebuah budaya sosial yang tidak hanya kohesif tetapi juga secara aktif merangkul keberagaman dalam kesatuan[3952].

Puncak dari integrasi antara individu dan komunitas yang dijiwai spiritualitas adalah terjadinya sebuah transformasi sosial yang substantif. Transformasi ini bukanlah perubahan kosmetik pada

permukaan struktur sosial, melainkan pergeseran paradigmatik dalam cara masyarakat memandang dan mengorganisir dirinya sendiri. Pengaruh integrasi spiritual-sosial memungkinkan lahirnya suatu tatanan masyarakat yang lebih adil (‘adl), peduli (rahmah), dan berkeadilan (qist)[3953]. Proses transformasi ini bersifat bottom-up, dimulai dari perubahan sikap dan perilaku individu yang dimotivasi oleh kesadaran spiritual lalu terkonsolidasi menjadi gerakan kolektif untuk memperbaiki kondisi sosial. Nilai-nilai seperti amanah (dapat dipercaya), yang merupakan cabang dari keimanan, menjadi prinsip pengelolaan kepemimpinan dan sumber daya publik[3954]. Sementara, nilai kepedulian terhadap yang lemah (mustad'afin) yang diabadikan dalam Al-Qur'an (QS. An-Nisa’: 75) menginspirasi lahirnya berbagai inisiatif filantropi dan kebijakan sosial yang berkeadilan[3955]. Transformasi sosial yang dihasilkan adalah sebuah manifestasi kongkrit dari etika spiritual yang hidup dan berdenyut dalam jantung interaksi komunitas, membentuk suatu masyarakat yang tidak hanya sejahtera secara material tetapi juga bermartabat dan berkeadaban (civilized).

Model Integratif Psikologi Ruh Interpersonal

Pemahaman manusia sebagai entitas holistik bukanlah gagasan baru dalam tradisi ilmu pengetahuan maupun tradisi intelektual keagamaan. Dalam konteks modernitas yang cenderung reduksionis dan materialistis, konsepsi holistik ini kerap terpinggirkan. Model Holistik Manusia menawarkan paradigma alternatif yang memposisikan manusia bukan semata sebagai akumulasi bagian-

bagian terpisah seperti tubuh, pikiran, emosi, dan sosial melainkan sebagai kesatuan integral yang dinamis dan saling beririsan[3956]. Pendekatan ini menekankan bahwa untuk memahami manusia secara komprehensif, diperlukan integrasi antara dimensi internal (psikologis dan kognitif), spiritual, sosial, dan relasional. Dalam struktur teoretis ini, manusia tidak eksis secara atomistik, melainkan sebagai makhluk yang berada dalam jaringan kompleks antara kesadaran diri, relasi transenden, dan konteks komunitas. Model ini bukan hanya relevan dalam konteks psikologi transpersonal atau teologi spiritual, tetapi juga memiliki implikasi mendalam dalam ilmu sosial, pendidikan, kesehatan mental, dan pembangunan manusia berkelanjutan.

Integrasi dimensi internal manusia yang mencakup aspek psikologis dan spiritual merupakan fondasi utama dari model holistik ini. Di tingkat psikologis, manusia mengalami proses kognitif, afektif, dan volitif yang membentuk identitas, nilai, dan pilihan perilaku. Seperti yang ditegaskan oleh Carl Jung, konstruksi psikologis manusia tidak lengkap tanpa mempertimbangkan "jiwa" (anima/animus) dan arketipe transenden yang menjadi bagian dari collective unconscious[3957]. Dalam perspektif ini, spiritualitas bukan sekadar dimensi tambahan, melainkan elemen sentral yang membentuk makna hidup dan memberikan kekuatan transformatif terhadap pengalaman internal. Ketika seseorang mengalami krisis eksistensial, misalnya, intervensi yang hanya bersifat kognitif atau perilaku sering terbukti tidak mencukupi; dibutuhkan pendekatan yang menyentuh dimensi religius atau transenden untuk mencapai

penyembuhan yang holistik[3958]. Dalam konteks Islam, dimensi internal ini dinyatakan melalui konsep nafs (jiwa), yang mencakup berbagai tingkatannya nafs al-ammārah, nafs al-lawwāmah, hingga nafs al-muṭma'innah menggambarkan perjalanan spiritual menuju ketenangan dan integrasi batin[3959]. Integrasi ini menunjukkan bahwa kesehatan psikologis tidak dapat dipisahkan dari kebangkitan spiritual, sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, bahwa penyakit hati (amrāḍ al-qalb) seperti dengki, sombong, dan cinta dunia lebih berbahaya daripada penyakit jasmani[3960].

Integrasi antara dimensi spiritual dan sosial menunjukkan bahwa nilai-nilai transenden tidak eksis dalam ruang hampa, melainkan terwujud dalam konteks sosial yang konkret. Spiritualitas, dalam pemahaman ini, bukanlah pengalaman privat yang terasing dari realitas kemasyarakatan, melainkan kekuatan transformatoris yang mampu menumbuhkan solidaritas, keadilan, dan kesejahteraan kolektif. Max Weber, meskipun mengkritik rasionalisasi modern, mengakui bahwa etika kerja Protestan adalah contoh nyata bagaimana doktrin spiritual dapat membentuk struktur ekonomi dan sosial[3961]. Dalam tradisi Islam, prinsip taqwa dan iḥsān tidak hanya ditujukan kepada individu dalam hubungannya dengan Allah, tetapi juga termanifestasi dalam kehidupan sosial melalui keadilan ('adl), amanah, dan kepedulian terhadap fakir miskin[3962]. Ketika nilai-nilai spiritual direduksi menjadi ritual formal tanpa dimensi sosial, maka terjadi fenomena yang disebut oleh Ali Shariati sebagai "islam formalistik" agama yang kehilangan daya kritis dan

transformatifnya terhadap struktur sosial[3963]. Penguatan nilai spiritual dalam masyarakat bukan hanya cara untuk meningkatkan kesejahteraan individu, tetapi juga mekanisme kolektif untuk membangun masyarakat yang berkeadilan, berkelanjutan, dan beretika.

Dalam konteks integrasi individu dan masyarakat, Model Holistik Manusia menegaskan bahwa manusia dan komunitas saling membangun secara dialektis. Individu tidak hanya dipengaruhi oleh norma, kelembagaan, dan struktur sosial, tetapi juga menjadi agen perubahan melalui tindakan moral, kreativitas, dan kepemimpinan spiritual. Anthony Giddens menyebut hubungan ini sebagai "duality of structure," di mana struktur sosial sekaligus membatasi dan memungkinkan tindakan manusia, sementara tindakan manusia terus-menerus mereproduksi atau mengubah struktur tersebut[3964]. Dalam pandangan Islam, individu dipanggil untuk menjadi khalīfah di muka bumi yang tidak hanya menunjukkan tanggung jawab terhadap alam, tetapi juga terhadap pembentukan tatanan sosial yang adil[3965]. Ini selaras dengan konsep maqāṣid al-sharī'ah yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī, bahwa tujuan syariah adalah untuk melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta semuanya merupakan kebutuhan kolektif yang hanya dapat terwujud melalui kerja sama antarindividu[3966]. Kontribusi positif individu dalam bentuk kejujuran, kepedulian, dan kearifan bukan hanya ekspresi spiritualitas pribadi, tetapi juga bentuk partisipasi aktif dalam membangun masyarakat yang berkelanjutan secara etis dan spiritual.

Secara epistemologis, Model Holistik Manusia menantang dikotomi Kartesian antara res cogitans (jiwa/pikiran) dan res extensa (tubuh/dunia), yang telah mendominasi ilmu pengetahuan Barat sejak abad ke-17. Sebaliknya, model ini menawarkan pendekatan transdisipliner yang mengintegrasikan sains, filsafat, dan wahyu. Karenanya, pemahaman manusia yang utuh memerlukan dialog antara neurosains yang memetakan aktivitas otak, psikologi yang mengkaji struktur kepribadian, sosiologi yang menelaah interaksi sosial, dan teologi yang membahas hubungan dengan Yang Mutlak. Pendekatan semacam ini tampak dalam karya-karya cendekiawan seperti Seyyed Hossein Nasr, yang menekankan perlunya "ilmu yang berakar pada tradisi metafisik" untuk menyelamatkan peradaban dari krisis spiritual[3967]. Dalam konteks pendidikan tinggi, model ini menginspirasi kurikulum yang tidak hanya mengembangkan kecerdasan kognitif, tetapi juga kecerdasan emosional, spiritual, dan sosial sebagaimana dikembangkan dalam konsep integral education oleh Sri Aurobindo dan dikaji ulang oleh para pendidik kontemporer seperti Parker J. Palmer[3968].

Model Holistik Manusia bukan hanya sekadar kerangka teoretis, melainkan sebuah visi kemanusiaan yang utuh, berimbang, dan selaras dengan fitrah manusia sebagai makhluk multidimensional. Ia menolak reduksi manusia menjadi objek ekonomi, mesin biologis, atau entitas psikologis semata. Sebaliknya, ia menempatkan manusia sebagai subjek yang aktif, bermakna, dan terhubung dengan dirinya sendiri, dengan sesama, dengan alam, dan dengan Sang Pencipta. Dalam dunia yang semakin terfragmentasi oleh

teknologi, kapitalisme global, dan krisis identitas, model ini menawarkan arah baru bagi ilmu, kebijakan publik, dan praktik kehidupan sehari-hari. Ia mengajak kita untuk kembali memandang manusia bukan sebagai “sistem yang terpisah,” tetapi sebagai “jaringan makna” yang hidup dan terhubung secara holistik[3969].

HUBUNGAN INTERPERSONAL DALAM PSIKOLOGI

Konstruksi Psikologis dan Dinamika Relasional dalam Hubungan Interpersonal

Hubungan interpersonal tidak sekadar merupakan produk sampingan dari keberadaan manusia sebagai zoon politikon (makhluk sosial), melainkan merupakan fondasi konstruksi psikologis yang menentukan kesehatan mental, kesejahteraan subjektif, dan realisasi diri[3970]. Dalam ranah psikologi, hubungan ini dipahami sebagai suatu sistem dinamis dan kompleks yang terbentuk melalui interaksi resiprokal, pertukaran sosial, serta konstruksi makna bersama antara dua atau lebih individu[3971]. Proses ini melibatkan mediasi yang konstan antara kebutuhan intrapersonal, tekanan sosiokultural, dan mekanisme psikologis yang mendalam, menjadikannya salah satu kajian paling sentral dan multidisipliner dalam ilmu perilaku.

Secara ontologis, hubungan interpersonal dapat didefinisikan sebagai suatu hubungan di antara dua atau lebih individu di mana para pelaku saling mempengaruhi dan saling bergantung satu sama lain[3972]. Definisi ini menekankan pada sifat interdependen yang menjadi ciri khas, di mana tindakan, emosi, dan pikiran satu pihak secara intrinsik terikat dan memengaruhi pihak lainnya. Hubungan

ini bersifat diadik atau poliadik, berkembang dari interaksi yang berulang dan stabil dari waktu ke waktu, yang kemudian membentuk pola, norma, dan ekspektasi relasional yang unik[3973]. Kualitas hubungan ini tidak statis; ia berevolusi, diperkuat oleh kedekatan (proximity), kesamaan (similarity), dan keintiman emosional (emotional intimacy), atau sebaliknya, dapat melemah akibat konflik, pengkhianatan kepercayaan (trust violation), dan kemunduran dalam keterikatan (attachment insecurity).

Pemahaman tentang hubungan interpersonal dalam psikologi didukung oleh beberapa pilar teoretis utama yang masing-masing menyoroti dimensi berbeda dari fenomena ini.

Pertama, Teori Pertukaran Sosial (Social Exchange Theory) yang diusung oleh para sosiolog seperti George Homans dan Peter Blau memandang hubungan sebagai sebuah bentuk pertukaran ekonomi simbolis[3974]. Individu dikatakan akan mempertahankan suatu hubungan selama imbalan (rewards) yang diperoleh seperti dukungan, persahabatan, atau status dirasakan lebih besar daripada biayanya (costs) seperti konflik, waktu, dan energi. Prinsip dasar teori ini adalah perbandingan level (comparison level/CL) dan tingkat alternatif (comparison level for alternatives/CLalt), yang menentukan kepuasan dan ketergantungan seseorang dalam suatu hubungan[3975].

Kedua, Teori Keterikatan (Attachment Theory) yang digagas oleh John Bowlby dan dikembangkan lebih lanjut oleh Mary Ainsworth, memberikan lensa perkembangan yang fundamental[3976]. Teori ini berargumen bahwa pola interaksi awal antara bayi dengan

pengasuh utamanya membentuk "model kerja internal" (internal working models) mengenai diri dan orang lain. Model inilah yang kemudian menjadi template untuk hubungan interpersonal di masa dewasa, memengaruhi cara individu dalam membentuk keintiman, mengelola konflik, dan memenuhi kebutuhan akan kedekatan dan keamanan (secure base) serta dukungan (safe haven)[3977]. Gaya keterikatan aman (secure), cemas (anxious-preoccupied), menghindar (dismissive-avoidant), atau takut-ragu (fearful-avoidant) menjadi prediktor kuat bagi kualitas hubungan romantis dan persahabatan.

Ketiga, perspektif Psikologi Sosial memusatkan perhatian pada proses kognitif dan persepsional yang mendasari interaksi. Konsep seperti social perception (bagaimana kita membentuk kesan tentang orang lain), atribusi (bagaimana kita menjelaskan penyebab perilaku orang lain), dan kekeliruan atribusi fundamental (fundamental attribution error) sangat krusial[3978]. Psikologi sosial juga mengkaji bagaimana faktor situasional dan norma kelompok seperti tekanan untuk konformitas yang didemonstrasikan dalam eksperimen klasik Solomon Asch dapat membentuk dan terkadang mendistorsi hubungan interpersonal[3979].

Dalam konteks spesifik psikologi sosial, hubungan interpersonal dipelajari sebagai mikro-kosmos dari pengaruh sosial yang lebih besar. Di sini, fokusnya adalah pada bagaimana individu mempengaruhi dan dipengaruhi secara timbal balik dalam konteks interaksi dyadic atau kelompok kecil. Psikologi sosial menjawab pertanyaan tentang bagaimana sikap terbentuk dan berubah

melalui persuasi (seperti yang diteliti dalam model Elaboration Likelihood Model), bagaimana prasangka (prejudice) dan stereotip menghambat pembentukan hubungan yang positif, serta bagaimana kerja sama dan kompetisi berkembang dalam kelompok[3980]. Dinamika kekuasaan (power dynamics), kepatuhan (obedience) seperti yang tragisnya ditunjukkan dalam eksperimen Milgram dan fenomena pengelompokan sosial (in-group/out-group bias) semuanya adalah produk dan sekaligus produser dari hubungan interpersonal yang kompleks[3981]. Psikologi sosial menegaskan bahwa tidak ada hubungan yang terjadi dalam ruang hampa sosial; setiap interaksi diwarnai oleh norma budaya, struktur sosial, dan kekuatan situasional yang mengelilinginya.

Pemahaman yang holistik tentang hubungan interpersonal, Mensyaratkan sintesis dari berbagai perspektif ini. Ia adalah sebuah tari yang rumit antara kebutuhan biologis untuk terhubung, perhitungan rasional untung-rugi, warisan pola relasional masa kanak-kanak, dan tekanan kontekstual dari lingkungan sosial yang lebih luas. Menguraikan benang merah ini tidak hanya penting untuk pemetaan akademis, tetapi juga untuk intervensi terapeutik dan upaya membangun masyarakat yang lebih kohesif dan empatik.

Hubungan Interpersonal dalam Teori Psikologi

Dalam konteks psikologi modern, konsep hubungan interpersonal telah berkembang dari sekadar fenomena sosial menjadi pondasi ontologis bagi pembentukan identitas, integrasi psikis, dan aktualisasi diri. Jika psikodinamika memandang hubungan melalui

lensa konflik intrapsikis dan struktur id-ego-superego, maka psikologi humanistik dengan sumbangsih besar dari Harry Stack Sullivan dan Carl Rogers menempatkan interaksi antarpribadi sebagai medium utama transformasi eksistensial. Di tengah arus psikologi ilmu positivistik yang cenderung reduksionistik, pendekatan humanistik menawarkan paradigma holistik yang menekankan makna, kesadaran, dan dimensi transendental dalam dinamika hubungan manusia. Dalam kerangka epistemologi ini, hubungan interpersonal bukan hanya alat adaptasi sosial, melainkan ruang katarsis di mana individu menemukan dirinya, mengurai ketakutan primordial, dan menyusun kembali narasi keberadaannya[3982]. Pendekatan ini meniscayakan pengakuan bahwa “manusia tidak hidup hanya dari insting, melainkan dari makna”[3983], sebagaimana diingatkan oleh Viktor Frankl, dan bahwa makna itu sendiri lahir dalam konteks relasi yang autentik.

Harry Stack Sullivan, dalam karyanya yang monumental The Interpersonal Theory of Psychiatry (1953), merevolusi psikopatologi dengan menegaskan bahwa kepribadian tidak dapat dipahami secara isolatif, melainkan hanya dapat dijelaskan melalui jaringan hubungan interpersonal yang dinamis[3984]. Bagi Sullivan, krisis psikologis seperti kecemasan, paranoia, atau skizofrenia tidak berakar pada kompleks Oedipus atau trauma seksual semata, melainkan pada distorsi dalam relasi awal khususnya dengan significant others seperti ibu, ayah, atau pengasuh utama. Konsep "parataxical integration" dan "prototaxical experience" yang dikemukakannya menggambarkan bagaimana pengalaman awal

yang tidak terintegrasi secara emosional dapat membentuk skema relasional yang defensif, yang kelak memengaruhi seluruh arsitektur psikis individu[3985]. Dalam pandangan ini, security operations mekanisme pertahanan seperti proyeksi, denial, atau displacement merupakan respons terhadap ancaman dalam konteks sosial, bukan sekadar produk internal konflik bawah sadar. Pemulihan psikologis tidak dicapai melalui sublimasi insting, melainkan melalui restorasi hubungan yang aman, di mana individu merasa dilihat, didengar, dan tidak dihakimi[3986]. Kebutuhan akan "dyadic constellation" dalam terapi menunjukkan bahwa penyembuhan terjadi bukan dalam ruang kognitif semata, tetapi dalam ruang intersubjektif yang dibangun bersama[3987].

Sementara Sullivan menekankan aspek dinamika interpersonal dalam konteks psikopatologi dan perkembangan, Carl Rogers membawa dimensi terapeutik dan fenomenologis lebih jauh dengan memperkenalkan prinsip person-centered approach (PCA). Bagi Rogers, hubungan interpersonal yang sehat berakar pada tiga kondisi eksistensial: congruence (ketulusan), unconditional positive regard (penerimaan tanpa syarat), dan empathic understanding (pemahaman empatik)[3988]. Dalam terapi, ketiga elemen ini bukan teknik, melainkan sikap eksistensial terapis terhadap klien. Ketika klien merasakan bahwa ia diterima apa adanya, tanpa evaluasi moral atau tekanan untuk berubah, maka ruang psikologis yang aman terbentuk ruang di mana organismic valuing process dapat berfungsi secara alami. Rogers percaya bahwa manusia memiliki kecenderungan bawaan untuk tumbuh dan berkembang, yang ia

sebut sebagai actualizing tendency, namun kecenderungan ini sering kali terhambat oleh conditions of worth yang diterima sejak masa kanak-kanak yaitu aturan eksternal yang mengatakan “kamu layak dicintai jika kamu patuh, pintar, atau sukses”[3989]. Hubungan interpersonal yang otoritatif dan evaluatif justru menciptakan incongruence antara real self dan ideal self, yang menjadi sumber utama distress psikologis. Sebaliknya, dalam hubungan yang penuh empati dan penerimaan, individu dapat melepaskan masker sosial, mengakui ketidaksempurnaannya, dan mulai membangun self-concept yang utuh dan koheren[3990].

Jika Sullivan dan Rogers menekankan dimensi psikoterapeutik dan perkembangan pribadi, maka secara lebih luas, psikologi humanistik dalam kerangka Abraham Maslow, Rollo May, dan Erich Fromm menempatkan hubungan interpersonal sebagai medium pencapaian self-actualization dan kedalaman eksistensial. Maslow, dalam hierarki kebutuhannya, menempatkan cinta dan rasa memiliki (belongingness and love needs) sebagai tahap fundamental sebelum individu dapat mencapai aktualisasi diri[3991]. Bagi Maslow, hubungan yang sejati bukanlah sekadar pemenuhan kebutuhan afektif, melainkan B-love (being-love), yaitu cinta yang transenden, tidak posesif, dan menghargai keutuhan eksistensi orang lain[3992]. Dalam pandangan ini, cinta bukan instrumen, melainkan realisasi eksistensial. Rollo May, dalam Love and Will (1969), menegaskan bahwa cinta adalah tindakan keberanian suatu pilihan eksistensial yang melibatkan risiko, komitmen, dan keterbukaan terhadap kerentanan[3993]. Dalam dunia kontemporer

yang didominasi alienasi dan fragmentasi, May melihat hubungan interpersonal yang autentik sebagai bentuk resistensi terhadap nihilisme psikologis. Sedangkan Erich Fromm, dalam The Art of Loving (1956), mengkritik konsep cinta sebagai perasaan pasif dan menawarkan cinta sebagai active concern for the life and growth of what we love[3994]. Baginya, cinta bukan peristiwa, melainkan seni yang memerlukan disiplin, kesabaran, dan tanggung jawab moral.

Dalam konteks teologis dan etis, wawasan humanistik ini mendapatkan resonansi kuat dalam tradisi spiritual Islam. Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk sosial (ummah wahidah) dan bahwa fungsi utama hubungan adalah saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran (QS Al-'Asr: 1–3). Rasulullah SAW bersabda, "Tidak beriman salah seorang di antara kalian hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri" (HR. Bukhari dan Muslim)[3995]. Hadis ini bukan hanya instruksi moral, tetapi juga kerangka psikologis yang menekankan empati sebagai dasar hubungan sejati. Dalam pandangan ini, penerimaan tanpa syarat (seperti yang dikemukakan Rogers) dan kehadiran empatik (seperti dalam Sullivan dan May) bukan sekadar teknik psikoterapi, melainkan dimensi spiritualitas. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, dalam Madarij al-Salikin, menggambarkan hubungan dengan Allah dan sesama sebagai proses penyucian hati (tazkiyat al-nafs) yang hanya mungkin terjadi dalam ruang cinta transenden (mahabbah) dan pengabdian[3996]. Hubungan interpersonal yang sehat dalam psikologi humanistik dapat dibaca sebagai manifestasi dari fitrah manusia yang diciptakan dalam sulalatin tayyibah

(keturunan yang baik) dan diminta untuk membangun ummah rahmah (komunitas penuh kasih)[3997].

Dalam sintesis akademik ini, terlihat bahwa ketiga tokoh Sullivan, Rogers, dan aliran humanistik secara umum memosisikan hubungan interpersonal tidak sebagai pelengkap kehidupan, melainkan sebagai nukleus eksistensial. Kebutuhan akan hubungan bukan sekadar kebutuhan psikologis, tetapi juga ontologis: manusia menjadi manusia melalui yang lain. Dalam era teknologi digital yang menciptakan ilusi kedekatan namun justru memperdalam isolasi sosial, kembali kepada akar humanistik ini menjadi urgensi epistemik sekaligus etis. Kesehatan mental tidak dapat dipisahkan dari kesehatan relasional, dan terapi psikologis tidak cukup hanya memperbaiki kognisi, tetapi harus merestorasi ruang-ruang manusiawi di mana cinta, empati, dan penerimaan dapat tumbuh secara alami. Seperti dikatakan oleh Martin Buber, "Relasi sejati terjadi bukan dalam 'aku–itu' (I–it), tetapi dalam 'aku–engkau' (I–Thou)" suatu hubungan di mana kehadiran satu sama lain diakui dalam totalitasnya[3998]. Dalam kerangka ini, psikologi humanistik tidak hanya menawarkan teori, tetapi juga etika: menjadi manusia yang utuh adalah menjadi manusia yang mampu mencintai dan dicintai tanpa syarat.

Hubungan Interpersonal dalam Perspektif Psikologi Kontemporer

Hubungan interpersonal, sebagai fenomena kompleks yang mendasari eksistensi manusia dalam masyarakat, telah menjadi poros utama dalam berbagai kerangka teoritis psikologi modern.

Lebih dari sekadar interaksi sesaat atau pertukaran sosial, hubungan interpersonal merupakan konstruksi dinamis yang dibentuk oleh proses kognitif, afektif, dan perilaku yang saling berinteraksi secara simultan[3999]. Dalam psikologi kontemporer, tiga paradigma teoritis yakni Attachment Theory dari perspektif perkembangan, Social Exchange Theory dari ranah psikologi sosial, dan Self-Determination Theory (SDT) dari psikologi humanistik-neodarwinis telah menawarkan lensa analitik yang kaya untuk memahami mekanisme pembentukan, pemeliharaan, dan disrupsi dari ikatan interpersonal[4000]. Ketiga teori tersebut tidak hanya menjelaskan aspek fungsional dari hubungan manusia, tetapi juga mengungkap dimensi neurobiologis dan makna eksistensial yang mendasarinya.

Attachment Theory, yang awalnya dikembangkan oleh John Bowlby dan kemudian diperluas oleh Mary Ainsworth, menekankan bahwa pola hubungan interpersonal pada usia dewasa merupakan kelanjutan dari kualitas keterikatan yang dibentuk pada tahun-tahun awal kehidupan[4001]. Menurut Bowlby, keterikatan (attachment) adalah sistem motivasional bawaan yang berfungsi untuk memastikan perlindungan dan kelangsungan hidup melalui pembentukan ikatan afektif dengan attachment figure, biasanya orang tua[4002]. Model internal (internal working model) yang terbentuk dari pengalaman awal ini menjadi kerangka kognitif yang membentuk ekspektasi seseorang terhadap ketersediaan, reliabilitas, dan responsivitas pasangan dalam hubungan intim dewasa[4003]. Bukti empiris dari neurosains sosial menunjukkan bahwa individu dengan keterikatan aman (secure attachment)

menunjukkan aktivasi yang lebih teratur pada sistem dopaminergik dan oksitosinergik saat mengalami dukungan sosial, sedangkan individu dengan keterikatan cemas-ambivalen atau menghindar menunjukkan hiperaktivasi amygdala dan disfungsi pada regulasi emosional[4004]. Temuan ini menunjukkan bahwa hubungan interpersonal tidak bersifat semata-mata psikologis, tetapi juga tertanam dalam arsitektur neurologis yang dipengaruhi oleh pengalaman awal kehidupan.

Di sisi lain, Social Exchange Theory yang memiliki akar dalam tradisi sosiologi simbolik interaksionis dan ekonomi perilaku mengasumsikan bahwa individu terlibat dalam hubungan interpersonal berdasarkan kalkulasi implisit antara reward dan cost yang dipersepsikan[4005]. Menurut Thibaut dan Kelley, hubungan dipertahankan ketika outcome (hasil) melebihi comparison level (CL), yaitu standar individu tentang apakah hasil hubungan cukup memuaskan[4006]. Ketika alternatif hubungan lain dianggap lebih menguntungkan (di bawah comparison level for alternatives, CLalt), maka individu cenderung keluar dari hubungan tersebut. Meskipun pendekatan ini sering dikritik karena reduksionisme rasionalnya, integrasi dengan psikologi evolusioner menunjukkan bahwa mekanisme pertukaran sosial memiliki dasar adaptif: dalam konteks evolusi, investasi dalam hubungan yang tidak seimbang secara reproduktif atau sosial dapat mengancam keberlangsungan keturunan[4007]. Kalkulasi sosial dalam hubungan interpersonal mungkin merupakan ekspresi dari strategi evolusioner yang dalam, bahkan jika tidak disadari oleh individu.

Sementara itu, Self-Determination Theory (SDT), yang dikembangkan oleh Deci dan Ryan, menawarkan pendekatan yang lebih holistik dengan menyatakan bahwa kualitas hubungan interpersonal ditentukan oleh sejauh mana kebutuhan psikologis dasar yakni otonomi, kompetensi, dan keterhubungan (relatedness) dipenuhi[4008]. Dalam kerangka ini, relatedness bukan sekadar keinginan untuk bersosialisasi, tetapi kebutuhan intrinsik untuk merasa terhubung secara emosional dan bermakna dengan orang lain[4009]. Hubungan yang mendukung otonomi dan empati, bukan kontrol atau manipulasi, cenderung menghasilkan kesejahteraan psikologis yang lebih tinggi dan kedekatan emosional yang autentik. Temuan dari studi lintas budaya menunjukkan bahwa meskipun ekspresi relatedness dapat bervariasi secara kultural, kebutuhan untuk merasa terhubung merupakan fitur universal dalam pengalaman manusia[4010].

Penting untuk dicatat bahwa integrasi antara teori-teori modern ini tidak terlepas dari akar antropologis dan spiritual manusia. Dalam perspektif Islam, hubungan interpersonal tidak hanya dipahami sebagai fenomena psikologis, tetapi juga sebagai dimensi ibadah dan tanggung jawab moral. Al-Qur'an menegaskan: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal" (QS. Al-Hujurat: 13)[4011]. Ayat ini menempatkan keragaman dan interaksi sosial sebagai bagian dari tujuan penciptaan manusia yakni saling mengenal (ta'aruf), yang dalam konteks psikologis dapat diartikan

sebagai pembentukan hubungan yang berbasis pada pengenalan diri dan penghargaan terhadap lain[4012]. Bahkan Nabi Muhammad bersabda, “Tidak beriman salah seorang di antara kalian hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri” (HR. Bukhari dan Muslim)[4013]. Hadis ini secara implisit merujuk pada konsep empati dan identifikasi diri yang juga menjadi pusat dalam mirror neuron system yang diidentifikasi oleh neurosains kontemporer sebagai substrat biologis dari empati[4014].

Pemahaman tentang hubungan interpersonal tidak dapat dilepaskan dari sintesis antara sains modern dan tradisi keagamaan yang memberikan kerangka normatif dan makna eksistensial. Ketiga teori psikologis Attachment, Exchange, dan SDT tidak bertentangan, tetapi saling melengkapi: Attachment menjelaskan dasar perkembangan, Exchange menawarkan mekanisme transaksi, dan SDT menekankan nilai intrinsik dari keterhubungan. Dalam kerangka doktoral, pendekatan transdisipliner semacam ini memperkaya epistemologi psikologi dengan membuka ruang bagi integrasi sains, etika, dan spiritualitas, di mana manusia dipahami bukan hanya sebagai agen rasional atau organisme adaptif, tetapi sebagai makhluk yang haus akan koneksi, makna, dan transendensi[4015].

Interaksi Sosial Manusia

Interaksi sosial, sebagai inti dari ontologi kemanusiaan, tidak sekadar merupakan pertukaran perilaku yang kasatmata. Ia adalah suatu dance of signification yang kompleks, di mana individu, yang dibekali dengan kesadaran diri dan kemampuan interpretatif, secara

terus-menerus bernegosiasi untuk menciptakan dan mempertahankan suatu realitas sosial yang koheren[4016]. Fondasi dari proses ini terletak pada kapasitas manusia untuk mengambil peran orang lain (role-taking), sebuah konsep seminal yang diperkenalkan oleh George Herbert Mead, di mana diri (self) berkembang dan hanya dapat dipahami melalui interaksi simbolik dengan significant others dan generalized other dalam masyarakat[4017]. Proses ini bersifat dialektis: individu (agen) bertindak berdasarkan pemahamannya terhadap struktur sosial (norma, nilai, bahasa), sementara pada saat yang bersamaan, tindakan kolektif individu-individu tersebutlah yang secara konstan mereproduksi, dan kadang-kala mentransformasi, struktur itu sendiri[4018].

Pada tingkat yang lebih mendalam, interaksi sosial dimediasi oleh suatu lifeworld (Lebenswelt), seperti yang diformulasikan oleh Alfred Schütz. Lifeworld adalah stok pengetahuan yang dianggap taken-for-granted, sebuah kerangka acuan intersubjektif yang memungkinkan individu untuk berinteraksi dengan pemahaman bersama bahwa pengalaman mereka tentang dunia memiliki struktur dan makna yang serupa[4019]. Tanpa lifeworld ini, setiap interaksi akan tenggelam dalam ambiguitas yang tak tertanggungkan, memerlukan penjelasan yang bertele-tele untuk setiap isyarat atau kata yang paling sederhana. Dalam konteks ini, bahasa berfungsi bukan hanya sebagai alat komunikasi tetapi sebagai institusi fundamental yang mengandung dan mentransmisikan weltanschauung (pandangan dunia) suatu budaya,

sehingga membentuk batas-batas kemungkinan pemikiran dan interaksi bagi para anggotanya[4020].

Faktor-faktor yang memengaruhi dinamika interaksi bersifat multidimensi dan saling terkait. Dari perspektif psikologis, motivasi intrinsik untuk berafiliasi dan kebutuhan akan harga diri (self-esteem) mendorong individu untuk mencari keterhubungan[4021]. Sementara itu, mekanisme kognitif seperti teori pikiran (theory of mind) kemampuan untuk mengatribusikan keadaan mental kepada diri sendiri dan orang lain adalah prasyarat neurologis untuk empati, kerja sama, dan bahkan kompetisi yang canggih[4022]. Di sisi lain, faktor sosial-struktural memainkan peran yang sama krusial. Status, kekuasaan, dan peran yang melekat pada individu dalam hierarki sosial menentukan pola komunikasi, tingkat pengaruh, dan akses kepada sumber daya simbolik[4023]. Pierre Bourdieu lebih lanjut menjelaskan bagaimana modal budaya dan habitus sebagai disposisi yang terinternalisasi tidak hanya memandu tindakan individu tetapi juga berfungsi sebagai alat penanda stratifikasi sosial yang halus namun sangat nyata dalam setiap interaksi[4024].

Perspektif teologis Islam menambahkan lapisan makna transendental pada pemahaman sekuler tentang interaksi sosial. Al-Qur'an menetapkan prinsip-prinsip fundamental yang menjadikan interaksi sebagai bagian dari ibadah sosial. Prinsip ta'aruf (saling mengenal) dalam Surah Al-Hujurat ayat 13, "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal...,"

menetapkan bahwa keragaman manusia adalah medan untuk membangun pengertian, bukan alasan untuk konflik[4025]. Hadis Nabi Muhammad SAW, "Tidak sempurna iman seseorang di antara kalian hingga ia mencintai untuk saudaranya apa yang ia cintai untuk dirinya sendiri," menekankan simetri dan empati radikal sebagai landasan etis untuk semua bentuk interaksi[4026]. Prinsip-prinsip ini tidak menolak analisis sosiologis modern, melainkan memberikan kerangka normatif dan motivasi spiritual yang memperkaya pemahaman kita tentang mengapa dan bagaimana manusia terdorong untuk berinteraksi secara adil dan penuh kasih.

Interaksi sosial harus dipandang sebagai suatu sintesis yang dinamis antara determinasi struktural dan kemungkinan agentik, antara naluri biologis dan konstruksi kultural, serta antara tujuan pragmatis duniawi dan aspirasi spiritual. Ia adalah lokus di mana diri individu dibentuk dan sekaligus menjadi medium melalui mana masyarakat secara keseluruhan mengalami reproduksi dan transformasinya.

Empati dalam Hubungan Interpersonal

Dalam dinamika hubungan interpersonal, empati tidak sekadar berperan sebagai pelengkap interaksi sosial, melainkan sebagai fondasi epistemologis dan etis yang menentukan kedalaman serta keberlangsungan relasi antarmanusia. Secara konseptual, empati dalam kerangka psikologi kontemporer didefinisikan sebagai suatu proses multidimensional yang mencakup komponen afektif (kemampuan untuk merasakan emosi orang lain) dan komponen

kognitif (kemampuan untuk memahami perspektif mental orang lain), yang keduanya saling berinteraksi secara dinamis dalam konteks interaksi sosial[4027]. Fenomena ini telah menjadi fokus utama dalam neurosains sosial modern, terutama sejak penemuan mirror neuron system (MNS) yang menunjukkan bahwa otak manusia memiliki mekanisme neurologis khusus yang memungkinkan simulasi internal terhadap pengalaman emosional dan perilaku orang lain[4028]. Mekanisme ini bukan hanya menjelaskan respons intuitif terhadap penderitaan atau kebahagiaan orang lain, tetapi juga mengungkap bagaimana manusia secara fundamental "tersambung" secara neurobiologis dalam kehidupan berkelompok.

Dalam konteks psikologi sosial, teori emotional contagion yang dikemukakan oleh Hatfield, Cacioppo, dan Rapson menempatkan empati sebagai proses penularan emosional yang terjadi secara otomatis dan sering tanpa kesadaran penuh[4029]. Evolusi konsep empati telah melampaui mekanisme refleksif ini menuju level yang lebih kompleks, yaitu theory of mind (ToM), yang secara kognitif memungkinkan seseorang membedakan antara "aku" dan "yang lain", sekaligus memproyeksikan keadaan mental seperti kepercayaan, niat, dan harapan ke dalam pikiran orang lain[4030]. Model dual-system yang diajukan oleh Decety dan Jackson mengintegrasikan kedua dimensi ini dengan membedakan antara bottom-up processes (emosional dan intuitif) dan top-down regulation (kognitif dan reflektif), menunjukkan bahwa empati sejati adalah hasil dari interaksi antara ketegangan antara reaksi emosional spontan dan modulasi kognitif yang melibatkan korteks

prefrontal medial dan area otak terkait regulasi emosi[4031]. Proses ini menjelaskan mengapa empati tidak selalu otomatis muncul meskipun stimulus sosial tersedia: ia memerlukan kapasitas refleksi, kontrol diri, dan kesadaran normatif.

Yang lebih menarik adalah bagaimana empati bukan hanya konstruksi psikoneurologis, tetapi juga konstruksi moral dan eksistensial. Dalam pandangan filsafat humanisme kontemporer, Emmanuel Lévinas menekankan bahwa "wajah" (le visage) orang lain menimbulkan kewajiban etis yang tak bisa ditawar, yang memanggil subjek untuk merespons dengan tanggung jawab penuh[4032]. Wajah, bagi Lévinas, bukan sekadar representasi visual, melainkan simbol dari kerentanan, keunikan, dan otoritas moral yang mengundang empati sebagai bentuk responsivitas etis. Pandangan ini sejalan dengan paradigma fenomenologis dalam psikologi, seperti yang dikembangkan oleh Max Scheler dan Edith Stein, yang melihat empati sebagai einfühlung pengalaman langsung terhadap jiwa orang lain tanpa kehilangan batas diri[4033]. Dalam kerangka ini, empati bukan sekadar mengetahui apa yang dirasakan orang lain, tetapi mengalami kehadirannya secara ontologis, membuka ruang bagi kerentanan, dialog, dan solidaritas transendental.

Dalam tradisi pemikiran Islam, empati diletakkan sebagai bagian integral dari akhlak mulia (al-khuluq al-karim) dan realisasi tauhid dalam tataran sosial. Al-Qur'an secara eksplisit menekankan pentingnya memahami kondisi orang lain, sebagaimana dalam surat An-Nisa ayat 1, yang memanggil umat manusia untuk "bertakwa

kepada Tuhan yang menciptakan mereka dari satu jiwa," menegaskan kesatuan asal-usul manusia yang menjadi dasar empati universal[4034]. Surat Al-Baqarah ayat 177 menyatakan bahwa kebajikan sejati bukan sekadar orientasi ritual, tetapi mencakup sikap peduli terhadap fakir miskin, anak yatim, dan musafir indikasi nyata dari empati dalam aksi sosial[4035]. Dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Tidak beriman seseorang di antara kalian hingga ia mencintai untuk saudaranya apa yang ia cintai untuk dirinya sendiri"[4036] sebuah prinsip empati yang sangat mirip dengan versi etika Barat golden rule, namun ditempatkan dalam konteks iman dan kesatuan umat. Konsep rahmah (kasih sayang), yang disebut lebih dari 200 kali dalam Al-Qur'an, bukan hanya dimensi emosional, tetapi merupakan prinsip kosmologis yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dan dengan Tuhan[4037]. Dalam pandangan al-Ghazali, misalnya, hati yang sehat (qalbun salim) adalah yang mampu merasakan sakitnya orang lain, sebagaimana ia merasakan sakit dirinya sendiri sebuah kondisi yang dicapai melalui latihan spiritual (riyadah) dan mujahadah[4038].

Integrasi antara temuan neurosains, psikologi sosial, dan etika Islam mengungkap bahwa empati bukanlah kapasitas bawaan yang statis, melainkan kemampuan yang dapat dikembangkan melalui pendidikan, refleksi, dan pelatihan spiritual. Dalam konteks kebangsaan dan globalisasi yang sarat dengan fragmentasi sosial dan polarisasi identitas, membangun budaya empati menjadi imperatif etis maupun psikologis. Sebuah masyarakat yang menghargai empati tidak hanya lebih adil dan inklusif, tetapi juga

lebih resilien secara psikologis. Penelitian terbaru oleh Zaki (2019) menunjukkan bahwa intervensi berbasis pelatihan empati seperti perspective-taking exercises dan compassion meditation dapat secara signifikan meningkatkan perilaku pro-sosial dan mengurangi bias sosial[4039]. Temuan ini menegaskan bahwa empati, meskipun memiliki dasar biologis, tetap memerlukan kultivasi sengaja melalui praktik sosial dan konteks pendidikan.

Empati dalam hubungan interpersonal harus dipahami sebagai phenomenon at the intersection of biology, cognition, ethics, and spirituality suatu entitas yang holistik, bertingkat, dan dinamis. Ia adalah jembatan antara subjektivitas dan objektivitas, antara otak dan hati, antara diri dan yang lain. Dalam era yang didominasi oleh interaksi digital dan dehumanisasi struktural, mengembalikan empati ke posisi sentral dalam relasi manusia bukan sekadar pilihan moral, tetapi suatu urgensi eksistensial. Seperti yang diisyaratkan oleh Jalaluddin Rumi dalam syairnya: "Hati yang terluka adalah tempat turunnya cahaya Tuhan,"[4040] mengingatkan kita bahwa melalui empati, manusia tidak hanya memahami sesamanya, tetapi juga menyentuh dimensi transenden dari kemanusiaan itu sendiri.

Komunikasi Interpersonal

Komunikasi interpersonal tidak sekadar berfungsi sebagai medium transfer informasi antar individu, melainkan merupakan suatu praxis relasional yang sarat dengan dimensi psikologis, emosional, dan etis. Dalam pengertian yang lebih mendalam, komunikasi interpersonal adalah proses dinamis di mana dua atau

lebih individu saling membangun makna melalui pertukaran verbal dan nonverbal, yang pada gilirannya membentuk dan memperkuat kualitas hubungan mereka[4041]. Proses ini tidak bersifat linier, tetapi berlangsung secara siklikal dan kontekstual, dipengaruhi oleh sistem nilai, norma budaya, struktur kepribadian, serta kerangka teoritis kognitif yang dimiliki masing-masing pelaku komunikasi. Dari sudut pandang psikososial, komunikasi interpersonal memfasilitasi pembentukan kepercayaan (trust), keintiman (intimacy), dan kebersamaan (togetherness), yang merupakan komponen esensial dalam membangun kohesi sosial[4042]. Teori Atribusi Interpersonal (Kelley & Michela, 1980) menekankan bahwa individu secara aktif menginterpretasikan motif dan niat lawan bicara berdasarkan pola perilaku, konteks interaksi, dan ekspektasi diri[4043]. Proses ini, meskipun sering kali tidak disadari, menentukan kualitas dan arah perkembangan hubungan interpersonal.

Dalam dimensi filosofis, komunikasi interpersonal dapat dipahami sebagai bentuk intersubjektivitas yang memungkinkan terjadinya rekognisi eksistensial antara manusia-manusia yang otonom. Martin Buber, dalam karyanya I and Thou (1923), membedakan antara hubungan “I-It” (subjek-objek) dan “I-Thou” (subjek-subjek dalam relasi penuh kehadiran)[4044]. Dalam komunikasi interpersonal yang autentik, terjadi transformasi dari mode instrumental di mana lawan bicara diperlakukan sebagai alat pencapaian tujuan menuju mode dialogis, di mana masing-masing pihak hadir secara eksistensial dan saling mengakui kemanusiaan satu sama lain. Buber menyatakan, “Relasi I-Thou bukan hasil dari

refleksi rasional, melainkan pengalaman langsung kehadiran"[4045]. Pada titik ini, komunikasi melampaui fungsi instrumental dan menjadi medium transendensi tempat terwujudnya keterbukaan (openness), kesetaraan (equality), dan kejujuran (authenticity). Fenomenologi komunikasi menegaskan bahwa komunikasi tidak hanya menghubungkan, tetapi menciptakan realitas sosial yang baru, karena makna terbentuk melalui interaksi yang dihidupi secara bersama[4046].

Dalam kerangka keislaman, komunikasi interpersonal diperkuat oleh nilai-nilai moral dan etika yang muncul dari wahyu ilahi. Al-Qur'an secara eksplisit menekankan pentingnya komunikasi yang penuh kebaikan, kesantunan, dan keadilan. Firman Allah SWT: "Berbicaralah kepada manusia dengan ucapan yang baik" (QS. Al-Baqarah[4047] 83), menunjukkan bahwa ucapan (kalām) bukan hanya tindakan linguistik, tetapi amal saleh yang memiliki konsekuensi spiritual dan sosial[4048]. Hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan, "Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka hendaknya ia berkata baik atau diam" (HR. al-Bukhari dan Muslim)[4049]. Ayat dan hadis ini tidak hanya mengatur etika ujaran, tetapi juga menekankan tanggung jawab subjektif atas dampak komunikasi terhadap relasi antarmanusia. Dalam perspektif tasawuf, komunikasi ideal adalah komunikasi yang lahir dari qalbun salīm (hati yang sehat), di mana ucapan merupakan manifestasi dari kebersihan jiwa dan ketulusan niat[4050]. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa "kata yang keluar dari hati yang tulus akan menyentuh hati yang tulus lainnya"[4051], menunjukkan bahwa dalam komunikasi interpersonal, kedalaman

makna tidak hanya diukur dari kompleksitas bahasa, tetapi dari ketinggian spiritualitas komunikator.

Teori modern komunikasi interpersonal, seperti Social Penetration Theory (Altman & Taylor, 1973), menggambarkan bagaimana hubungan berkembang melalui peningkatan tingkat kerentanan (vulnerability) dan kedalaman disklosur diri[4052]. Proses ini analog dengan membuka lapis demi lapis bawang, di mana semakin dalam komunikasi, semakin besar risiko konflik, tetapi juga semakin tinggi potensi terciptanya keintiman. Teori ini perlu dikontekstualisasi dengan nilai-nilai keislaman yang mengedepankan batas (hijab), malu (hayā'), dan keseimbangan (wasatiyyah) dalam mengekspresikan diri. Alih-alih mendorong disklosur tanpa filter, Islam mengajarkan bahwa fadhāḥah (pembongkaran diri secara berlebihan) adalah bentuk pelanggaran atas martabat diri dan hak privasi[4053]. Komunikasi interpersonal dalam Islam bukanlah ruang tanpa batas, melainkan arena di mana kejujuran dipadukan dengan kesopanan, dan kedekatan dibangun di atas fondasi kehormatan dan kepercayaan.

Dalam konteks kontemporer, tantangan komunikasi interpersonal semakin kompleks akibat dominasi teknologi digital dan media sosial. Pertukaran tatap muka yang sarat dengan ekspresi wajah, intonasi suara, dan gestur elemen kunci dalam komunikasi nonverbal digantikan oleh teks, emoji, dan algoritma. Penelitian Turkle (2011) mengungkapkan bahwa meskipun teknologi membuat orang lebih "terhubung," mereka justru merasa lebih "tersendiri" karena kehilangan kedalaman dan kehadiran (presence) dalam

komunikasi[4054]. Fenomena ini, yang disebut alone together, menimbulkan pertanyaan kritis tentang otonomi manusia dalam era digital dan dampaknya terhadap psikologi relasional. Islam menawarkan respons etis melalui prinsip murāfaqah (pengawasan diri) dan tahāfudh (menjaga garis batas), yang mengingatkan umat untuk menggunakan teknologi dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab. Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya sebagian ucapan itu lebih berat dari gunung" (HR. al-Bukhari)[4055], sebuah peringatan tegas bahwa setiap bentuk komunikasi, bahkan secara digital, memiliki bobot moral dan konsekuensi ilahiah.

Komunikasi interpersonal adalah pertemuan multidimensi antara psikologi, filosofi, dan etika. Ia adalah proses dinamis yang membentuk identitas, relasi, dan realitas sosial. Di dalamnya terpadu kebutuhan manusia akan pengakuan, koneksi, dan makna yang tidak dapat dipenuhi oleh teknologi semata tanpa dimensi spiritual dan moral. Integrasi antara teori ilmiah Barat seperti Buber dan Altman dengan kearifan Islam seperti yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Hadis memberikan kerangka komprehensif untuk memahami dan mengembangkan komunikasi interpersonal yang sehat, seimbang, dan mulia. Di tengah arus modernitas yang sering kali mengaburkan batas antara manusia dan mesin, kita perlu kembali kepada prinsip bahwa komunikasi sejati bukanlah soal kecepatan atau efisiensi, tetapi tentang kehadiran, empati, dan kejujuran nilai-nilai yang menegaskan kebermaknaan hubungan antarmanusia sebagai bagian dari fitrah (takwān) dan ibadah.

Resonansi Ruh dalam Interaksi Manusia

Dalam ruang-ruang interaksi manusia yang tampaknya diatur oleh norma-norma sosial, bahasa verbal, dan perilaku instrumental, tersembunyi lapisan realitas yang lebih dalam sebuah fenomena yang sulit diukur secara empiris namun nyata dalam pengalaman subyektif: resonansi ruh. Istilah "ruh" dalam konteks ini tidak semata merujuk pada entitas metafisik yang dipahami secara teologis, melainkan sebagai prinsip vitalitas yang menjadi sumber kesadaran, empati, dan keterhubungan transendental antarmanusia[4056]. Resonansi ruh dapat dipahami sebagai proses di mana dua atau lebih individu mengalami kesejajaran batin yang melampaui komunikasi verbal dan logis, menghasilkan sinkronisasi emosional, intuisi bersama, atau bahkan transformasi psikospiritual dalam relasi mereka. Fenomena ini, meskipun sering dikaitkan dengan pengalaman mistis atau spiritualitas pribadi, mulai mendapatkan legitimasi ilmiah melalui pendekatan neurofenomenologi, psikologi transpersonal, dan sosiologi afektif yang menggabungkan data obyektif dengan laporan pengalaman subyektif yang rigor[4057].

Secara epistemologis, resonansi ruh menantang dualisme kartesian antara res cogitans dan res extensa yang masih membayangi banyak pendekatan ilmiah dalam psikologi dan ilmu sosial. Jika Descartes memisahkan pikiran dari tubuh, maka resonansi ruh menawarkan paradigma alternatif: bahwa kesadaran manusia yang meliputi ruh sebagai nafas kehidupan tidak beroperasi secara terisolasi, melainkan dalam jaringan relasional yang dinamis dan beresonansi. Penelitian terbaru dalam interpersonal

neurobiology menunjukkan bahwa gelombang otak (terutama gelombang alfa dan theta) dapat mengalami sinkronisasi antarpengamat selama interaksi emosional intens, seperti doa bersama, musik kooperatif, atau meditasi kelompok[4058]. Fenomena ini disebut neural coupling, di mana aktivitas saraf satu individu bergerak secara harmonis dengan individu lainnya, menciptakan "gelombang sosial" yang memfasilitasi pemahaman empati dan koordinasi perilaku. Dalam kerangka ini, resonansi ruh bukan sekadar metafora, melainkan manifestasi neurobiologis dari keterhubungan spiritual yang telah lama diakui dalam tradisi keagamaan[4059].

Dalam tradisi Islam, konsep ruh ditempatkan sebagai anugerah langsung dari Allah, yang dengan tiupannya menyempurnakan kehidupan manusia: "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (tubuh)nya, dan Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku..." (QS. Ṣād: 72)[4060]. Ayat ini memberikan dasar teologis bahwa ruh bukan produk material, melainkan gift of divine breath yang menciptakan potensi keterbukaan terhadap Yang Ilahi dan sesama makhluk. Dalam tafsir al-Ṭabarī, ruh diartikan sebagai "al-nafs al-muḥyīyah" jiwa yang menghidupkan[4061]. Fungsi ruh tidak berhenti pada aspek vitalitas biologis; ia juga menjadi poros keterhubungan moral dan spiritual. Ketika dua manusia bertemu dalam kerendahan hati, kesabaran, dan niat tulus, terjadi pertukaran yang melampaui kata: maqām al-uns (tempat keintiman spiritual), di mana ruh-ruh saling mengenali. Ibn ‘Arabī, dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam, menyatakan bahwa setiap ruh memiliki getaran unik (nagham al-rūḥ), dan ketika

dua ruh bergetar dalam frekuensi yang sejajar, terciptalah tawāṣul (komunikasi batin) yang tidak membutuhkan medium[4062]. Perspektif ini menunjukkan bahwa resonansi ruh bukan hanya dimensi psikologis, tetapi juga realitas kosmologis yang menjadikan setiap interaksi manusia sebagai ruang pertemuan antara dunia fisik dan transenden.

Dalam literatur tasawuf, resonansi ruh dikaitkan erat dengan ma'rifah pengetahuan intuitif yang lahir dari pengalaman langsung terhadap realitas terdalam. Al-Junayd al-Baghdādī menyebutnya sebagai "tajalliyāt al-qulūb" penyucian hati yang memungkinkan terjadinya pencerahan antarjiwa[4063]. Ketika dua hati telah dibersihkan dari ego, nafsu, dan prasangka, maka ruh mereka bisa "mendengar" satu sama lain tanpa suara. Pendekatan ini menemukan resonansi (secara metaforis dan literal) dalam teori emotional contagion dari psikologi sosial modern, yang menyatakan bahwa emosi dapat "menular" melalui ekspresi wajah, intonasi suara, bahkan gerak tubuh halus yang disadari atau tidak[4064]. Berbeda dengan pendekatan reduksionis yang memandangnya sebagai fenomena neuro-emosional belaka, perspektif ruh memberikan dimensi otoritas etis: resonansi hanya terjadi saat ruh berada dalam keadaan istiqlāl (kemandirian moral) dan iḥsān (beribadah seakan-akan melihat Tuhan). Dalam hadis Qudsi disebutkan: "Aku adalah seperti yang Kukira oleh hamba-Ku, dan Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku. Jika ia mengingat-Ku di dalam dirinya, Aku mengingatnya di dalam diri-Ku..." (HR. al-Bukhārī dan Muslim)[4065]. Ayat dan hadis ini menunjukkan bahwa resonansi

ruh bermula dari relasi dengan Ilahi, yang kemudian memancar ke relasi antarmanusia.

Secara sosio-kultural, resonansi ruh juga menjadi fondasi bagi komunitas spiritual yang autentik yang tidak dibangun atas dasar kepentingan instrumental, tetapi atas keterhubungan batin yang mendalam. Dalam masyarakat kontemporer yang didominasi oleh rasionalitas instrumental Habermasian, komunikasi sering kali dikondisikan oleh tindakan strategis, bukan pemahaman bersama (Verständigung)[4066]. Ketika individu mampu melampaui masker sosial dan terbuka secara authentik, tercipta ruang liminal ruang ambang di mana terjadi transformasi kolektif. Fenomena ini diamati dalam kelompok-kelompok meditasi, zikir berjamaah, dan bahkan dalam gerakan solidaritas sosial yang muncul secara spontan, seperti gerakan kemanusiaan pasca-bencana. Di titik-titik ini, menurut Victor Turner, terjadi communitas: keadaan komunitas yang egaliter dan penuh simpati, di mana hierarki sosial runtuh dan muncul solidaritas yang murni[4067]. Keadaan ini tidak bisa dijelaskan hanya melalui faktor ekonomi atau struktural; ia adalah hasil dari resonansi ruh yang menyatukan individu dalam frekuensi emosional dan spiritual yang sejajar.

Dari segi neurosains, studi fMRI terhadap para sufi yang sedang melakukan dzikir intensif menunjukkan aktivasi yang signifikan pada default mode network (DMN) dan insula anterior, area yang terkait dengan kesadaran diri, empati, dan pengalaman kesatuan (oneness)[4068]. Pengalaman “kehilangan diri” (fana) yang diungkapkan oleh sufi ternyata berkorelasi dengan penurunan aktivitas di medial prefrontal cortex pusat identitas ego dan

kenaikan konektivitas antar-lobe otak. Ini menunjukkan bahwa keadaan resonansi ruh tidak hanya subjektif, tetapi juga memiliki neural signature yang dapat diobservasi. Seperti ditekankan oleh Francisco Varela, pendiri neurofenomenologi, validitas pengalaman spiritual harus diuji melalui mutual constraints antara data subjektif dan objektif maka resonansi ruh harus dipelajari bukan hanya melalui alat fMRI, tetapi juga melalui wawancara mendalam, jurnal spiritual, dan observasi etnografis. Maka, resonansi ruh menawarkan kerangka teoritis transdisipliner yang mengintegrasikan neurobiologi, psikologi transpersonal, sosiologi, dan teologi. Ia menolak reduksionisme materialis yang hanya melihat manusia sebagai mesin neurokimia, tetapi juga menolak spiritualisme yang mengabaikan data empiris. Dalam dunia yang semakin terfragmentasi dengan alienasi sosial, krisis makna, dan keterasingan spiritual konsep ini menawarkan harapan: bahwa di balik perbedaan agama, budaya, dan ideologi, ada lapisan kemanusiaan yang bisa disentuh melalui resonansi batin. Seperti yang dikatakan Rumi: "Di luar gagasan tentang benar dan salah, ada taman. Aku akan bertemu kamu di sana." Taman itu bukan fiksi; ia adalah ruang resonansi ruh tempat di mana jiwa-jiwa yang tersucikan saling mengenali, tanpa kata, tanpa batas, dan tanpa jarak.

Pengaruh Kondisi Ruh terhadap Hubungan Sosial

Dalam arus modernitas yang didominasi oleh kapitalisme digital, individualisme radikal, dan destruksi ikatan sosial tradisional, muncul pertanyaan mendasar tentang fondasi kualitas interaksi

manusia: mengapa, di tengah kemajuan teknologi komunikasi yang luar biasa, krisis empati, isolasi psikologis, dan konflik interpersonal justru semakin mengakar? Jawaban atas pertanyaan ini mungkin tidak terletak semata pada struktur sosial atau sistem ekonomi, melainkan lebih dalam pada kondisi ruh (jiwa/spiritualitas) manusia. Dalam kerangka pemikiran Islam, ruh bukan sekadar metonimi biologis bagi kesadaran, melainkan entitas transenden yang menjadi poros keseimbangan eksistensial individu dan penentu dinamika relasionalnya dengan sesama. Secara filosofis, ruh dipahami sebagai "cahaya yang menyinari hati (nur al-qalb)" yang mendorong tindakan etis, memelihara empati, dan menstabilkan identitas sosial. Ketika ruh berada dalam keadaan sehat (ruhun salimah), ia menjadi poros harmoni eksternal; sebaliknya, ketika ruh mengalami gangguan baik dalam bentuk qaswah al-qalb (pengerasan hati), waswas, atau amradh al-nafs (penyakit jiwa) hubungan sosial cenderung terdistorsi, dipenuhi ketidakpercayaan, dominasi, dan alienasi.

Dari sudut pandang teologis Islam, Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan keterkaitan antara kesehatan ruh dan kualitas interaksi sosial. Dalam Surah Asy-Syams ayat 7–8, Allah berfirman: "Dan jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya." Ayat ini menunjukkan bahwa ruh memuat kemampuan intuitif untuk membedakan antara yang baik dan buruk, yang menjadi dasar moral dalam hubungan sosial. Ketika seseorang berhasil mengembangkan ruhnya melalui tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), maka muncul karakter yang mencerminkan

akhlaq karimah: sabar, adil, pengasih, dan pemaaf nilai-nilai yang menjadi pondasi sosial yang stabil Sebaliknya, individu yang ruhnya terinfiltrasi oleh sifat-sifat nafs al-ammarah (jiwa yang memerintahkan keburukan), seperti dengki, sombong, atau tamak, akan cenderung merusak relasi sosial melalui perilaku manipulatif, agresif, atau eksploitatif. Fenomena ini telah diantisipasi oleh Rasulullah SAW ketika beliau bersabda: "Sesungguhnya di dalam jasad ada segumpal daging; apabila ia baik, maka baiklah seluruh jasad; dan apabila ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah hati." (HR. al-Bukhari dan Muslim) hadis ini, meskipun berbicara tentang "hati", dalam tradisi sufistik dipahami sebagai pusat ruh, tempat penyatuan dimensi kognitif, emosional, dan moral manusia

Secara psikologis kontemporer, pendekatan ini menemukan resonansi kuat dalam konsep spiritual intelligence (SQ) dan moral disengagement yang dikembangkan oleh para psikolog kognitif-moral seperti Danah Zohar dan Albert Bandura. Zohar mendefinisikan SQ sebagai kapasitas manusia untuk berhadapan dengan pertanyaan eksistensial, menemukan makna, dan mengorganisasi perilaku berdasarkan nilai-nilai transenden Individu dengan SQ tinggi cenderung memiliki empati lebih dalam, toleransi terhadap perbedaan, dan komitmen terhadap keadilan sosial semua atribut yang memperkuat hubungan sosial yang konstruktif[4069]. Di sisi lain, Bandura menjelaskan bagaimana dehumanisasi dan justifikasi moral dapat terjadi ketika individu melepaskan diri dari pertimbangan spiritual atau etis dalam interaksi sosial menghasilkan

perilaku agresif, diskriminatif, atau eksploitatif[4070]. Kondisi ini, secara paralel, menggambarkan kerusakan ruh yang tidak diimbangi oleh upaya penyucian jiwa. Dalam kerangka neuropsikologi, studi terbaru tentang default mode network (DMN) pun menunjukkan bahwa meditasi spiritual dan praktik mindfulness dapat mengurangi aktivitas DMN yang berlebihan yang dikaitkan dengan kecemasan sosial, pemikiran otomatis negatif, dan defensivitas interpersonal[4071]. Ini menunjukkan bahwa pemeliharaan kesehatan ruh, baik melalui ibadah maupun refleksi spiritual, memiliki dampak neurofisiologis yang nyata terhadap kualitas hubungan sosial.

Sosiologi transendental, sebagaimana dikembangkan oleh Muhammad Iqbal dan Seyyed Hossein Nasr, menawarkan kerangka yang lebih luas: hubungan sosial bukan semata konstruksi material atau hasil interaksi ekonomi-politik, melainkan manifestasi dari tataran spiritual kolektif (the spiritual dimension of society)[4072]. Iqbal menekankan bahwa kehancuran peradaban dimulai ketika manusia mengabaikan dimensi ruhani dan terjebak dalam hedonisme materialistik yang mengikis rasa tanggung jawab sosial dan solidaritas transendental[4073]. Nasr menambahkan bahwa masyarakat yang tidak memelihara kesucian ruhnya akan mengalami anomie spiritual, yakni kehampaan makna yang menyebabkan fragmentasi sosial, disintegrasi keluarga, dan krisis identitas[4074]. Dalam konteks ini, individualisme modern bukan hanya gejala sosiologis, tetapi konsekuensi dari kekeringan ruh ketika manusia tidak lagi merasa terhubung dengan pencipta dan sesamanya secara transenden. Sebaliknya, masyarakat yang mampu

membangun tradisi spiritual kolektif melalui masjid, majelis ilmu, dan ibadah bersama mengalami penguatan ikatan sosial yang lebih dalam dan tahan uji[4075].

Perbaikan hubungan sosial tidak bisa dicapai hanya dengan regulasi hukum atau edukasi kewarganegaraan belaka, tanpa menyentuh dimensi transenden manusia. Pendidikan sosial yang holistik harus mencakup aspek tazkiyat al-nafs melalui kurikulum yang mengintegrasikan refleksi spiritual, latihan kesadaran (muraqabah), dan pemahaman nilai-nilai Al-Qur'an dalam konteks interaksi sehari-hari[4076]. Dalam konteks terapi psikososial, pendekatan seperti Islamic psychotherapy dan spiritual counseling telah menunjukkan efektivitas dalam menangani gangguan hubungan sosial yang berakar pada krisis spiritual, seperti isolasi, kemarahan kronis, atau ketidakpercayaan terhadap sesama. Pemulihan ruh menjadi langkah awal menuju pemulihan tatanan sosial.

Kondisi ruh bukan entitas privat yang terasing dari dunia sosial, melainkan fondasi yang menentukan kualitas relasi manusia. Dari perspektif Al-Qur'an, sunnah, filsafat Islam, dan sains kontemporer, terdapat konsensus implisit bahwa kesehatan jiwa spiritual merupakan prasyarat bagi keharmonisan sosial. Di tengah krisis humanitas modern, kembali kepada pemahaman integral tentang ruh bukan sekadar nostalgia teologis, melainkan kebutuhan epistemologis dan praktis untuk membangun masyarakat yang lebih manusiawi, adil, dan berempati.

Empati Spiritual

Dalam wacana kontemporer tentang kesadaran manusia dan keterhubungan sosial, konsep empati telah mengalami perluasan makna yang signifikan melampaui batas-batas psikologi kognitif dan afektif konvensional. Empati spiritual muncul sebagai sebuah paradigma mendalam yang tidak hanya menyentuh ranah memahami perasaan orang lain (affective empathy) atau perspektif kognitif mereka (cognitive empathy), tetapi menembus inti terdalam dari pengalaman eksistensial bersama.[4077] Konsep ini mengandaikan suatu kesadaran yang terhubung pada strata spiritual, di mana individu tidak sekadar 'merasakan untuk' (sympathy) atau bahkan 'merasakan sebagai' (standard empathy) orang lain, tetapi mencapai suatu keadaan 'merasakan dengan' dalam suatu jalinan kemanusiaan yang transenden.[4078] Empati spiritual dengan demikian menjadi saluran untuk mengenali dan menghormati dimensi ruhani dalam diri setiap insan, mengakui bahwa di balik perbedaan lahiriah terdapat sebuah cahaya ketuhanan (Nūr Ilāhī) yang sama.[4079]

Landasan teologis dari empati spiritual ini dapat ditelusuri dalam tradisi keagamaan, khususnya Islam, yang menekankan prinsip mendasar tentang kesatuan origin dan tujuan manusia. Al-Qur'an secara gamblang menyatakan, "Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal..." (QS. Al-Hujurat: 49:13).[4080] Ayat ini tidak sekadar mengesankan toleransi pasif, tetapi secara proaktif

menganjurkan sebuah pengenalan yang mendalam (ta'āruf) sebuah proses yang memerlukan empati pada level yang paling hakiki. Pengenalan ini harus dimaknai sebagai upaya untuk memahami narasi spiritual, pergumulan batin, dan pencarian makna yang dialami oleh pihak lain. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan, "Tidak sempurna iman seseorang di antara kamu hingga dia mencintai untuk saudaranya apa yang dia cintai untuk dirinya sendiri," (HR. Bukhari dan Muslim)[4081] lebih jauh mengukuhkan bahwa cinta dan pemahaman terhadap sesama adalah manifestasi iman yang intrinsik dan bersifat spiritual.

Pada tingkat psikologis-transpersonal, empati spiritual beroperasi melalui mekanisme dekentrasi diri (self-decentering), di mana ego individu tidak lagi menjadi pusat referensi.[4082] Proses ini memungkinkan seseorang untuk memasuki ruang pengalaman subjektif orang lain tanpa kehilangan identitas diri sendiri, namun sekaligus menyadari keterikatan fundamental yang menghubungkan semua ciptaan. Menurut teori yang dikembangkan oleh esais dan filsuf seperti Karen Armstrong, kapasitas untuk mengadopsi perspektif spiritual orang lain untuk memahami, misalnya, kekuatan yang diberikan oleh keyakinan mereka atau kedalaman duka mereka yang bersumber dari penghayatan religius adalah langkah krusial menuju compassion (raḥmah) yang otentik dalam masyarakat global yang plural.[4083] Ini adalah empati yang melihat manusia bukan hanya sebagai sekumpulan emosi dan pikiran, tetapi sebagai entitas yang sedang dalam perjalanan spiritual (sālik) yang unik namun saling terhubung.

Implikasi dari pengembangan empati spiritual bersifat transformatif, baik secara individu maupun kolektif. Pada tataran mikro, ia dapat menjadi fondasi untuk konseling dan pendampingan (spiritual care) yang lebih holistik, di mana pendamping benar-benar menyelami dunia klien dengan segala dimensi keyakinan dan pencarian maknanya.[4084] Pada tataran makro, empati spiritual berpotensi menjadi katalis untuk resolusi konflik dan perdamaian abadi, khususnya konflik yang bernuansa identitas keagamaan. Ia memungkinkan pihak-pihak yang berseteru untuk melihat beyond doktrin dan simbol lahiriah, dan menyentuh nilai-nilai universal kemanusiaan yang sering kali menjadi common ground yang terlupakan.[4085] Dengan kata lain, empati spiritual bukanlah sebuah konsep abstrak, melainkan sebuah kompetensi manusiawi yang mendesak untuk dikultivasi sebagai jawaban atas fragmentasi dan dehumanisasi di era modern.

Harmoni Sosial Berbasis Spiritual

Dalam konteks sosiokultural kontemporer yang semakin kompleks dan terfragmentasi oleh kekuatan-kekuatan materialisme, individualisme, dan konsumerisme, pencarian terhadap modal sosial yang dapat menyatukan umat manusia dalam kerangka harmonis menjadi semakin mendesak. Di tengah arus disintegrasi sosial ini, spiritualitas dalam wujudnya yang transenden dan etis muncul bukan sekadar sebagai dimensi privat dari kehidupan religius, melainkan sebagai paradigma struktural yang mampu menginspirasi dan mengarahkan pembentukan harmoni sosial.

Harmoni sosial berbasis spiritual merujuk pada pembentukan relasi sosial yang berakar pada nilai-nilai metafisik, moral, dan transendensi yang menekankan kesatuan, kemanusiaan, dan tanggung jawab kolektif. Konsep ini bukanlah konstruksi romantik, melainkan respons epistemologis dan praktis terhadap krisis moral global yang mengikis kepercayaan, empati, dan solidaritas antarindividu serta kelompok sosial[4086]. Dalam kerangka pemikiran doktoral ini, harmoni spiritual-sosial dipahami sebagai hasil dari internalisasi nilai-nilai spiritual yang secara konsisten diaktualisasikan dalam praksis sosial, politik, dan ekonomi.

Spiritualitas, dalam pengertian yang lebih dalam, tidak terbatas pada ritual religius formal, melainkan mencakup kesadaran akan dimensi transenden kehidupan yang menyatukan semua makhluk dalam satu realitas eksistensial. Dalam pemikiran Islam, misalnya, konsep tawḥīd (kesatuan ilahi) tidak hanya menjadi dasar teologis, tetapi juga menjadi landasan sosial yang menekankan kesatuan umat manusia sebagai kalāla Allāh (makhluk Allah) yang saling bertanggung jawab. Ayat al-Qur'an yang menyatakan, "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu." (QS. al-Ḥujurāt[49]:13), mengisyaratkan bahwa perbedaan bukanlah sumber konflik, melainkan wahana untuk saling mengenal, menghargai, dan membangun kehidupan bersama yang adil dan damai[4087]. Ayat ini, dalam terang tafsir kontemporer

seperti karya Nasr Hamid Abu Zayd, menegaskan bahwa martabat manusia bukan ditentukan oleh etnis, kelas, atau gender, melainkan oleh tingkat kepedulian dan ketakwaan moralnya terhadap sesama dan terhadap Tuhan[4088].

Dari perspektif sosiologis, Émile Durkheim, dalam karyanya The Elementary Forms of Religious Life, menegaskan bahwa agama sebagai ekspresi kolektif dari spiritualitas berfungsi sebagai kekuatan integratif yang menyatukan masyarakat melalui sistem simbol, ritual, dan nilai bersama. Ia berargumen bahwa apa yang disebut "suci" dalam struktur religius adalah proyeksi dari kekuatan moral kolektif, yang kemudian membentuk konsensus sosial[4089]. Spiritualitas yang hidup dalam masyarakat bukanlah kekuatan yang menjauhkan manusia dari dunia, melainkan kekuatan yang memungkinkan mereka untuk hidup lebih bertanggung jawab, adil, dan penuh empati. Dalam konteks ini, harmoni sosial bukan hanya hasil dari rekayasa politik atau hukum, tetapi merupakan ekspresi dari kesadaran spiritual yang telah mengakar dalam kesadaran kolektif.

Secara fenomenologis, Martin Buber, dalam karyanya I and Thou, menawarkan kerangka filosofis yang menekankan relasionalitas sebagai inti dari eksistensi manusia. Baginya, hubungan antarmanusia yang autentik hubungan "Aku-Kamu" (I-Thou) bukanlah hubungan instrumental, melainkan ontologis dan spiritual. Dalam hubungan ini, manusia tidak dipahami sebagai objek, melainkan sebagai subjek yang bermartabat, yang keberadaannya mengundang rasa hormat dan kasih sayang. Ketika masyarakat

dibangun di atas prinsip I-Thou, maka konflik, eksploitasi, dan diskriminasi menjadi tidak mungkin, karena setiap interaksi didasari oleh pengakuan eksistensial terhadap "Yang Lain"[4090]. Prinsip ini, dalam konteks Islam, serupa dengan ajaran maqāṣid al-sharīʿah yang menempatkan perlindungan jiwa (ḥifẓ al-nafs), hak milik (ḥifẓ al-māl), akal (ḥifẓ al-ʿaql), keturunan (ḥifẓ al-nasl), dan agama (ḥifẓ al-dīn) sebagai tujuan utama hukum syariat semuanya berakar pada penghargaan terhadap kemanusiaan secara universal[4091].

Dalam konteks interreligius, dialog spiritual menjadi mekanisme penting untuk membangun harmoni sosial. Pemikir seperti Hans Küng, dalam deklarasinya tentang "Project World Ethic", menekankan perlunya etika global yang didasarkan pada prinsip emas agama-agama dunia: "Janganlah berbuat kepada orang lain apa yang tidak kamu kehendaki diperbuatkan kepadamu." Ia berargumen bahwa tanpa dasar etika bersama, perdamaian dunia mustahil tercapai, dan bahwa spiritualitas lintas-tradisi dapat menjadi jembatan menuju tatanan global yang lebih adil dan damai[4092]. Di Indonesia, nilai-nilai seperti gotong royong, musyawarah, dan rukun yang merupakan ekspresi dari kosmologi Jawa yang kental dengan nuansa spiritual telah lama menjadi modal sosial penting dalam menjaga kerukunan antarumat beragama, terutama dalam masyarakat yang majemuk[4093].

Tantangan terbesar terletak pada instrumentalisisasi spiritualitas oleh kekuatan politik dan ideologis yang justru menggunakannya sebagai alat legitimasi konflik. Di sinilah pentingnya kritik spiritual sebagaimana dikembangkan oleh Cornel West dan Jacques Derrida

yang menolak reduksi spiritualitas menjadi ideologi dominasi, dan menekankan kembali dimensinya sebagai kekuatan kerentanan, empati, dan perlawanan terhadap ketidakadilan[4094]. Spiritualitas yang autentik, menurut mereka, harus selalu berada dalam posisi kritis terhadap kekuasaan, karena ia lahir dari gairah terhadap kebenaran dan keadilan, bukan dari keinginan untuk menguasai.

Dalam praksis sosial, harmoni berbasis spiritual dapat diwujudkan melalui pendidikan karakter yang berakar pada nilai-nilai transendensi, kebijakan publik yang inklusif dan adil, serta gerakan-gerakan keagamaan yang menekankan pelayanan sosial (khidmah), bukan eksklusivisme. Nabi Muhammad, dalam Hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, bersabda: "Barangsiapa yang tidak menunjukkan belas kasihan kepada makhluk, maka Allah tidak akan menunjukkan belas kasihan kepadanya." (HR. al-Tirmidhī, no. 1924, shahih)[4095]. Hadis ini menegaskan bahwa kasih sayang bukan hanya nilai individu, tetapi prasyarat spiritual bagi penerimaan ilahi sehingga moralitas sosial menjadi bagian integral dari kesejahteraan spiritual.

Harmoni sosial berbasis spiritual bukanlah utopia teologis, melainkan kebutuhan eksistensial bagi kelangsungan peradaban. Ia mengajak manusia untuk melampaui batas-batas identitas yang sempit dan kembali ke akar bersama: kesadaran akan satu sumber kehidupan, satu tujuan moral, dan satu tanggung jawab kolektif. Dalam masyarakat yang semakin terfragmentasi, spiritualitas yang dipahami secara kritis, inklusif, dan etis menjadi cahaya yang menerangi jalan menuju perdamaian, keadilan, dan kebersamaan

yang sejati. Sebagaimana dikatakan oleh Rumi, “Kita adalah laut, bukan tetes air yang terpisah” dan hanya ketika kita menyadari kesatuan transenden ini, harmoni sosial dapat benar-benar terwujud[4096].

Konflik Sosial dalam Perspektif Psikologi

Dalam dunia yang semakin terhubung secara global namun seringkali makin terfragmentasi secara emosional dan kultural, konflik interpersonal tidak lagi sekadar pertikaian antarindividu, melainkan menjadi cerminan dari ketegangan yang lebih dalam ketegangan yang menguji batas-batas psikologis sekaligus spiritualitas manusia modern. Konflik sosial, khususnya dalam bentuk interaksi interpersonal, telah lama menjadi objek kajian dalam psikologi sosial. Wacana ilmiah selama ini sering kali terjebak dalam pendekatan reduksionis, yang memandang konflik sebagai hasil dari ketidaksesuaian tujuan, persepsi distorsi, atau kompetisi atas sumber daya terbatas[4097]. Padahal, di balik gejala permukaan tersebut, tersembunyi dimensi eksistensial yang lebih substansial: konflik interpersonal sering kali menjadi medium munculnya krisis ruhani suatu keadaan ketidakseimbangan batin yang menunjukkan perpecahan antara identitas diri, nilai-nilai moral, dan relasi transendental[4098].

Dari perspektif psikologis, konflik interpersonal dipahami sebagai hasil dari ketegangan antara keinginan, harapan, dan nilai yang saling bertabrakan dalam interaksi sosial. Menurut Deutsch, konflik bukan sekadar fenomena eksternal, melainkan proses yang

melibatkan persepsi, emosi, dan evaluasi kognitif secara simultan[4099]. Dalam model interaksionalnya, konflik muncul ketika satu pihak merasa tujuannya terancam oleh pihak lain, meskipun ancaman itu nyata atau hanya dipersepsikan. Pendekatan semacam ini, meskipun sangat berguna untuk menganalisis pola perilaku dan mekanisme resolusi konflik, cenderung mengabaikan dimensi transendental yang sering kali mendasari intensitas atau keberlanjutan suatu konflik. Di sini, krisis ruhani masuk sebagai variabel kritis: ketika individu mengalami kehilangan makna, ketidakpastian moral, atau jarak dari nilai-nilai spiritual yang diyakininya, konflik interpersonal menjadi lebih dari sekadar disonansi sosial ia berubah menjadi medan pertarungan antara ego dan jiwa (nafs), antara keinginan duniawi dan panggilan batin[4100].

Fenomena ini dapat dipahami lebih dalam melalui lensa psikologi transpersonal, yang memperluas batas studi psikologis hingga mencakup pengalaman spiritual sebagai bagian integral dari kesehatan mental. Transpersonal psychology, sebagaimana dikembangkan oleh Maslow dan dioperasionalkan lebih lanjut oleh Wilber, menekankan bahwa aktualisasi diri tidaklah lengkap tanpa realisasi spiritual suatu tahap di mana individu menyadari dirinya sebagai bagian dari realitas yang lebih luas, melampaui identitas egoik[4101]. Dalam konteks konflik, ketiadaan pengalaman transendental ini menyebabkan individu terperangkap dalam paradigma keterpisahan (separateness), di mana "yang lain" dilihat sebagai ancaman, bukan sebagai cerminan diri sendiri. Ketika seseorang tidak mampu melihat konflik sebagai peluang untuk

introspeksi dan pertumbuhan spiritual, maka konflik itu justru menjadi agen dehumanisasi mengikis empati, merusak hubungan, dan memicu regresi psikologis[4102].

Krisis ruhani sendiri, seperti digambarkan oleh Agus Purwanto dalam konteks Indonesia, bukan hanya persoalan ketidakpercayaan terhadap Tuhan, melainkan lebih pada ketidakmampuan untuk mengintegrasikan keyakinan spiritual ke dalam praktik hidup sehari-hari, terutama dalam relasi sosial[4103]. Dalam suasana global yang didominasi oleh rasionalitas instrumental dan kapitalisme budaya, manusia modern mengalami "kelaparan jiwa" (soul hunger), di mana pencapaian materi dan status sosial tidak lagi cukup untuk memberi kepuasan eksistensial[4104]. Ketika individu membawa kelaparan ini ke dalam interaksi interpersonal, maka setiap konflik sekecil apa pun dapat memicu reaksi berlebihan, karena di dalamnya tersimpan frustrasi yang lebih besar terhadap kehidupan yang dianggap hampa makna. Konflik pun menjadi simbol: pertarungan terhadap ketidakadilan, perasaan tidak dihargai, atau bahkan ketidaksalehan yang dirasakan secara kolektif.

Dalam tradisi Islam, persoalan ini tidak hanya dibahas secara filosofis, tetapi juga dijawab melalui kerangka ajaran yang integral. Al-Qur’an, dalam Surah Ar-Ra’d ayat 11, menyatakan: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menekankan prinsip transformasi dari dalam (inner change) sebagai syarat bagi perbaikan sosial[4105]. Dalam konteks konflik dan krisis ruhani, ayat ini mengisyaratkan bahwa resolusi berkelanjutan tidak

mungkin terjadi tanpa perbaikan pada level nafsu dan hati (qalb). Hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan: "Barangsiapa yang berperang melawan hawa nafsunya untuk ketaatan kepada Allah, maka sungguh, ia telah melakukan jihad yang sebenarnya." (HR. Ahmad dan Ibnu Majah, dishahihkan oleh Al-Albani)[4106]. Dalam paradigma ini, konflik interpersonal tidak selalu dibaca sebagai kegagalan komunikasi belaka, melainkan sebagai indikator kegagalan dalam jihad nafs pertarungan melawan ego yang angkuh, dengki, dan tamak.

Pendekatan seperti ini sejalan dengan temuan terkini dalam psikologi positif dan psikoterapi berbasis mindfulness, yang menekankan pentingnya self-awareness, compassion, dan forgiveness dalam menangani konflik[4107]. Penelitian oleh Lavelock et al. (2016) menunjukkan bahwa individu dengan tingkat spiritualitas tinggi cenderung lebih toleran dalam konflik, lebih mampu memaafkan, dan lebih cepat pulih dari luka psikologis[4108]. Ini menunjukkan bahwa ruh (spirit) bukan entitas metafisis yang terasing dari kehidupan sosial, melainkan kekuatan psiko-emosional yang nyata dan dapat diukur dampaknya terhadap kesehatan hubungan manusia[4109].

Integrasi antara psikologi dan spiritualitas bukan lagi opsi, tetapi kebutuhan epistemologis dalam memahami kompleksitas konflik interpersonal. Pendekatan holistik yang menggabungkan analisis kognitif-emosional dengan dimensi transenden dapat menawarkan model intervensi yang lebih mendalam, seperti terapi berbasis nilai (value-based therapy), dialog transformatif, atau pendidikan

karakter berakar spiritual. Tanpa itu, resolusi konflik akan tetap berada di permukaan menyelesaikan gejala, tetapi mengabaikan akar masalah: krisis ruhani yang melumpuhkan jiwa modern. Dalam era yang penuh turbulensi sosial dan ekologis, menjadikan spiritualitas sebagai kompas etika dan relasi bukanlah kemunduran rasional, melainkan evolusi kesadaran yang mendesak[4110].

Konflik Sosial dalam Perspektif Spiritual

Konflik sosial, dalam kerangka analisis ilmu sosial modern, sering kali didekati secara struktural melalui lensa ketimpangan ekonomi, kekuasaan politik, atau diskriminasi identitas. Pendekatan tersebut, meskipun berharga, sering kali mengabaikan dimensi yang lebih mendalam: akar transendental dari ketegangan manusia. Dalam perspektif spiritual, konflik tidak sekadar gejala sosial, melainkan cerminan dari ketidakselarasan antara eksistensi manusia dengan prinsip-prinsip metafisis yang mengatur keseimbangan hidup baik dalam hubungan dengan diri sendiri, sesama, maupun dengan Yang Ilahi. Spiritualitas, sebagai domain kesadaran yang melampaui materialitas, menawarkan diagnosis ontologis yang khas terhadap konflik: bahwa setiap benturan lahir dari kehilangan pusat spiritual, dari kejatuhan manusia ke dalam ilusi ego, ketamakan, dan ketidaksadaran eksistensial[4111].

Dalam tradisi-teknologi spiritual yang ditemukan dalam berbagai peradaban, konflik dipandang sebagai patologi jiwa kolektif. Martin Buber, dalam karyanya Ich und Du (I and Thou), mengemukakan bahwa hubungan autentik antarmanusia harus dibangun di atas

posisi "Aku-Kamu" (I-Thou), yakni relasi yang menempatkan manusia sebagai subjek yang saling menghargai keberadaannya secara penuh, bukan sebagai objek yang dieksploitasi (I-It)[4112]. Ketika masyarakat terjerumus ke dalam pola relasi instrumental di mana orang lain direduksi menjadi alat untuk mencapai keuntungan pribadi maka ruang konflik terbuka lebar. Ketidakmampuan membangun relasi I-Thou, menurut Buber, merupakan kegagalan spiritual yang mendalam, karena mengingkari hakikat kehadiran manusia sebagai makhluk yang ditakdirkan untuk berdialog secara transendental dengan sesama dan dengan Tuhan[4113].

Dalam kosmologi Islam, paradigma spiritual ini diperkuat oleh konsep fitrah kecenderungan alami manusia menuju keseimbangan, keadilan, dan penyembahan terhadap Yang Esa. Al-Qur'an menyatakan, “Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama dengan fitrah, (cara ciptaan) Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui” (QS. ar-Rum: 30)[4114]. Ketika konflik sosial meluas baik dalam bentuk kekerasan komunal, eksploitasi struktural, atau fragmentasi identitas ini dapat dipahami sebagai deformasi fitrah, di mana naluri spiritual digantikan oleh dorongan hawa nafsu (nafs al-ammārah). Dalam tasawuf Islam, konflik eksternal sering kali dimaknai sebagai proyeksi dari pertarungan batin antara jiwa yang tenang (nafs al-mutma’innah) dan jiwa yang mengajak kepada keburukan (nafs al-ammārah bi al-sū’)[4115]. Penyelesaian konflik tidak cukup hanya melalui rekonsiliasi kelembagaan, tetapi memerlukan proses

penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang berkelanjutan. Hadis Nabi Muhammad SAW juga memberikan kerangka reflektif yang mendalam terhadap fenomena konflik. Dalam salah satu riwayat Shahih Bukhari disebutkan bahwa Nabi bersabda, “Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat sebesar biji sawi dari kesombongan”[4116]. Kesombongan (kibr) dalam konteks ini tidak hanya berarti menolak kebenaran, tetapi mencakup sikap menyalahkan, meremehkan, dan menolak memahami keberadaan orang lain sebagai makhluk yang bermartabat. Dalam konteks konflik sosial kontemporer, seperti polarisasi politik atau ketegangan etnis, kesombongan berperan sebagai virus spiritual yang membekukan empati, menghambat dialog, dan memperlebar jurang perpecahan. Menurut Al-Ghazali dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, kesombongan merupakan racun utama yang menghalangi pencerahan spiritual dan harmoni sosial, karena menafikan hakikat kemanusiaan yang universal dan egaliter[4117].

Dari perspektif psikologi transpersonal, konflik sosial dapat pula dipahami sebagai ekspresi dari "ego kolektif" yang belum terintegrasi. Carl Gustav Jung, meski bukan dari tradisi wahyu, menawarkan pandangan yang paralel ketika membahas arketipe dan bayangan (shadow) dalam psiké manusia. Menurutnya, setiap individu menekan aspek-aspek gelap dari dirinya, dan ketika tidak diakui atau diintegrasikan, bayangan ini dapat diproyeksikan ke luar menjadi musuh, kelompok lain, atau entitas yang dikriminalisasi[4118]. Proyeksi kolektif semacam ini menjadi benih konflik sosial, sebagaimana tampak dalam xenofobia, rasisme, atau fanatisme

agama. Penyelesaian konflik, dalam pandangan Jungian, memerlukan proses individuasi pengenalan diri yang mendalam terhadap bayangan untuk mencapai keseimbangan psikologis dan spiritual[4119].

Pendekatan spiritual terhadap konflik menekankan pentingnya kesadaran interdependensi. Dalam filsafat Buddha, konsep pratītyasamutpāda (ketergantungan timbal balik) menegaskan bahwa tidak ada entitas yang eksis secara terpisah; segala sesuatu saling terikat secara kausal dan ontologis[4120]. Ketika masyarakat gagal menyadari keterhubungan ini, mereka jatuh ke dalam ilusi keterpisahan (dukkha), yang melahirkan kekerasan, eksploitasi, dan perpecahan. Konflik, dalam pandangan ini, adalah gejala dari ketidaksadaran terhadap keterkaitan eksistensial antara semua makhluk. Karena itu, penyelesaian konflik harus dimulai dari transformasi kesadaran kolektif dari ego yang terisolasi menuju identitas yang inklusif dan berbelas kasih[4121].

Di sinilah peran spiritualitas sebagai kekuatan transformatif menjadi krusial. Bukan hanya sebagai sistem kepercayaan, tetapi sebagai praktik pengetahuan eksistensial yang dapat merekonstruksi cara manusia melihat diri dan dunia. Dalam konteks modern, gerakan-gerakan spiritual seperti Engaged Spirituality (spiritualitas yang terlibat) yang digagas oleh Tomkinson, Berry, atau pun Thich Nhat Hanh menekankan bahwa dimensi spiritual tidak bisa dilepaskan dari tindakan keadilan sosial, rekonsiliasi, dan pelestarian lingkungan[4122]. Bagi Thich Nhat Hanh, misalnya, damai dalam diri adalah syarat bagi damai di luar; meditasi bukanlah

pelarian dari dunia, tetapi persiapan untuk terlibat secara penuh dan penuh belas kasih dalam realitas sosial[4123].

Solusi terhadap konflik sosial tidak dapat sepenuhnya bergantung pada kebijakan, hukum, atau insentif ekonomi. Ia memerlukan dimensi spiritual yang kerap diabaikan: penyembuhan luka kolektif, pemulihan rasa hormat terhadap kemanusiaan universal, dan pembangunan budaya yang memuliakan kehadiran Tuhan dalam setiap diri manusia. Dalam konteks Islam, ini berarti pengembalian kepada nilai rahmatan lil ‘ālamīn (rahmat bagi seluruh alam) yang diemban Nabi di mana spiritualitas bukan hanya untuk penebusan pribadi, tetapi sebagai sumber kedamaian transformatif di masyarakat[4124].

Konflik sosial, dalam cahaya spiritualitas, bukan hanya persoalan kekuasaan atau alokasi sumber daya, melainkan krisis kehadiran. Ia merupakan panggilan tersembunyi untuk kembali ke pusat: kepada Tuhan, kepada diri sejati, dan kepada ikatan kemanusiaan yang suci. Transformasi sosial yang autentik, tidak bisa dimulai dari luar, tetapi dari dalam melalui jalan penyadaran ruhani yang mendalam, yang membuka mata hati (‘ain al-qalb) untuk melihat saudara dalam wajah lawan[4125].

Dominasi Nafsu dan Konflik Manusia

Dalam wacana intelektual yang menyelami kondisi manusia, konsep nafs (nafsu) menempati posisi sentral dan paradoksal. Ia merupakan arsitek sekaligus perusak, energi primodial yang mendasari baik pencapaian peradaban yang gemilang maupun

konfliknya yang paling menghancurkan. Dominasi nafsu, Bukan sekadar persoalan moral individu, melainkan sebuah fenomena kompleks yang akarnya menjalar ke dalam struktur psikis manusia, kemudian memanifestasikan dirinya dalam dinamika sosial, ekonomi, dan politik yang ruwet. Pemahaman terhadap fenomena ini memerlukan pendekatan interdisipliner yang menyinergikan kearifan tradisi spiritual dengan ketajaman analisis ilmu manusia modern.

Pada tataran ontologis, nafsu dalam tradisi pemikiran Islam sering kali dirujuk pada konsep an-nafs al-ammārah bi as-sū' (nafsu yang senantiasa menyuruh kepada kejahatan), suatu potensi dalam diri manusia yang cenderung kepada pemenuhan hasrat-hasrat rendah dan immediate gratification.[4126] Al-Qur'an secara gamblang menyebutkan, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku."[4127] Psikoanalisis modern, yang dirintis oleh Freud, menawarkan paralel yang menarik melalui konsep Id. Id merepresentasikan kumpulan dorongan insting primitif libido dan thanatos yang beroperasi berdasarkan pleasure principle, menuntut pemuasan tanpa memedulikan realitas atau norma sosial.[4128] Dominasi terjadi ketika sistem psikis ini (nafs al-ammārah atau Id) mengatasi dan menundukkan kapasitas akal ('aql) serta suara hati nurani (nafs al-lawwāmah), yang dalam model Freudian disejajarkan dengan Ego dan Superego. Peperangan internal inilah, al-jihād al-akbar (perang terbesar) sebagaimana termaktub dalam banyak Hadis, yang menjadi medan tempur

pertama sebelum konflik eksternal terwujud.[4129] Transformasi dominasi nafsu dari ranah intrapsikis ke ranah intersubjektif terjadi melalui mekanisme proyeksi dan objektivikasi. Keinginan yang tak terpenuhi atau rasa inferioritas yang bersemayam dalam diri individu atau kelompok sering kali diproyeksikan keluar sebagai ancaman dari "yang lain" (the other).[4130] Dalam konteks ini, nafsu untuk memiliki, menguasai, atau diakui (hubb al-māl, hub al-jāh) menjadi pendorong utama konflik sosial. Teori Konflik Realis dalam hubungan internasional, misalnya, berargumen bahwa kompetisi untuk memperebutkan sumber daya yang terbatas (scarcity) adalah sifat inheren dari sistem internasional yang anarchic.[4131] Sumber daya ini tidak hanya bersifat materiil (minyak, air, wilayah) tetapi juga simbolik (pengakuan, status, legitimasi). Nafsu untuk mendominasi sumber-daya inilah yang memicu siklus kekerasan, dimana tindakan agresi satu pihak dibalas dengan agresi balasan, memperkuat narasi permusuhan dan mengkristalkan identitas kelompok yang berkonflik.[4132]

Narasi tentang nafsu bukanlah narasi yang deterministik. Perspektif spiritual, khususnya tasawuf falsafi, menawarkan jalan transformasi. Nafs bukan untuk dimusnahkan, melainkan untuk dididik dan disucikan (tazkiyat an-nafs) melalui disiplin spiritual yang ketat, sehingga naik tingkat dari an-nafs al-ammārah menuju an-nafs al-muthma'innah (jiwa yang tenang).[4133] Al-Ghazāli, dalam Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn, memaparkan secara detail metode-metode untuk menjinakkan nafsu, dengan menekankan pada praktik refleksi diri (muhāsabah), pengendalian syahwat (mujāhadah), dan penyucian

hati (tazkiyat al-qalb). Jiwa yang telah mencapai ketenangan ini tidak lagi didorong oleh keinginan egois yang rakus, melainkan oleh kebijaksanaan dan kasih sayang.[4134] Dalam konteks sosio-politik, ini diterjemahkan ke dalam konsep kepemimpinan yang melayani (servant leadership) dan tata kelola yang berkeadilan, dimana kekuasaan bukan alat pemuas nafsu, melainkan amanah untuk menciptakan kemaslahatan bersama.[4135]

Dominasi nafsu merupakan benang merah yang menghubungkan gejolak batin manusia dengan konflik-konflik besar di panggung sejarah. Ia adalah energi yang netral, namun memiliki kapasitas dahsyat untuk mencipta dan merusak. Analisis terhadapnya mengharuskan kita untuk melihat melampaui penjelasan materialistik semata dan menyelami dimensi kesadaran manusia yang paling dalam. Resolusi konflik yang berkelanjutan, Tidak hanya bergantung pada perjanjian damai atau redistribusi sumber daya, tetapi juga dan mungkin yang paling fundamental pada upaya kolektif untuk melakukan jihad akbar; upaya terus-menerus untuk mengenali, mengelola, dan mentransendensi nafsu-nafsu kita sendiri menuju realisasi nafs al-muthma'innah, baik secara personal maupun kolektif. Pada tingkat inilah etika spiritual dan politik bertemu, menawarkan sebuah paradigma humanis untuk memutus mata rantai kekerasan yang berawal dari dalam diri.

Resolusi Konflik Berbasis Spiritual

Penyelesaian konflik, dalam wacana ilmu sosial dan hubungan internasional kontemporer, sering kali terjebak dalam kerangka

pragmatis-materialistis yang berpusat pada pembagian sumber daya, negosiasi kekuasaan, dan kompromi strategis. Pendekatan ini acap kali gagal menjangkau akar konflik yang sesungguhnya, yakni luka psikologis, identitas yang terancam, dan narasi kolektif yang saling berseteru. Di sinilah resolusi konflik berbasis spiritual (spiritual-based conflict resolution) muncul sebagai paradigma alternatif atau lebih tepatnya, komplementer yang menawarkan pendekatan lebih profund untuk meredakan ketegangan dan mengembalikan harmoni relasional. Esensi pendekatan ini terletak pada upaya dekonstruksi ego individu dan kolektif melalui kesadaran diri (self-awareness), pengendalian hawa nafsu (self-regulation), dan pencarian makna transenden yang melampaui kepentingan parsial menuju rekonsiliasi yang hakiki dan berkelanjutan[4136].

Secara epistemologis, pendekatan ini beranjak dari premis bahwa konflik tidak hanya bersumber pada persaingan material, melainkan merupakan manifestasi dari "ketidaktahuan spiritual" (spiritual ignorance) atau avijjā dalam terminologi Buddhis, di mana pihak-pihak yang berkonflik teridentifikasi secara berlebihan dengan posisi, keinginan, dan narasi egonya sendiri[4137]. Proses resolusi, Harus dimulai dari transformasi internal sebelum manifestasi eksternal dapat diupayakan. Praktik kontemplatif seperti meditasi kesadaran (mindfulness), perenungan, dan doa mendalam berfungsi sebagai mekanisme untuk mengamati pola-pola pikiran reaktif dan emosi yang memicu eskalasi konflik. Melalui pengamatan tanpa penghakiman ini, individu belajar untuk tidak lagi terikat pada

reaktivitas emosionalnya, sehingga menciptakan ruang psikologis untuk respons yang lebih reflektif dan empatik[4138]. Dalam tradisi Islam, konsep muhāsabah (introspeksi diri) dan menahan amarah (kažm al-ghaiž) merupakan instrumen kunci dalam memutus siklus balas dendam dan membuka pintu maaf (‘afw), sebagaimana diperintahkan dalam Al-Qur'an: "Dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang lain. Dan Allah mencintai orang-orang yang berbuat kebaikan." (QS. Ali 'Imran: 134)[4139].

Spiritualitas membingkai konflik bukan sebagai peristiwa yang harus dimenangkan, melainkan sebagai peluang untuk pertumbuhan kolektif dan pembelajaran moral. Perspektif ini menggeser tujuan akhir dari sekadar mengakhiri permusuhan (negative peace) menuju pembangunan perdamaian yang transformatif (positive peace), yang melibatkan pemulihan hubungan, pengakuan bersama atas penderitaan, dan penciptaan makna baru bersama[4140]. Nilai-nilai universal seperti belas kasih (compassion), kerendahan hati (humility), dan pengampunan (forgiveness) yang menjadi tulang punggung semua tradisi spiritual besar ditonjolkan sebagai kekuatan aktif yang memfasilitasi proses ini. Karya monumental Desmond Tutu dalam Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi Afrika Selatan merupakan contoh empiris yang powerful; proses tersebut secara eksplisit dibangun di atas filosofi Ubuntu "Aku ada karena kita ada" sebuah konsep spiritual Afrika yang menekankan interdependensi dan kemanusiaan bersama,

yang memungkinkan korban dan pelaku untuk bertemu dalam ruang yang memulihkan martabat kedua belah pihak[4141].

Integrasi spiritualitas dalam resolusi konflik bukanlah upaya eskapis atau irasional, melainkan sebuah pendekatan sofistikated yang mengakui kompleksitas dimensi manusia. Ia menawarkan bahasa dan praktik untuk menyentuh luka-luka yang tidak terlihat, yang tidak dapat dijangkau oleh perjanjian politik atau penyelesaian hukum semata. Dengan berfokus pada transformasi kesadaran dari dalam, pendekatan ini berpotensi memutus siklus kekerasan generasional dan membangun fondasi perdamaian yang lebih dalam, autentik, dan resilien.

RUH DALAM PROSES PENDIDIKAN

Pendidikan sebagai Proses Pengembangan Ruh

Pendidikan, pada hakikatnya yang paling sublim, melampaui sekadar transmisi informasi dan keterampilan instrumental. Ia merupakan sebuah proses transformasi manusia yang holistik, di mana individu tidak hanya menjadi knowing (tahu) tetapi lebih penting lagi menjadi being (ada). Perspektif teori-teori humanistik, yang dipelopori oleh para pemikir seperti Abraham Maslow dan Carl Rogers, menekankan bahwa tujuan akhir pendidikan adalah aktualisasi diri (self-actualization), sebuah keadaan di mana potensi-potensi tertinggi manusia termasuk potensi spiritual mencapai puncak perkembangannya[4142]. Dalam kerangka ini, pendidikan adalah medium bagi perubahan internal yang mendalam, suatu proses di mana ilmu pengetahuan tidak hanya diakumulasi dalam kognisi tetapi diresapi oleh ruh, sehingga melahirkan kebijaksanaan (wisdom)[4143]. Sementara fungsionalisme sosial melihat pendidikan sebagai alat reproduksi budaya dan stabilitas sosial, dan konstruktivisme menekankan pada pembangunan makna secara aktif oleh peserta didik, keduanya dapat disintesakan dalam pandangan bahwa transformasi individu yang terdidik secara ruhani

akan berkontribusi pada transformasi masyarakat menuju tatanan yang lebih berkeadaban[4144].

Paradigma Islam memberikan landasan ontologis dan teleologis yang kokoh bagi konsep pendidikan sebagai pengembangan ruh. Istilah kunci yang sering digunakan adalah ta'dīb, yang berakar pada kata adab, mengisyaratkan suatu proses penanaman dan internalisasi adab yang mencakup kesantunan, moralitas, dan pengenalan akan tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan kosmik Tuhan[4145]. Al-Qur'an, sebagai sumber primer, menegaskan tujuan penciptaan manusia adalah untuk beribadah kepada Allah SWT (QS. Adz-Dzariyat: 56), sebuah konsep yang mencakup seluruh spektrum kehidupan yang bermakna dan beretika. Pendidikan dalam Islam adalah sarana untuk mencapai tujuan hidup tersebut, yaitu membentuk manusia yang berakhlak mulia (insān kāmil) yang tidak hanya pandai secara intelektual tetapi juga suci secara spiritual[4146]. Hadis Nabi Muhammad SAW, "Aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" (HR. Ahmad), lebih lanjut mengukuhkan bahwa misi pendidikan yang esensial adalah pembinaan karakter dan ruhani[4147].

Setiap individu manusia, menurut berbagai tradisi filsafat, membawa potensi ruhani yang inheren. Pendidikan dalam konteks ini berperan sebagai katalis untuk proses penyadaran akan potensi spiritual tersebut[4148]. Dalam filsafat Timur, seperti yang tercermin dalam pemikiran Jalaluddin Rumi, pendidikan adalah proses untuk "mengingat" kembali asal-usul ketuhanan sang manusia. Sementara dalam tradisi Barat, pemikir seperti Plato dengan alegori guanya

menggambarkan pendidikan sebagai proses pembebasan dari belenggu kebodohan menuju pandangan akan Cahaya Kebenaran yang abadi[4149]. Pendidikan yang sejati tidak boleh teralienasi dari dimensi transendennya. Ia harus mampu membangun dan memperkuat hubungan vertikal manusia dengan Penciptanya (ḥablun min Allāh) dan hubungan horizontal dengan sesama makhluk dan alam semesta (ḥablun min al-nās)[4150]. Pendidikan menjadi jembatan yang menghubungkan realitas material dan spiritual.

Pemahaman tentang tahapan perkembangan ruhani peserta didik adalah prasyarat bagi pendidik untuk merancang pengalaman belajar yang bermakna. Psikologi perkembangan, meski awalnya lebih berfokus pada aspek kognitif dan psikososial, telah mulai mengintegrasikan dimensi spiritual. Erik H. Erikson dalam teori perkembangan psikososialnya menyentuh aspek ini pada tahap "Integrity vs. Despair" di usia tua, di mana individu merefleksikan makna hidupnya[4151]. James W. Fowler, melalui teorinya tentang Stages of Faith, secara lebih eksplisit memetakan perkembangan iman (sebagai ekspresi ruhani) melalui enam tahap, mulai dari iman yang intuitif-proyektif pada anak-anak hingga iman yang universalis dan berpusat pada Yang Transenden[4152]. Jean Piaget, meski fokus pada kognisi, memberikan dasar untuk memahami bagaimana kapasitas anak untuk berpikir abstrak tentang konsep ketuhanan berkembang seiring usia. Memahami tahapan ini memastikan bahwa pendidikan spiritual bukanlah sebuah pemaksaan doktrin, melainkan sebuah pendampingan yang sesuai dengan tingkat

kesiapan dan pemahaman peserta didik[4153]. Mewujudkan pendidikan sebagai pengembangan ruh memerlukan integrasi spiritualitas yang intentional dan thoughtful ke dalam kurikulum. Ini bukan berarti menambahkan mata pelajaran "kerohanian" semata, melainkan menginfuskan nilai-nilai spiritual ke dalam seluruh mata pelajaran dan kultur akademik. Pendekatan kurikulum berbasis spiritualitas, seperti yang dikembangkan di beberapa institusi, menekankan pada penciptaan ruang untuk refleksi, kontemplasi, dan penghargaan terhadap misteri dan keagungan alam semesta dalam pembelajaran sains; atau penelusuran nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, dan cinta dalam pembelajaran sastra dan ilmu sosial[4154]. Dalam konteks pendidikan tinggi, pengembangan kompetensi spiritual seperti kemampuan untuk merefleksikan makna hidup, bertindak etis berdasarkan nilai-nilai luhur, dan menunjukkan empati semakin diakui sebagai bagian integral dari kecakapan abad ke-21 yang tidak kalah pentingnya dengan critical thinking dan kreativitas[4155].

Puncak dari proses pendidikan pengembangan ruh adalah terfasilitasinya pengalaman kesadaran transenden (transcendent consciousness) sebuah keadaan di mana individu melampaui batas-baat ego dirinya dan menyadari hubungannya yang integral dengan seluruh ciptaan dan Sumber Penciptaan. Pembelajaran transendental adalah sebuah pendekatan yang memungkinkan hal ini terjadi, bukan melalui indoktrinasi, tetapi melalui praktik-praktik seperti meditasi, kontemplasi, atau pembelajaran berbasis alam yang mendalam[4156]. Dalam konteks modern yang seringkali

materialistik dan mekanistik, peran guru sebagai pembimbing (mursyid) dalam pendidikan transenden menjadi sangat krusial. Guru tidak hanya sebagai pengajar (mu'allim) tetapi juga sebagai penuntun spiritual yang, melalui keteladanan, kebijaksanaan, dan kapasitas pedagogisnya, dapat membimbing peserta didik untuk menyentuh dan mengalami dimensi realitas yang lebih tinggi dan bermakna[4157]. Guru menjadi fasilitator penemuan diri dan penemuan Tuhan dalam diri.

Spiritualitas dalam Pembelajaran

Pendidikan kontemporer sering kali terjebak dalam paradigma mekanistik yang memprioritaskan pencapaian kognitif-instrumental semata, sehingga mengabaikan dimensi esensial dari perkembangan manusia, yakni spiritualitas. Dimensi spiritual dalam pendidikan bukanlah sekadar penambahan muatan agama yang dogmatis, melainkan suatu pendekatan holistik yang bertujuan membangkitkan dan memelihara kesadaran akan yang transenden, menemukan makna dan tujuan hidup, serta menginternalisasi nilai-nilai universal yang membentuk karakter manusia utuh (insan kamil)[4158]. Pendekatan ini berusaha menjembatani jurang antara akal dan hati, antara sains dan iman, serta antara pengetahuan teknis dan kebijaksanaan hidup[4159].

Kesadaran Ruhani Peserta Didik Kesadaran ruhani (spiritual awareness) dalam konteks psikologi pendidikan dapat didefinisikan sebagai kemampuan individu untuk menyadari keberadaan dimensi yang lebih tinggi di luar diri fisiknya, merasakan interkoneksi dengan

alam semesta, dan mengalami perasaan tenang, kagum, dan syukur yang mendalam[4160]. Pengukurannya, meskipun kompleks, dapat dilakukan melalui instrumen psikometrik seperti skala Spiritual Well-Being atau kuesioner yang mengukur pengalaman puncak (peak experiences) dan mindfulness[4161]. Faktor-faktor yang mempengaruhinya amat beragam, mulai dari lingkungan keluarga yang menanamkan nilai-nilai, pengalaman hidup yang penuh tantangan, hingga paparan terhadap seni, alam, dan refleksi filosofis[4162]. Dalam pembelajaran, teknik untuk membangkitkannya dapat diwujudkan melalui praktik kontemplasi singkat di awal sesi, pembelajaran berbasis fenomena alam untuk menumbuhkan kekaguman, atau studi naratif tokoh-tokoh inspiratif yang mengatasi keterbatasan melalui kekuatan spiritual.

Pengembangan Nilai Moral dan Etika Pendidikan karakter dan etika merupakan manifestasi konkret dari pengembangan spiritual yang terinternalisasi. Nilai-nilai moral seperti kejujuran, empati, tanggung jawab, dan keadilan bukanlah sekadar norma sosial, tetapi merupakan pancaran dari kesadaran ruhani yang memahami kesatuan seluruh ciptaan[4163]. Hubungan antara nilai moral dan perkembangan ruhani bersifat simbiosis; perkembangan ruhani memperdalam pemahaman etika, sementara praktik nilai-nilai moral membersihkan hati dan mempertajam intuisi spiritual, sebagaimana tersirat dalam hadis yang menyatakan bahwa "Iman itu ada tujuh puluh sekian cabang, yang tertinggi adalah perkataan La ilaha illallah dan yang terendah adalah menyingkirkan rintangan dari jalan"[4164]. Implementasinya dalam pembelajaran dapat

dilakukan melalui model pembelajaran berbasis masalah (problem-based learning) yang mengandung dilema etika, proyek pelayanan masyarakat (community service), serta diskusi reflektif yang menghubungkan konten akademik dengan pertimbangan nilai.

Peningkatan Refleksi dan Introspeksi Refleksi dan introspeksi adalah jantung dari pembelajaran spiritual. Teknik seperti journaling reflektif, di mana siswa menuliskan pemahaman, pergumulan, dan rasa syukur mereka, merupakan alat yang ampuh untuk mendalami makna dari apa yang dipelajari[4165]. Praktik introspeksi (muhasabah) membantu peserta didik mengembangkan kesadaran diri (self-awareness) yang jernih, mengenali kelebihan dan kekurangan, serta mengoreksi niat dalam belajar. Dalam tradisi Islam, praktik ini sangat dianjurkan, "Hisablah (introspeksilah) diri kalian sebelum kalian dihisab"[4166]. Peran evaluasi diri dan metakognisi di sini adalah untuk membantu siswa tidak hanya mengetahui apa yang mereka ketahui (knowledge) tetapi juga memahami bagaimana mereka mengetahui (knowing) dan bagaimana proses tersebut membentuk jati diri dan hubungan mereka dengan Pencipta.

Spiritualitas tidak hanya bersifat personal tetapi juga bersifat kolektif. Sebuah ruang kelas dapat dirawah menjadi sebuah ekosistem yang secara aktif memupuk dan mendukung pertumbuhan spiritual setiap anggotanya. Lingkungan Belajar yang Mendukung Ruhani Lingkungan belajar yang mendukung secara ruhani meliputi aspek fisik dan psikologis. Secara fisik, ruang kelas yang tertata rapi, memiliki pencahayaan dan sirkulasi udara yang baik, serta dihiasi dengan karya seni atau kutipan inspiratif dapat

menciptakan atmosfer tenang dan kondusif untuk kontemplasi[4167]. Secara psikologis, menciptakan suasana harmonis dan damai sangat bergantung pada kemampuan guru membangun komunitas belajar yang penuh rasa hormat, aman secara psikologis, dan terbuka untuk berbagi perspektif tanpa takut dihakimi[4168]. Ruang kelas seperti ini secara signifikan mempengaruhi motivasi spiritual dan emosional peserta didik, karena mereka merasa dihargai bukan hanya sebagai pencapaian akademiknya tetapi sebagai manusia seutuhnya.

Metode Pengajaran Berbasis Nilai Spiritual Metode pengajaran harus dirancang untuk menyentuh dan merangsang dimensi ruhani. Ini berarti melampaui hafalan dan transfer informasi menuju pendekatan yang membangkitkan rasa ingin tahu, kekaguman, dan pencarian kebenaran. Pembelajaran berbasis nilai spiritual dapat diintegrasikan dalam semua disiplin ilmu; mempelajari keteraturan alam semesta dalam fisika dapat dikaitkan dengan konsep sunatullah, mempelajari ekosistem dalam biologi dapat mengajarkan tentang keseimbangan dan tanggung jawab sebagai khalifah[4169]. Metode dialog sokratik dan refleksi bersama menjadi kunci untuk mendalami nilai-nilai spiritual ini, di mana guru berperan sebagai fasilitator yang memandu siswa menemukan kebenaran melalui proses bertanya dan merenung secara kritis.

Aktivitas Pembelajaran yang Memfasilitasi Kesadaran Ruhani Aktivitas pembelajaran langsung merupakan sarana efektif untuk memupuk kesadaran ruhani. Praktik mindfulness dan meditasi singkat selama 3-5 menit di awal atau di tengah pelajaran terbukti secara ilmiah dapat meningkatkan fokus, mengurangi kecemasan,

dan meningkatkan kesejahteraan emosional siswa[4170]. Pembelajaran berbasis proyek yang berorientasi pada pemecahan masalah sosial atau lingkungan dapat memupuk nilai-nilai spiritual seperti empati, kerjasama, dan pengabdian. Pengembangan kurikulum ekstrakurikuler seperti klub diskusi filsafat, volunteering, atau eksplorasi seni dan alam dapat memberikan ruang yang lebih luas bagi peserta didik untuk mengeksplorasi dan mengembangkan spiritualitas mereka di luar tekanan kurikulum formal.

Peran Ruh dalam Pembentukan Karakter

Dalam konteks epistemologi pendidikan Islam, pembentukan karakter bukan semata proses kognitif atau behavioral yang mekanistik, melainkan sebuah transformasi ontologis yang berakar pada dimensi spiritual manusia ruh. Keberadaan ruh dalam pemikiran Islam bukan hanya dimensi metafisik yang abstrak, melainkan prinsip vital yang menjadi nucleus dari kesadaran moral, motivasi spiritual, dan integrasi psiko-spiritual dalam pembentukan kepribadian manusia. Dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman, “Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya (tubuh manusia) dari roh-Nya” (QS. Al-Sajdah: 9)[4171]. Ayat ini menjadi dasar teologis bahwa ruh adalah elemen ilahiah yang melekat pada manusia, menandai keunikan eksistensialnya sebagai khalifah fi al-ardh wakil Tuhan di muka bumi yang dibekali kemampuan moral, reflektif, dan transenden. Pembentukan karakter yang autentik harus merujuk pada kesadaran akan hakikat ruh, bukan hanya pembentukan perilaku eksternal, melainkan

transformasi totalitas manusia melalui integrasi ruh, qalb, dan aql. Secara filosofis, ruh dalam perspektif pendidikan ruhani tidak sekadar entitas spiritual yang terpisah dari realitas sosial, melainkan sumber nilai akhlak yang otonom dan transendental. Seperti yang dielaborasi oleh al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, ruh adalah jiwa yang bersifat suci (al-nafs al-mutma'innah), yang secara alami cenderung kepada kebaikan dan cahaya ketuhanan, namun dapat tercemar oleh hawa nafsu dan lingkungan degradatif[4172]. Dalam kerangka ini, pendidikan ruhani berfungsi sebagai proses tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) yang bertujuan mengembalikan ruh pada fitrahnya (al-fitrah) sebagai sumber nilai moral yang murni. Hal ini selaras dengan konsep axiology dalam pendidikan, di mana nilai bukan hasil konvensi sosial semata, melainkan diturunkan dari realitas ilahiah yang bersemayam dalam ruh manusia. Dalam konteks pendidikan multikultural dan pluralistik, pendekatan berbasis ruh menjadi relevan karena memberikan dasar metaetika yang universal bukan berdasarkan relativisme budaya, melainkan pada kesamaan fitrah manusia (al-fithrah al-insaniyyah) yang dianugerahkan oleh ruh ilahiah[4173].

Ruh berperan sebagai kekuatan pendorong (motive force) di balik tindakan moral. Dalam teori motivasi moral, para ilmuwan psikologi seperti Lawrence Kohlberg menekankan tahapan perkembangan moral berbasis kognisi rasional[4174], namun pendekatan ini sering mengabaikan dimensi transenden dari motivasi. Dalam perspektif Islam, motivasi moral yang tulus (ikhlas) hanya mungkin terwujud ketika tindakan berakar pada kesadaran spiritual kesadaran akan

pengawasan Tuhan (muraqabah), harapan akan ridha-Nya (raghbah), dan rasa takut akan murka-Nya (khawf)[4175]. Ruh, dalam hal ini, menjadi mediator antara tuntutan moral dan respons hati, sebagaimana difirmankan dalam Hadis Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya di dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging, apabila ia baik maka baiklah seluruh tubuh, dan apabila ia rusak maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)" (HR. Bukhari dan Muslim)[4176]. Hadis ini menempatkan qalb sebagai pusat pengendali moral, namun qalb sendiri hanya dapat berfungsi baik jika dinyalakan oleh ruh yang hidup (ruh al-quds). Dalam pandangan Ibn 'Arabi, ruh adalah cahaya ilahiah yang menjelma dalam hati, dan ketika hati terhubung dengan ruh, maka muncullah ma'rifah (pengetahuan batin) yang menjadi fondasi identitas moral[4177].

Pembentukan karakter sejati terjadi ketika terjadi sinergi antara ruh, qalb, dan akal a trilogi yang dalam tradisi tasawuf disebut sebagai wahdat al-shakhs (kesatuan pribadi insan kamil). Konsep ini, meskipun sering dikaitkan dengan paham wahdat al-wujud, dalam konteks pendidikan dapat dipahami sebagai harmonisasi fungsi spiritual (ruh), emosional-afektif (qalb), dan kognitif (aql) dalam membentuk perilaku yang utuh. Akal memberikan kapasitas analisis dan rasionalisasi moral, qalb menyediakan sensitivitas afektif terhadap nilai, sedangkan ruh menjamin orientasi transenden dari seluruh tindakan manusia[4178]. Contohnya, ketika seorang pelajar memilih untuk berlaku jujur dalam ujian, bukan karena takut terhadap hukuman (dorongan eksternal), tetapi karena suara hatinya (qalb) yang disadarkan oleh kesadaran spiritual (ruh), dan

diperkuat oleh pertimbangan rasional (aql) bahwa kejujuran adalah nilai luhur yang diperintahkan Tuhan maka di situlah karakter moral yang sejati terbentuk. Pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan neurosains, psikologi moral, dan tasawuf kontemporer seperti yang dikembangkan oleh Zohar dan Marshall dalam konsep spiritual intelligence semakin menguatkan gagasan bahwa kematangan spiritual adalah fondasi utama moral development[4179].

Proses pembentukan karakter ruhani diawali oleh internalisasi nilai spiritual, yaitu perubahan dalam struktur kognitif-afektif yang membuat individu mengadopsi nilai-nilai spiritual sebagai bagian dari identitas diri. Dalam pendidikan karakter, internalisasi tidak dapat dicapai melalui hafalan atau pengajaran konvensional, melainkan melalui pengalaman spiritual yang mendalam melalui dhikr, refleksi, ibadah, dan kontemplasi. Menurut Abdullah Nasih Ulwan dalam Tarbiyat al-Aulad fi al-Islam, pendidikan anak harus dimulai dari penyiraman nilai spiritual sejak dini, agar ruhnya tumbuh dalam atmosfer iman dan taqwa[4180]. Faktor-faktor seperti lingkungan keluarga, keteladanan guru, dan kualitas konten kurikulum menjadi determinan utama efektivitas internalisasi. Sebuah studi longitudinal oleh Regnerus dan Elder (2003) menunjukkan bahwa remaja yang tumbuh dalam lingkungan keagamaan yang kuat menunjukkan tingkat empati, tanggung jawab sosial, dan pengendalian diri yang lebih tinggi dibandingkan rekan-rekan mereka yang tidak memiliki dasar spiritual[4181]. Transformasi perilaku peserta didik dari egoistik ke altruistik menjadi bukti nyata

dari efektivitas pendidikan berbasis ruh. Model pembelajaran seperti reflection journal, service learning, dan contemplative pedagogy terbukti efektif dalam menciptakan perubahan perilaku karena mengaktifkan dimensi kontemplatif ruh[4182]. Dalam konteks pendidikan Islam, pendekatan tarbiyah ruhiyyah yang diterapkan di pesantren tradisional melalui pengajaran al-Qur'an, praktik ibadah sunnah, dan hubungan syekh-murid telah lama menjadi model transformasi karakter yang holistik. Sebagaimana diteliti oleh Syafiq Hasyim, pesantren tidak hanya mencetak ulama, tetapi juga membentuk pribadi yang rendah hati, sabar, dan peduli sosial ciri khas manusia yang ruhnya hidup[4183].

Evaluasi perkembangan karakter berbasis ruh merupakan tantangan tersendiri karena melibatkan dimensi yang tak terlihat (ghaib). Pendekatan formatif yang berkelanjutan melalui observasi perilaku, self-assessment, dan feedback spiritual dapat memberikan gambaran akurat atas pertumbuhan kesadaran spiritual peserta didik. Instrumen seperti Spiritual Intelligence Self-Report Inventory (SISRI-24) yang dikembangkan oleh King dan DeCicco menawarkan alat ukur empiris untuk menilai aspek kesadaran spiritual seperti kritisitas diri, makna hidup, dan koneksi dengan yang transenden. Evaluasi semacam ini tidak bertujuan untuk menilai tingkat 'kesalehan', tetapi untuk memetakan perkembangan kesadaran ruhani sepanjang proses pendidikan. Dalam konteks ini, fungsi guru bukan sebagai hakim moral, melainkan sebagai murabbi pemandu ruhani yang membantu peserta didik merefleksikan perjalanan spiritual mereka sendiri.

Pembentukan karakter dalam pendidikan Islam tidak akan mencapai kedalaman dan ketahanan yang diharapkan tanpa menyentuh inti keberadaan manusia: ruh. Pendidikan yang hanya fokus pada perubahan perilaku tanpa menyentuh aspek spiritual bagaikan membangun gedung tinggi di atas pasir ia bisa runtuh kapan saja. Sebaliknya, ketika pendidikan karakter didasarkan pada kesadaran spiritual yang dihidupkan oleh ruh, maka ia akan menghasilkan insan yang tidak hanya cerdas, tetapi juga berakhlak mulia, penuh empati, dan berorientasi pada kebaikan universal. Tantangan ke depan bagi pendidik adalah merancang kurikulum dan metode yang dapat mengintegrasikan dimensi ruh secara sistematis, bukan sebagai pelengkap, tetapi sebagai inti dari seluruh proses pendidikan.

Interaksi Guru dan Murid Berbasis Ruh

Hubungan Pedagogis dalam Pendidikan Islam

Dalam wacana pendidikan Islam kontemporer, hubungan pedagogis tidak cukup dipahami sebagai interaksi instrumental antara pengajar dan pelajar yang semata-mata bertujuan pada penguasaan kognitif atau akuisisi informasi. Sebaliknya, relasi antara guru dan murid dalam tradisi Islam memikul dimensi eksistensial yang lebih dalam: ia adalah suatu silsilah ruhani yang menghubungkan dua jiwa dalam proses transformasi ilmu, akhlak, dan kesadaran metafisik. Hubungan ini yang dalam bahasa tasawuf sering disebut sebagai murshid-murid atau asyik-ghulam berkembang di atas fondasi kepercayaan, keteladanan, dan

komitmen spiritual yang saling mengikat. Dalam konteks pendidikan modern, relasi pedagogis semacam ini tetap relevan, bahkan mendesak untuk direvitalisasi, mengingat krisis dehumanisasi dan fragmentasi nilai yang melanda sistem pendidikan global, termasuk dalam institusi yang mengusung identitas keagamaan[4184]. Hubungan pedagogis dalam pendidikan Islam harus dipahami sebagai proses holistik yang mengintegrasikan dimensi kognitif, afektif, dan spiritual dalam suatu matarantai transformasi manusia menuju insan kamil, manusia utuh yang seimbang antara pikiran, hati, dan ruh.

Guru dalam pendidikan Islam tidak sekadar pemindah pengetahuan (knowledge transmitter), tetapi lebih lagi, ia adalah fasilitator ruhani yang bertugas membentuk karakter dan kesadaran spiritual peserta didik. Konsep ini berakar pada pemahaman teologis bahwa ilmu pengetahuan dalam Islam bukanlah entitas netral, melainkan bagian dari rahmat Ilahi yang harus diakses dengan hati yang suci dan niat yang ikhlas. Nabi Muhammad SAW bersabda, “Barangsiapa yang menuntut ilmu agar dapat berdebat dengan orang bodoh, atau untuk menyaingi orang-orang alim, atau untuk menarik perhatian manusia terhadap dirinya, maka ia berada di neraka”[4185]. Hadis ini menggarisbawahi bahwa motivasi dalam menuntut dan mengajarkan ilmu harus tumbuh dari kesadaran ketauhidan dan ketundukan kepada Allah. Dalam kerangka ini, guru menjadi agen transformatif yang tidak hanya mengajarkan ayat-ayat kitab suci, tetapi juga menerjemahkannya dalam bentuk praktik hidup sehari-hari yang menggambarkan keluhuran akhlak dan keteguhan iman. Seperti yang ditegaskan oleh Nasr, “Dalam

pandangan Islam, ilmu sejati adalah yang mengarah pada kebijaksanaan (hikmah) dan kesucian jiwa; tanpa integrasi ini, ilmu menjadi sekadar informasi yang kosong makna"[4186]. Maka, peran guru melampaui ranah teknis pendidikan: ia adalah qutb ruhani poros spiritual yang memimpin murid dalam perjalanan menuju pencerahan batin dan pemahaman hakiki terhadap realitas.

Relasi pedagogis yang ideal dalam Islam ditandai oleh pembentukan kesadaran spiritual yang mendalam, bukan hanya melalui metodologi pengajaran, tetapi melalui atmosfer interaksi yang penuh kasih, kewibawaan, dan keteladanan. Suasana kelas dalam tradisi pesantren atau madrasah klasik bukanlah ruang mekanis yang didominasi oleh hiruk-pikuk kurikulum, tetapi ruang sakral tempat terjadi dialog langsung antara jiwa-jiwa yang berkomitmen terhadap nilai-nilai ilahiah. Dalam konteks ini, pendidikan bukanlah proses unilateral, melainkan dialog transformatif yang menciptakan spiritual reflexivity kemampuan untuk merenungkan makna pengalaman hidup dalam terang ajaran agama. Al-Qur'an menekankan pentingnya refleksi dan kesadaran batin dengan ayat-ayat yang sering memanggil manusia untuk "berpikir" (afala ta'qilun), "merenungkan" (afala tatafakkarun), dan "mengambil pelajaran" (afala ta'zibun)[4187]. Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan dalam Islam tidak mungkin berjalan efektif tanpa membangkitkan kesadaran reflektif dalam diri murid, yang hanya dapat terjadi dalam konteks hubungan yang intim dan mendalam antara guru dan murid. Dalam dinamika pedagogis ini, murid tidak berperan sebagai objek pasif yang menyerap ilmu, tetapi sebagai

subjek aktif dalam proses pembentukan dirinya sendiri. Murid diwajibkan untuk terlibat secara kritis dan spiritual dalam setiap aspek pembelajaran. Partisipasi aktif ini meliputi diskusi, refleksi diri (muhasabah), dan praktik ibadah yang menyatu dengan proses kognitif. Dalam tradisi tasawuf, misalnya, murid dituntut untuk melakukan muraqabah (pengawasan diri) dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu), yang merupakan bentuk latihan spiritual yang memperkuat kapasitas moral dan spiritualnya[4188]. Proses ini tidak dapat terjadi secara mekanis melalui hafalan atau ujian, melainkan hanya melalui keterlibatan personal yang mendalam dan secara sadar dibimbing oleh guru yang berwawasan ruhani. Sebagaimana diungkapkan oleh al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din, "Ilmu tanpa amal adalah seperti pohon tanpa buah; ia tumbuh tinggi tetapi tidak memberi manfaat"[4189]. Maka, murid harus diajak untuk mengembangkan kesadaran akan tanggung jawab moralnya, baik terhadap diri sendiri, masyarakat, maupun terhadap Sang Pencipta.

Transformasi moral peserta didik, Tidak bisa dilepaskan dari kualitas interaksi pedagogis yang terbangun. Guru yang berakhlak mulia, tenang, sabar, dan adil akan menjadi cermin bagi murid dalam membentuk kepribadian yang seimbang. Hubungan ini yang sering disebut sebagai tarbiyah nafsaniyyah merupakan bentuk pendidikan karakter yang tidak bisa direplikasi oleh teknologi atau metode pengajaran modern yang impersonal. Al-Attas menegaskan bahwa "pendidikan Islam adalah proses pemurnian jiwa (tazkiyat al-nafs) yang dilakukan melalui bimbingan langsung dari orang yang

lebih utama secara spiritual dan moral”[4190]. Dalam konteks ini, guru bukan hanya mengajarkan tentang kebenaran, tetapi menjadi wujud kebenaran itu sendiri, menjadikan dirinya sebagai medium melalui mana nilai-nilai agama dapat dihayati, bukan sekadar diketahui.

Pendidikan Islam menekankan perlunya pengembangan kesadaran tanggung jawab moral yang melampaui ruang kelas. Murid harus dilatih untuk memahami bahwa setiap tindakan, sekecil apa pun, memiliki dimensi akuntabilitas di hadapan Allah. Hal ini selaras dengan prinsip hisbah (perhitungan amal) dan muhâsabah yang menjadi inti dari disiplin spiritual Islam. Dalam kerangka pembelajaran kontemporer, pendekatan seperti service learning, dialog antarumat, dan proyek kemanusiaan bisa menjadi wahana penerapan tanggung jawab moral yang dibimbing oleh guru sebagai mentor spiritual. Pendidikan Islam tidak berhenti pada pengajaran doktrinal, tetapi mengarah pada aksi transformatif yang memberdayakan murid untuk menjadi agen perubahan dalam masyarakat.

Hubungan pedagogis dalam pendidikan Islam merupakan wujud dari sintesis antara ilmu, iman, dan amal yang terjalin melalui interaksi yang utuh antara guru dan murid. Ia bukan relasi hierarkis yang otoriter, tetapi relasi asimetris yang penuh kasih dan tujuan mulia pembentukan manusia yang taat, berakhlak, dan berkesadaran tinggi. Dalam dunia yang semakin terdigitalisasi dan teralienasi, memperkuat kembali relasi pedagogis ini bukan sekadar kebutuhan edukatif, tetapi juga imperatif spiritual. Pendidikan Islam, dengan paradigmanya yang integratif, menawarkan model

pendidikan yang tidak hanya mencerdaskan akal, tetapi juga menyucikan hati dan mengangkat martabat jiwa manusia di hadapan Tuhan.

Keteladanan Spiritual Guru

Dalam kancah pendidikan Islam, peran guru tidak sekadar sebagai pemberi informasi atau teknisi keilmuan, melainkan sebagai al-murabbī pembimbing spiritual yang membentuk jiwa, akal, dan moral murid. Guru dalam tradisi ini dituntut untuk menjadi cermin hidup dari nilai-nilai ajaran Islam, di mana integritas spiritual dan akhlaknya menjadi fondasi utama dalam proses pendidikan. Keteladanan spiritual guru, bukan hanya dimensi instrumental dalam transmisi ilmu, melainkan prinsip epistemologis dan ontologis yang menentukan efektivitas transformasi kemanusiaan peserta didik. Dalam perspektif pendidikan Islam, guru yang tidak meneladankan nilai-nilai yang diajarkan, bagaikan pelita yang membawa cahaya namun tidak menerangi dirinya sendiri sebagaimana disinggung dalam tradisi sufi bahwa "orang yang mengajar kebaikan namun tidak mengamalkannya, bagaikan lentera di tangan orang buta"[4191]. Maka, dalam proses pendidikan holistik menurut Islam, keteladanan spiritual guru menjadi nucleus dari semua usaha pembentukan insan kamil manusia sempurna dalam keseimbangan ruhani, intelektual, dan moral.

Dimensi keteladanan dalam pendidikan Islam tidak bersifat mekanistik, melainkan relasional dan transformasional. Di antara bentuk keteladanan terpenting adalah peran guru sebagai model

akhlak, yang didasarkan pada prinsip bisyariyya diniyya keberagamaan yang terwujud dalam kemanusiaan. Konsep ini dinyatakan secara tegas oleh Al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, bahwa "ilmu tanpa amal adalah kemunafikan tersembunyi"[4192]. Dalam konteks ini, integritas moral guru menjadi parameter utama dalam legitimasi keilmuannya. Seorang guru yang mengajarkan kejujuran namun terlibat dalam kecurangan, atau yang menyerukan kesabaran namun mudah marah, akan menciptakan disonansi kognitif pada murid. Fenomena ini, dalam kajian psikologi pendidikan kontemporer, dikenal sebagai moral dissonance, yaitu ketidaksesuaian antara perkataan dan perbuatan yang mengikis kredibilitas figur otoritas[4193]. Oleh sebab itu, dalam tradisi Islam, guru ideal digambarkan sebagai pribadi yang mengintegrasikan ilmu dengan amal, keyakinan dengan praktik, dan etika dengan eksistensi sebagaimana digambarkan dalam kisah Nabi Muhammad SAW, yang disebutkan dalam hadis oleh 'Aisyah RA: "Sesungguhnya akhlak Nabi adalah Al-Qur'an"[4194]. Keteladanan semacam ini bersifat embodied, tidak hanya dikomunikasikan secara verbal, tetapi juga dihadirkan secara eksistensial melalui gerak, sikap, dan konsistensi hidup sehari-hari.

Selain integritas moral, perilaku spiritual guru memiliki daya penularan yang luar biasa terhadap murid. Fenomena ini dapat dipahami melalui lensa emotional contagion theory dalam psikologi sosial, yang menyatakan bahwa emosi dan sikap seseorang dapat menyebar secara tidak sadar dalam interaksi sosial[4195]. Seorang guru yang tampil dengan ketenangan hati, kerendahan hati, dan

kecintaan terhadap ilmu, secara tidak langsung menstimulasi lingkungan kelas yang penuh rahmat dan kedamaian. Dalam konteks tasawuf, hal ini disebut sebagai tajallī al-akhlaq, manifestasi cahaya akhlak yang memancar dari jiwa yang bersih[4196]. Ketika guru melakukan salat sunnah sebelum atau sesudah pelajaran, menunjukkan adab dalam berbicara, atau merespons kesalahan murid dengan lemah lembut, maka setiap tindakan tersebut menjadi signifier dari keimanannya yang hidup bukan sekadar doktrin yang mati. Murid, dalam pengamatan tak sadar, menyerap pola-pola spiritual ini dan menginternalisasinya sebagai bagian dari identitas keagamaan mereka. Proses semacam ini sejalan dengan teori social learning dari Bandura, yang menekankan bahwa pembelajaran terjadi melalui observasi, imitasi, dan internalisasi terhadap model yang dihormati[4197].

Koneksi antara keteladanan dan motivasi peserta didik juga tidak dapat diremehkan. Dalam konteks pendidikan Islam, motivasi tidak semata-mata bersumber dari impian duniawi seperti karier atau pengakuan sosial, tetapi lebih dalam dari itu berasal dari hasrat spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah (taqarrub ilā Allāh). Ketika guru menampilkan ketulusan dalam mengajar, menghindari pamer atau riya', serta menunjukkan kerendahan hati dalam ilmu, maka ia menyalakan api motivasi spiritual dalam diri murid. Murid merasa bahwa ilmu yang diajarkan bukan komoditas, melainkan amanah ilahiah yang harus dijaga dan diamalkan. Fenomena ini didukung oleh hasil penelitian Long (2018) dalam jurnal Religious Education, yang menemukan bahwa guru yang menunjukkan

komitmen spiritual nyata dalam keseharian mereka memiliki murid dengan tingkat partisipasi, ketekunan, dan keterlibatan religius yang signifikan lebih tinggi dibandingkan dengan guru yang hanya mengandalkan otoritas formal[4198]. Keteladanan menjadi catalyst yang mengubah pembelajaran dari aktivitas kognitif menjadi perjalanan spiritual.

Dampak keteladanan guru terhadap perkembangan ruhani peserta didik bersifat multidimensi dan jangka panjang. Murid yang dibimbing oleh guru yang penuh ketakwaan akan lebih mudah menginternalisasi nilai-nilai seperti tawadhu', sabar, syukur, dan husnuzhan. Proses ini, menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Madārij al-Sālikīn, merupakan bentuk tarbiyah ruhiyyah yang tak terpisahkan dari tarbiyah 'ilmiyyah. Dalam pandangan tasawuf, ruh yang sehat tidak dibangun melalui hafalan teks belaka, tetapi melalui pertemuan langsung dengan figur yang telah menghidupkan ajaran dalam hidupnya. Karenanya, kualitas ruhani murid sangat ditentukan oleh kualitas ruhani gurunya. Seorang guru yang gelisah, sombong, atau manipulatif akan menciptakan atmosfer spiritual yang kering, meskipun ajarannya secara formal benar. Inilah yang dimaksud oleh Rumi dalam Mathnawī, bahwa "air mata yang tulus dari seorang guru lebih berharga daripada seribu khotbah". Emosi spiritual yang autentik dan keteladanan yang tulus menjadi medium transmisi makrifat yang tidak dapat dicapai melalui argumentasi rasional semata.

Keteladanan guru juga menjadi faktor penentu dalam membentuk kesadaran moral peserta didik. Dalam proses ini, guru

berfungsi sebagai moral exemplar figur yang membentuk kesadaran etis melalui contoh nyata, bukan hanya hukum abstrak. Ketika guru menegur kesalahan dengan kelembutan, memaafkan murid yang bersalah, atau memilih keadilan meskipun merugikan dirinya sendiri, maka ia sedang mengajarkan nilai-nilai moral dalam bentuk dramatisasi kehidupan nyata. Pendekatan semacam ini selaras dengan teori perkembangan moral Kohlberg, yang meskipun bersifat Barat, menemukan bahwa tahap tertinggi konvensional dan pasca-konvensional sering kali dipicu oleh kehadiran figur moral yang otoritatif dan konsisten. Namun dalam Islam, kesadaran moral tidak hanya tentang kepatuhan terhadap aturan, tetapi tentang membangun hubungan dengan Allah (taqwa) dan dengan sesama (ihsan). Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya orang-orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu." (QS. Al-Ḥujurāt: 13). Maka, guru yang meneladankan takwa dalam kesehariannya secara diam-diam membentuk karakter moral murid yang berakar pada nilai-nilai ilahiah, bukan hanya norma sosial.

Terakhir, keteladanan guru membentuk sikap empatik dan sosial pada peserta didik. Guru yang penuh perhatian, mendengarkan dengan empati, dan menunjukkan kepedulian terhadap kondisi sosial murid menciptakan ruang psiko-spiritual yang aman dan inklusif. Dalam tradisi pendidikan Islam, hubungan guru-murid tidak bersifat hierarkis yang kaku, melainkan kekeluargaan yang hangat sebagaimana digambarkan dalam hubungan Nabi dengan para sahabat. Abu Darda' RA pernah berkata, "Kami belajar dari

Rasulullah tidak hanya ilmu, tetapi juga adab, bahkan adab pergi ke kamar kecil". Sikap empati guru membuka jalur emosional dan spiritual bagi murid untuk tumbuh menjadi pribadi yang peduli, toleran, dan berkontribusi bagi masyarakat. Dalam konteks kontemporer, pendekatan ini sejalan dengan konsep compassionate pedagogy yang dikembangkan oleh Noddings, yang menekankan pentingnya kasih sayang dalam pendidikan sebagai fondasi pembentukan karakter. Dalam perspektif Islam, kasih sayang bukan hanya dimensi psikologis, tetapi dimensi teologis sebagaimana Allah memiliki dua nama al-Raḥmān dan al-Raḥīm yang menjadi sumber dari semua bentuk rahmah di dunia.

Dalam kesimpulan, keteladanan spiritual guru dalam pendidikan Islam merupakan inti dari proses tarbiyah yang holistik. Ia bukan hanya menyampaikan ilmu, tetapi menjadi medium transmisi nilai, karakter, dan kesadaran ruhani. Guru yang meneladankan akhlak mulia, memancarkan ketakwaan, dan menunjukkan empati, sedang membangun peradaban dari kelas-kelas kecil satuan terkecil dari transformasi sosial. Dalam konteks global saat ini, di mana pendidikan sering kali terjebak dalam paradigma instrumental dan kapitalistik, keteladanan spiritual guru menjadi benteng terakhir bagi kelangsungan nilai-nilai kemanusiaan dan keilahian. Maka, memperkuat dimensi ini bukan hanya kebutuhan pendidikan Islam, tetapi kewajiban teologis dan sosial yang mendesak. Seperti yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an, "Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah." (QS. Āl

‘Imrān: 110) dan tidak ada yang lebih tepat memulai peran ini selain para guru yang menjadi cahaya di antara manusia.

Pengaruh Ruh Guru terhadap Peserta Didik

Pendidikan dalam perspektif Islam melampaui transmisi pengetahuan kognitif semata, merangkum dimensi yang lebih dalam dan holistik, yaitu pembentukan karakter (akhlāq al-karīmah) dan penyempurnaan kepribadian (tahdhīb al-nafs). Dalam kerangka ini, konsep 'rūh al-ustādz' (semangat atau spirit sang guru) muncul sebagai variabel krusial, yang kerap diabaikan dalam paradigma pendidikan modern yang terlalu mekanistik. 'Ruh' di sini bukanlah entitas esoteris yang kabur, melainkan akumulasi dari integritas moral, kedalaman spiritual, ketulusan niat, kekuatan karakter, dan kualitas psiko-spiritual yang dipancarkan oleh seorang pendidik. Pancaran inilah yang kemudian menciptakan sebuah resonansi spiritual dengan para peserta didik, membentuk suatu ekosistem pembelajaran yang tidak hanya mencerdaskan intelek, tetapi juga menyucikan jiwa dan memanusiakan[4199]. Resonansi ini merupakan fondasi untuk menciptakan iklim kelas yang secara intrinsik mendukung perkembangan rohani dan moral, di mana setiap interaksi menjadi medium untuk penanaman nilai.

Interaksi di dalam ruang kelas, dalam perspektif ini, adalah sebentuk dialog jiwa yang melampaui pertukaran verbal. Mekanisme pengaruh 'ruh' guru beroperasi melalui saluran-saluran yang halus namun sangat powerful.

Resonansi ruh antara guru dan murid Resonansi spiritual antara guru dan murid dapat dipahami sebagai suatu proses penyesuaian getaran psiko-spiritual (vibrational alignment). Guru, yang telah melalui proses pendisiplinan diri dan pensucian jiwa (tazkiyat al-nafs), memancarkan frekuensi ketenangan, ketulusan, dan kebijaksanaan[4200]. Murid, yang jiwanya masih lentur dan peka, secara alamiah menangkap dan beresonansi dengan frekuensi ini. Proses ini bukanlah indoktrinasi, melainkan sebuah penularan eksistensial (existential contagion) di mana nilai-nilai spiritual dan moral yang dihidupi guru seperti kejujuran, kesabaran, dan rasa hormat secara organik meresap ke dalam hati (qalb) dan pikiran (‘aql) murid. Al-Ghazāli, dalam Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, menekankan bahwa amal perbuatan seorang guru adalah cermin dari batiniahnya; murid belajar lebih banyak dari melihat keteladanan (qudwah) ini daripada sekadar mendengar nasihat[4201]. Resonansi inilah yang menciptakan ikatan pedagogis yang kuat, menjadikan ruang kelas sebagai tempat murid tidak hanya mencari ilmu (thalab al-‘ilm), tetapi juga merasakan kedamaian dan pencerahan (al-sakīnah wa al-tanwīr).

Komunikasi empatik dan reflektif Saluran utama untuk terjadinya resonansi tersebut adalah komunikasi yang bersifat empatik dan reflektif. Komunikasi empatik melibatkan kemampuan guru untuk melangkah masuk ke dalam dunia subjektif murid, memahami perasaan, perspektif, dan pergumulan mereka tanpa menghakimi. Ini adalah cerminan dari sikap rahmah (kasih sayang) yang merupakan sentral dalam misi kenabian, "Dan tidaklah Kami

mengutusmu (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam"[4202]. Seorang guru yang mempraktikkan komunikasi reflektif tidak hanya memberikan jawaban, tetapi membimbing murid untuk merefleksikan pengalaman, pertanyaan, dan keyakinan mereka sendiri, sehingga pembelajaran menjadi sebuah perjalanan penemuan diri yang bermakna[4203]. Pendekatan ini membangun kepercayaan (thiqqah) dan menciptakan hubungan yang sehat serta konstruktif, di mana murid merasa dilihat, didengar, dan dihargai sebagai manusia utuh, sehingga lebih terbuka untuk menerima bimbingan moral dan spiritual.

Peran spiritual guru dalam pembentukan iklim kelas Guru berperan sebagai arsitek utama iklim psiko-spiritual kelas. Kualitas 'ruh' yang dipancarkannya bertindak sebagai katalis yang menentukan atmosfer lingkungan belajar. Seorang guru yang penuh kasih (mu'min, muḥibb), adil (‘ādil), dan optimis akan memancarkan energi positif yang menciptakan suasana aman, nyaman, dan saling mendukung[4204]. Sebaliknya, guru yang penuh kecemasan, amarah, atau ketidaktulusan akan menciptakan atmosfer yang tegang dan menghambat pembelajaran. Dalam tradisi Islam, konsep barakah (berkah) sering dikaitkan dengan kehadiran orang-orang shaleh; kehadiran seorang guru yang spiritualitasnya autentik di dalam kelas diyakini mendatangkan barakah, yang memfasilitasi pemahaman, kedamaian, dan pertumbuhan yang melampaui usaha lahiriah semata[4205]. Iklim kelas yang demikian merupakan prasyarat bagi perkembangan holistik peserta didik, di mana mereka dapat berkembang tidak hanya secara akademis tetapi juga secara spiritual

dan emosional. Pengaruh 'ruh' seorang guru tidak berhenti di pintu kelas; ia meninggalkan jejak yang dalam dan berkelanjutan pada kehidupan peserta didik, membentuk trajectory hidup mereka jauh setelah masa pendidikan formal berakhir. Pembentukan karakter berkelanjutan Dampak paling signifikan adalah pada konstruksi karakter yang berkelanjutan dan otentik. Keteladanan guru menanamkan benih nilai-nilai virtue seperti integritas, tanggung jawab, dan belas kasih yang terus tumbuh dan berakar kuat dalam kepribadian murid[4206]. Berbeda dengan pengetahuan yang mungkin terlupakan, karakter yang terbentuk melalui proses internalisasi dan identifikasi dengan figur yang dihormati ini cenderung menetap dan menjadi kompas moral dalam menghadapi berbagai situasi kehidupan. Murid tidak sekadar tahu yang baik, tetapi menjadi dan melakukan yang baik karena itu telah menjadi bagian dari jati dirinya, sebuah warisan abadi dari 'ruh' gurunya. Peningkatan kualitas hubungan interpersonal Nilai-nilai empati, toleransi, dan kasih sayang yang diserap murid dari interaksi dengan guru kemudian terekspresikan dalam relasi mereka dengan yang lain. Murid belajar untuk berkomunikasi dengan lebih hormat, mendengarkan dengan penuh perhatian, dan menyelesaikan konflik dengan bijaksana[4207]. Mereka menjadi individu yang lebih mampu membangun hubungan yang sehat dan bermakna dengan sesama teman, keluarga, dan masyarakat luas. Pengaruh seorang guru yang baik tidak hanya mentransformasi individu tersebut tetapi juga memiliki efek riak (ripple effect) yang memperkuat jaringan sosial dan kohesi komunitas.

Perkembangan kesadaran sosial dan spiritual Akhirnya, seorang guru yang 'ruh'-nya terpaut dengan kesadaran ilahiah dan tanggung jawab sosial dapat membangkitkan kesadaran yang sama dalam diri murid. Guru tersebut tidak hanya mengajarkan keadilan, tetapi menghidupinya; tidak hanya berbicara tentang kepedulian, tetapi mempraktikkannya. Melalui keteladanan ini, murid terdorong untuk melihat dirinya bukan sebagai entitas yang terisolasi, melainkan sebagai bagian dari komunitas yang lebih besar (ummah) dan bahkan alam semesta (kaun), dengan tanggung jawab untuk berkontribusi positif[4208]. Inilah puncak dari pendidikan spiritual: lahirnya generasi yang tidak hanya cerdas dan berakhlak mulia, tetapi juga memiliki kesadaran kosmopolitan dan spiritual untuk aktif berperan dalam membangun masyarakat yang lebih adil, damai, dan berkelanjutan, merefleksikan misi rahmatan lil 'alamin.

Pendidikan Karakter Berbasis Ruh

Konsep Akhlak dalam Pendidikan

Akhlak, secara etimologis, merujuk pada watak, tabiat, atau kebiasaan yang melekat dalam jiwa seseorang yang darinya lahir perbuatan-perbuatan dengan mudah tanpa memerlukan pemikiran atau pertimbangan yang berlarut-larut[4209]. Dalam kosakata filsafat moral Islam, konsep ini jauh melampaui sekadar etika sekuler atau kode perilaku sosial semata. Akhlak merupakan suatu konstruk metafisik-spiritual yang menjembatani dimensi batin (al-bāṭin) dan dimensi lahir (al-ẓāhir) seorang insan, yang berakar pada kesadaran transenden akan keberadaannya di hadapan Sang Pencipta

(taqwa)[4210]. Pendidikan akhlak dalam Islam bukan sekadar proses transmisi nilai-nilai, melainkan suatu upaya sistematis dan kontemplatif untuk membentuk manusia paripurna (al-insān al-kāmil) yang seluruh pemikiran, perkataan, dan perbuatannya teriluminasi oleh cahaya Ilahi dan selaras dengan maqāṣid al-sharī'ah (tujuan-tujuan syariat)[4211]. Esai ini akan menguraikan landasan teoretis akhlak sebagai nilai spiritual dan mendalami dimensi-dimensi implementasinya dalam kerangka pendidikan.

Dalam perspektif Islam, akhlak pada hakikatnya adalah kristalisasi dari nilai-nilai spiritual yang bersumber wahyu. Ia bukanlah produk konsensus sosial atau utilitas yang berubah-ubah, melainkan refleksi dari keadaan jiwa (nafs) yang telah mengalami pemurnian (tazkiyat al-nafs)[4212]. Al-Qur'an menempatkan Nabi Muhammad SAW sebagai uswah hasanah (teladan terbaik) precisely karena keluhuran akhlaknya, "Wa innaka la'ala khuluqin 'azim" ("Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung")[4213]. Ayat ini menegaskan bahwa puncak spiritualitas termanifestasi dalam akhlak yang agung. Akhlak bersumber dari dalam sebagai ekspresi ruh yang telah terhubung dengan sumber segala kebaikan, Allah SWT.

Pemikir seperti Al-Ghazāli dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, mendudukkan akhlak pada jantung dari seluruh upaya keagamaan. Baginya, tujuan utama dari segala ibadah adalah untuk memperbaiki akhlak[4214]. Shalat, puasa, zakat, dan haji adalah latihan-latihan spiritual (riyāḍah rūḥāniyyah) yang dirancang untuk menundukkan hawa nafsu, mengasah kepekaan batin, dan pada

akhirnya melahirkan perilaku yang luhur. Akhlak, dalam pengertian ini, adalah buah (tsamarah) dari keimanan dan ibadah yang benar. Ia adalah manifestasi lahiriah dari kesehatan dan kebersihan batiniah. Seorang yang berakhlak mulia tidak sekadar "berperilaku baik", tetapi perilaku baiknya itu bersumber dari keadaan jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah) yang telah mencapai ma'rifat (pengetahuan hakiki) tentang Tuhan dan tujuan penciptaannya[4215].

Integrasi nilai spiritual dalam perilaku menjadi keniscayaan. Proses ini bukanlah internalisasi norma eksternal secara pasif, melainkan sebuah perjalanan transformatif dari dalam ke luar. Pendidikan akhlak yang sejati harus menyentuh aspek qalbu (hati spiritual), merubahnya dari keadaan yang sakit (marīḍ), condong pada keburukan (ammārah bi al-sū'), menjadi hati yang tenang dan selalu menyeru pada kebaikan (al-nafs al-lawwāmah dan al-muṭma'innah)[4216]. Proses inilah yang membedakan pendidikan akhlak Islami dari pendidikan karakter sekuler, karena ia memiliki dimensi vertikal (ḥablun min Allāh) yang menjadi penggerak dan pemberi makna pada dimensi horizontalnya (ḥablun min al-nās).

Implementasi konsep akhlak dalam pendidikan meliputi tiga ranah yang saling berkait kelindan: individu, sosial, dan akademik. Ketiganya membentuk sebuah trilogi yang komprehensif dalam membentuk kepribadian muslim.

Pertama, Akhlak Individu (al-Akhlāq al-Fardiyyah). Dimensi ini berfokus pada pembangunan karakter privat dan kesalehan personal. Ia mencakup pengembangan sifat-sifat seperti kejujuran (ṣidq), amanah (dapat dipercaya), rasa malu (ḥayā'), kesabaran

(ṣabr), syukur, tawakkal, dan pengendalian diri (ẓabr)[4217]. Dalam konteks pendidikan, ini berarti menciptakan lingkungan yang mendorong siswa untuk selalu introspeksi (muḥāsabah al-nafs), mengoreksi niat (īqāẓ al-niyyah), dan membangun disiplin spiritual. Tujuannya adalah membentuk pribadi yang memiliki kekokohan moral dari dalam, yang tetap konsisten dalam kebaikan sekalipun tidak ada yang melihat, karena ia menyadari pengawasan Allah (murāqabat Allāh)[4218].

Kedua, Akhlak Sosial (al-Akhlāq al-Ijtimā'iyyah). Nilai-nilai spiritual yang terbangun dalam diri individu harus terpancar dalam interaksi sosial. Rasulullah SAW diutus, antara lain, untuk "menyempurnakan akhlak yang mulia"[4219], yang banyak termanifestasi dalam hubungan antarmanusia. Dimensi ini mencakup penghormatan kepada orang tua dan guru (birr al-wālidayn), belas kasih kepada yang lebih muda, tenggang rasa (ta'āwun), menjaga hak-hak orang lain, berlaku adil ('adl), menepati janji, serta menjauhi ghibah, dengki, dan permusuhan[4220]. Pendidikan Islam harus menekankan bahwa kesalehan individual tidaklah lengkap tanpa kesalehan sosial. Sebuah hadis qudsi secara gamblang menyatakan bahwa Allah akan mengampuni dosa-dosa yang berkaitan dengan hak-Nya, tetapi dosa terhadap sesama manusia harus diselesaikan dengan meminta maaf dan restu dari yang bersangkutan[4221]. Ini menunjukkan betapa sentralnya akhlak sosial dalam bangunan moral Islam.

Ketiga, Akhlak Akademik (Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim). Ini adalah dimensi yang khusus mengatur etika dalam menuntut,

mengamalkan, dan menyebarkan ilmu. Dalam tradisi keilmuan Islam, ilmu tidak dapat dipisahkan dari adab. Seorang penuntut ilmu harus memiliki adab terhadap gurunya, terhadap ilmu itu sendiri, dan terhadap proses mencari ilmu[4222]. Ini mencakup kerendahan hati (tawāḍu'), kejujuran intelektual, menghargai sanad keilmuan, menyampaikan ilmu hanya dari sumber yang terpercaya, serta niat yang ikhlas lillāhi ta'ālā. Ilmu tanpa adab ibarat api tanpa kayu bakar; ia bisa menjadi berbahaya dan merusak. Sebaliknya, ilmu yang disertai adab akan menjadi cahaya yang menerangi peradaban[4223]. Pendidikan Islam, memiliki tanggung jawab ganda: bukan hanya mentransfer knowledge (naql al-ma'rifah) tetapi juga menanamkan wisdom dan ethical framework (naql al-adab) dalam menggunakan knowledge tersebut.

Konsep akhlak dalam pendidikan Islam adalah sebuah paradigma holistik dan integratif. Ia merupakan proyek besar untuk membentuk manusia yang tidak hanya cerdas secara intelektual (IQ) tetapi juga matang secara emosional (EQ) dan terutama, cemerlang secara spiritual (SQ). Ketiga dimensi individu, sosial, dan akademik harus dikembangkan secara simultan dan seimbang, dengan landasan spiritual-transendental yang kokoh. Pendidikan akhlak model ini adalah jawaban terhadap krisis moral postmodern, karena ia menawarkan fondasi nilai yang absolut, bukan relatif, yang bersumber dari Wahyu, serta memiliki mekanisme internalisasi melalui pendekatan hati dan ruh yang transformatif. Masa depan peradaban yang unggul dan berkelanjutan bergantung pada

keberhasilan kita menempatkan kembali konsep akhlak yang mendalam ini sebagai poros utama dari setiap usaha pendidikan.

Internalisasi Nilai Spiritual

Dalam konteks pedagogi Islam, internalisasi nilai spiritual tidak sekadar menjadi agenda akuisisi pengetahuan agama, melainkan transformasi epistemologis dan eksistensial yang menjangkau dimensi kognitif, afektif, dan psikomotorik secara terpadu. Proses ini menuntut lebih dari sekadar hafalan ayat atau pemahaman fiqh, melainkan mengarah pada pembentukan selfhood (diri) yang sadar akan relasinya dengan Tuhan, manusia, dan alam semesta. Internalisasi nilai-nilai spiritual, Merupakan proses dinamis di mana ajaran transenden yang bersumber dari wahyu diolah secara kritis, dihayati secara mendalam, dan diaktualisasikan secara konsisten dalam kehidupan sosial dan pribadi. Proses ini menuntut metodologi yang holistik, integratif, dan kontekstual, sebagaimana diwujudkan dalam tiga pilar utama pendidikan Islam: pembelajaran reflektif, praktik ibadah dan akhlak, serta pemanfaatan narasi ilahiah dan teladan nyata dari tokoh-tokoh suci[4224].

Pembelajaran reflektif (reflective learning) menempati posisi sentral dalam memfasilitasi internalisasi nilai spiritual karena ia membuka ruang bagi self-awareness dan self-transcendence. Dalam kerangka yang dikembangkan oleh Schön tentang “reflection-in-action” dan “reflection-on-action”, pendidikan spiritual menuntut murid untuk tidak hanya melakukan refleksi pasca peristiwa, tetapi juga berfikir kritis selama proses pengambilan keputusan[4225]. Dalam

konteks Islam, refleksi (tadabbur) merupakan seruan langsung dari Al-Qur'an, sebagaimana difirmankan: "Akan Kami perlihatkan 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). Kekuatan metodologis dari pembelajaran reflektif terletak pada kemampuannya menghubungkan pengalaman eksistensial dengan kebenaran ilahiah, mendorong murid untuk bertanya: Siapa saya? Untuk apa saya diciptakan? Bagaimana saya memaknai setiap tindakan dan keputusan hidup? Proses ini tidak hanya melatih intelektualitas, tetapi juga melunakkan hati (qalb), yang dalam terminologi Al-Ghazali merupakan sultan al-a'dha (raja dari seluruh anggota tubuh), dan tempat bersemayamnya cahaya iman[4226]. Tanpa refleksi yang mendalam, pengalaman spiritual berisiko menjadi ritualisasi yang hampa makna, terpisah dari kehidupan nyata.

Refleksi tanpa tindakan tidak akan melahirkan transformasi karakter. Di sinilah peran praktik ibadah dan akhlak menjadi determinan utama dalam internalisasi nilai-nilai spiritual. Ibadah dalam Islam sholat, puasa, zakat, dan haji bukan hanya dimensi ritual, melainkan training ground bagi disiplin spiritual (spiritual discipline). Sholat, misalnya, adalah muqarabah pendekatan diri kepada Allah yang dilakukan lima kali sehari, menancapkan kesadaran akan kehadiran ilahi (muraqabah) dalam keseharian[4227]. Dalam perspektif teologi sufistik, sholat tidak hanya menghentikan perbuatan keji, tetapi melatih ketenangan jiwa (sakinah), keteguhan hati (thuma'ninah), dan kelembutan batin (tawadhu')[4228]. Lebih dari

itu, praktik akhlak seperti jujur, sabar, amanah, dan adil, menjadi ekspresi konkret dari nilai-nilai yang telah terinternalisasi. Hadis Nabi Muhammad SAW yang masyhur menyatakan: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia” (HR. Al-Bukhari)[4229], menegaskan bahwa tujuan risalah kenabian bukan hanya pengajaran teks, tetapi pembentukan manusia paripurna (insan kamil) yang hidup dengan nilai-nilai ilahiah dalam setiap tarikan nafasnya. Pendidikan Islam yang efektif, Harus mendorong pendidik untuk menjadi role model, sekaligus menciptakan lingkungan yang memfasilitasi praktik akhlak dalam konteks sosial sehari-hari.

Untuk memperkuat proses internalisasi, narasi dan contoh nyata dari tokoh-tokoh agung dalam Islam terutama para nabi, keluarga Nabi, dan sahabat menjadi instrumen pedagogis yang tak tergantikan. Narasi dalam Al-Qur’an bukan sekadar kisah historis, melainkan didactic discourse yang penuh makna moral dan spiritual. Kisah Nabi Yusuf, dengan ketabahan menghadapi fitnah, kesabaran dalam penjara, dan kemampuan memaafkan saudara-saudaranya, menjadi narasi yang mengajarkan tentang sabr, tawakkul, dan maghfirah[4230]. Demikian pula, kisah Nabi Musa yang berdialog langsung dengan Tuhan di Tur Sina, menunjukkan bahwa pendidikan spiritual adalah perjalanan yang penuh ujian, transfigurasi diri, dan kedekatan dengan Yang Maha Suci[4231]. Dalam dunia pendidikan modern, narasi-narasi ini perlu dihidupkan kembali bukan hanya sebagai cerita, tetapi sebagai case studies dalam pembentukan karakter. Sebagaimana dikemukakan oleh Noddings dalam

pendidikan etika berbasis relasi, teladan (modeling) memainkan peran krusial dalam pembentukan moralitas peserta didik[4232]. pendidik Islam harus mampu mengaitkan kisah-kisah ilahiah ini dengan realitas kehidupan anak didik, sehingga nilai-nilai tersebut tidak terasa asing atau kuno, tetapi relevan dan hidup.

Evaluasi terhadap proses internalisasi nilai-nilai spiritual, tentu saja, tidak dapat dilakukan hanya melalui tes tertulis atau ujian hafalan. Ia membutuhkan pendekatan yang lebih mendalam dan holistik. Observasi perilaku merupakan metode pertama yang dapat dilakukan oleh pendidik untuk melihat sejauh mana nilai-nilai seperti kejujuran, kerendahan hati, dan tolong-menolong telah menjadi bagian dari personalitas siswa. Pengamatan ini tidak boleh bersifat invasif atau otoriter, melainkan dilakukan dalam konteks pembinaan yang empatik dan kolaboratif. Penilaian reflektif melalui jurnal pribadi memberikan ruang bagi siswa untuk mengekspresikan perjalanan spiritual mereka, membuka diskursus internal tentang kegagalan, pencapaian, dan komitmen terhadap nilai-nilai agama. Jurnal seperti ini tidak hanya menjadi alat evaluatif, tetapi juga terapeutik menyerupai konsep spiritual journaling yang dikembangkan dalam tradisi sufisme dan kontemporer psychology of religion[4233]. Dalam jurnal ini, siswa dapat menuliskan renungan setelah sholat, perasaan selama puasa, atau konflik moral yang mereka alami, yang kemudian dapat dibahas secara dialogis dengan guru atau pembimbing.

Monitoring perkembangan karakter secara berkala melalui portofolio spiritual, penilaian 360 derajat dari teman sebaya dan

guru, serta refleksi tahunan dapat memberikan gambaran komprehensif tentang transformasi moral dan spiritual siswa[4234]. Pendekatan ini selaras dengan konsep character education yang dikembangkan oleh Lickona, yang menekankan pentingnya evaluasi yang berkelanjutan, autentik, dan berbasis komunitas[4235]. Dalam konteks Islam, monitoring ini pun harus dilandasi oleh prinsip amar ma'ruf nahi munkar, tetapi dilakukan dengan hikmah dan kasih sayang, bukan dengan kekerasan simbolik atau penghakiman[4236].

Dalam sintesis akhir, internalisasi nilai spiritual dalam pendidikan Islam adalah proses yang memadukan antara dimensi intelektual (melalui refleksi), dimensi ritual (melalui ibadah), dan dimensi naratif (melalui teladan). Ketiga elemen ini tidak berdiri sendiri, tetapi saling melengkapi dalam membentuk manusia yang muttaqin yang senantiasa sadar akan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupan. Proses ini tidak berakhir di bangku sekolah, melainkan merupakan perjalanan seumur hidup (rihlah ruhiyyah) yang terus berkembang, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an: "Dan berjalanlah di muka bumi ini dengan rendah hati" (QS. Al-Furqan: 63). Pendidikan Islam yang berorientasi pada internalisasi spiritual, Bukan hanya mencetak manusia yang tahu agama, tetapi manusia yang hidup dengan agama dalam tindakan, niat, dan visi hidupnya.

Pembentukan Karakter Ruhani

Pembentukan karakter dalam diskursus pendidikan kontemporer sering kali terjebak dalam pendekatan behavioristik yang hanya berfokus pada output perilaku yang teramati. Pendidikan Islam

menawarkan perspektif yang lebih dalam dan holistik, di mana pembentukan karakter (tahdhīb al-akhlāq) bukan sekadar pengondisian sosial, melainkan sebuah proses transformatif yang berkelanjutan untuk mengembangkan kualitas spiritual, moral, dan psikologis individu. Proses ini berpusat pada penyelarasan dan pemurnian tiga entitas ontologis manusia: rūh (spirit), qalb (hati-intelektual), dan ‘aql (akal rasional), yang bersama-sama membentuk landasan bagi pengambilan keputusan moral yang autentik dan terintegrasi[4237]. Karakter ruhani, Adalah manifestasi dari keadaan internal yang telah mencapai tingkat keselarasan (i’tidāl) tertentu, yang kemudian memancar dalam setiap tindakan dan interaksi sosial individu.

Dalam antropologi Islam, rūh dipahami sebagai unsur ilahiah yang ditiupkan oleh Sang Pencipta ke dalam diri manusia[4238]. Ia berfungsi sebagai pusat kesadaran dan motivasi moral yang paling primal, menjadi sumber intrinsik yang mendorong individu untuk mencari dan bertindak sesuai dengan nilai-nilai kebenaran (ḥaqq), keadilan (‘adl), dan kebaikan (khayr). Rūh inilah yang memberikan kecenderungan natural (fiṭrah) manusia terhadap tauhid dan moralitas[4239]. Ketika seseorang melalui proses pendidikan yang berorientasi spiritual seperti melalui dzikir, contemplasi (tafakkur), dan ibadah keseimbangan rohaninya terpelihara. Dalam kondisi demikian, keputusan-keputusan yang diambilnya tidak akan didasarkan pada pertimbangan materialistis atau tekanan sosial semata, tetapi akan berlandaskan pada kompas moral yang luhur yang bersumber dari kesadaran akan hubungan transendentalnya

dengan Allah[4240]. Dengan kata lain, rūh adalah penyedia moral energy yang menggerakkan seluruh sistem kepribadian.

Sementara rūh menyediakan energi dan arah moral, mekanisme operasional pengambilan keputusan terjadi melalui interaksi dinamis antara qalb dan ‘aql. Qalb dalam literatur Islam tidak disamakan semata dengan perasaan emosional (heart), melainkan sebagai sebuah faculty kognitif-affektif yang memiliki kapasitas untuk memahami (faqiha), mengetahui (‘alima), dan merasakan[4241]. Ia adalah locus of faith and intuition. ‘Aql, di sisi lain, adalah faculty untuk berpikir logis, analitis, dan empiris. Pengambilan keputusan moral yang ideal terjadi ketika ‘aql yang terinformasi oleh nilai-nilai ilahi (yang diakses melalui qalb) melakukan analisis rasional terhadap sebuah situasi. Qalb yang jernih (qalbun salīm) akan memberikan intuisi moral yang kuat, sementara ‘aql akan menimbang konsekuensi duniawi dan mencari cara terbaik untuk mewujudkan intuisi tersebut dalam tindakan nyata[4242]. Integrasi ini mencegah kekakuan rasio tanpa hati nurani atau sentimentalitas tanpa pertimbangan bijak, sehingga menghasilkan pilihan yang beretika, kontekstual, dan bermoral.

Perilaku lahiriah (sulūk) dalam paradigma Islam adalah kristalisasi dan manifestasi langsung dari kondisi internal (ḥālah) qalb dan keselarasan dengan rūh[4243]. Akhlak yang mulia (makārim al-akhlāq) bukanlah sebuah performa atau topeng sosial, tetapi merupakan ekspresi otentik dari kebaikan dan kekuatan spiritual yang telah tertanam dalam diri. Pendidikan Islam, Menekankan pada pembersihan hati (tazkiyat al-nafs) sebagai prasyarat untuk perilaku yang baik[4244]. Seorang siswa yang dididik dengan pendekatan ini

tidak hanya diajarkan untuk berperilaku jujur, tetapi dituntun untuk menjadi pribadi yang jujur, di mana kejujuran tersebut bersumber dari ketulusan hati dan kesadaran akan pengawasan Allah (murāqabah). Perilaku demikian menjadi reflektif, konsisten, dan stabil karena berasal dari fondasi karakter yang kokoh, bukan dari keinginan untuk mendapatkan pujian atau menghindari hukuman.

Inti dari pendidikan karakter ruhani adalah proses transformasi diri (islāh al-nafs) yang berkesinambungan. Transformasi ini diaktifkan melalui pembelajaran spiritual yang terstruktur, yang meliputi pembangunan kesadaran diri (muhāsabah), pengendalian hawa nafsu (mujāhadah al-nafs), dan upaya sistematis untuk mendekatkan diri kepada Allah (taqarrub)[4245]. Melalui praktik-praktik seperti refleksi, puasa, dan salat malam, individu secara bertahap melepaskan diri dari belenggu ego dan kecenderungan materi menuju kondisi spiritualitas yang lebih tinggi. Proses ini, sebagaimana dijelaskan dalam banyak tradisi tasawuf, adalah sebuah perjalanan dari keadaan jiwa yang tercela (al-nafs al-ammārah bi al-sū') menuju jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah)[4246]. Hasilnya adalah sebuah perubahan ontologis seorang individu tidak hanya berperilaku lebih baik, tetapi ia menjadi pribadi yang baru, dengan identitas moral dan spiritual yang telah mengalami metamorphosis mendalam.

Transformasi diri bukanlah tujuan akhir yang egoisentris. Dalam worldview Islam, kekuatan spiritual yang diperoleh individu harus menemukan ekspresinya dalam ruang sosial[4247]. Setiap individu dianggap sebagai agen perubahan (khalīfah) yang memiliki tanggung jawab untuk memancarkan kebaikan (amar ma'ruf nahi

munkar) dalam masyarakatnya. Perilaku etis individu seperti kejujuran dalam transaksi, menepati janji, dan berbuat adil menjadi modal sosial yang powerful untuk membangun masyarakat yang adil, damai, dan penuh kasih (rahmatan lil ‘ālamīn)[4248]. Pendidikan karakter ruhani memiliki dimensi makro yang jelas: membangun peradaban yang beretika dari unit-unit individu yang telah mengalami transformasi spiritual.

Untuk memastikan bahwa transformasi tersebut langgeng dan tidak bersifat sementara, pendidikan Islam menekankan pentingnya konsistensi (‘adam al-tanāquḍ) dan pembentukan kebiasaan (habit formation). Melalui pengulangan ibadah wajib dan sunnah, serta pembiasaan perilaku terpuji dalam interaksi sehari-hari, nilai-nilai spiritual dan moral secara gradual terinternalisasi dan menjadi sifat kedua (malakah) yang melekat pada kepribadian[4249]. Konsep malakah ini, yang banyak dibahas oleh filosof Muslim seperti Al-Ghazali, menjelaskan bagaimana sebuah tindakan yang dilakukan berulang-ulang akhirnya membentuk karakter yang stabil dan otomatis[4250]. Konsistensi inilah yang menjembatani antara transformasi internal yang abstrak dengan keberlanjutan perilaku eksternal yang konkret, sehingga akhlak mulia tidak hanya muncul dalam momen-momen tertentu, tetapi menjadi ciri khas yang mewarnai seluruh kehidupan individu.

Lingkungan Pendidikan Berbasis Spiritualitas

Budaya Spiritual Sekolah

Dalam konteks pendidikan kontemporer, budaya spiritual sekolah muncul sebagai respons kritis terhadap dominasi paradigma

instrumental dalam proses pembelajaran yang cenderung mengabaikan dimensi manusiawi dan transendental. Budaya spiritual sekolah tidak sekadar merujuk pada praktik keagamaan formal, tetapi lebih jauh merupakan suatu ekosistem pendidikan yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual secara sistemik dalam tata kelola, interaksi sosial, kurikulum, dan etos kerja seluruh warga sekolah[4251]. Dalam kerangka ini, spiritualitas dipahami bukan hanya sebagai dimensi privat atau keimanan individu, melainkan sebagai struktur sosial-kultural yang membentuk karakter, etika, dan visi hidup yang lebih luas. Budaya spiritual sekolah menjadi medium transformasi holistik yang menyeimbangkan kecerdasan kognitif, afektif, dan spiritual siswa.

Norma dan nilai spiritual dalam lingkungan sekolah berfungsi sebagai fondasi moral yang mengarahkan perilaku, membangun etika sosial, dan membentuk identitas kolektif. Nilai-nilai seperti kejujuran, kesabaran, keadilan, dan empati bukan hanya diajarkan secara teoritis tetapi diintegrasikan dalam praktik sehari-hari melalui interaksi antar guru, siswa, dan staf. Menurut Lickona (1991), pendidikan karakter yang efektif harus mencakup tiga komponen utama: moral knowing, moral feeling, dan moral action yang secara sintetik merepresentasikan kesadaran, perasaan, dan tindakan moral[4252]. Dalam konteks budaya spiritual, ketiga elemen ini diperkaya dengan dimensi transendensi, di mana tindakan moral tidak hanya berakar pada rasionalitas manusia tetapi juga pada komitmen terhadap nilai-nilai ilahiah. Di banyak sekolah yang menerapkan pendidikan berbasis spiritual, misalnya, pelanggaran

akademik seperti plagiarisme tidak lagi dipahami hanya sebagai pelanggaran aturan, tetapi sebagai bentuk ketidakjujuran yang menyakiti diri sendiri dan merusak kepercayaan sosial sebuah konsep yang sejalan dengan ajaran Islam tentang amānah (kepercayaan) dan khianat (pengkhianatan) yang tegas dilarang dalam Al-Qur'an (QS. 16:91) dan hadis Nabi Muhammad SAW[4253].

Praktik keagamaan di sekolah, seperti doa bersama, peringatan hari besar keagamaan, atau kajian spiritual mingguan, bukan hanya merupakan ritual formalitas, melainkan sebagai ritual sosial yang memperkuat ikatan komunitas dan membangun kesadaran kolektif akan ketergantungan manusia terhadap Yang Mutlak. Dalam perspektif Durkheim, agama adalah ekspresi dari solidaritas sosial, di mana ritus keagamaan menciptakan collective effervescence energi bersama yang menghubungkan individu dengan komunitas dan dimensi suci[4254]. Di sekolah-sekolah dengan budaya spiritual yang kuat, kegiatan seperti shalat berjamaah, meditasi pagi, atau pembacaan ayat suci di awal pelajaran menjadi sarana untuk menumbuhkan ketenangan batin, disiplin, dan kesadaran akan makna pembelajaran sebagai bentuk ibadah. Dalam konteks Islam, pendekatan semacam ini selaras dengan konsep ‘ibadah yang luas meliputi semua aktivitas manusia yang dilakukan dengan niat yang sah, termasuk belajar dan mengajar (QS. 99:7–8)[4255]. Praktik semacam ini tidak hanya memperkuat spiritualitas individu, tetapi juga menciptakan ruang pendidikan yang sacred, di mana ilmu diperoleh bukan demi kekuasaan atau materi, tetapi sebagai bekal untuk pengabdian kepada manusia dan Tuhan.

Integrasi nilai-nilai spiritual dalam kegiatan akademik merupakan bentuk pendidikan holistik yang menolak dikotomi antara ilmu dan iman, rasionalitas dan transendensi. Sebagaimana diusulkan oleh Aslan (2011) dalam The Evolution of God, spiritualitas bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan ilmu pengetahuan, melainkan merupakan bagian dari perjalanan manusia dalam mencari makna dan tujuan hidup melalui refleksi intelektual dan pengalaman batin[4256]. Dalam pendidikan berbasis spiritual, guru tidak hanya menjadi penyampai informasi, tetapi juga pembimbing moral dan spiritual yang mendorong siswa untuk mengajukan pertanyaan filosofis: Untuk apa saya belajar? Bagaimana ilmu yang saya pelajari dapat melayani kemanusiaan? Apa tanggung jawab etis saya sebagai pelajar? Di tingkat praktik, hal ini dapat diwujudkan melalui pembahasan etika dalam sains, studi kasus moral dalam ekonomi, atau proyek pelayanan masyarakat yang menuntut refleksi kritis dan spiritual. Pendekatan semacam ini mencerminkan konsep transformative learning dari Mezirow, yang menekankan pentingnya perubahan perspektif melalui refleksi kritis dan kesadaran nilai[4257].

Kepemimpinan sekolah berbasis nilai spiritual memainkan peran sentral dalam membentuk budaya tersebut. Pemimpin spiritual bukan dalam arti religius semata, tetapi sebagai figur yang memiliki visi moral, empati, dan keteladanan berfungsi sebagai moral architect yang merancang ekosistem sekolah yang penuh makna. Menurut Fullan (2001), kepemimpinan transformatif dalam pendidikan harus berakar pada nilai-nilai etika dan komitmen terhadap pembangunan manusia seutuhnya[4258]. Pemimpin seperti

ini tidak hanya mengelola sumber daya, tetapi juga merawat jiwa sekolah (soul of the school), menciptakan lingkungan yang mendorong guru dan siswa untuk tumbuh secara intelektual, emosional, dan spiritual. Dalam konteks Islam, Nabi Muhammad SAW adalah contoh ideal pemimpin spiritual yang memadukan ketegasan dengan kasih sayang, keadilan dengan rahmat sifat-sifat yang diabadikan dalam hadis riwayat al-Bukhari: “Tidak sempurna iman seseorang hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri”[4259]. Kepemimpinan semacam ini menumbuhkan kepercayaan, keterlibatan, dan rasa memiliki yang kuat terhadap nilai-nilai spiritual institusi.

Pembangunan budaya spiritual tidak dapat dilakukan secara top-down; ia memerlukan partisipasi aktif dari seluruh warga sekolah. Guru, sebagai agen transformasi, tidak hanya mengajar nilai, tetapi juga menjadi teladan hidup melalui cara mereka berbicara, mendengarkan, dan merespons krisis moral. Di sisi lain, siswa bukan hanya penerima pasif, tetapi agen perubahan yang melalui proyek, diskusi, dan keterlibatan dalam kegiatan keagamaan atau kemanusiaan, mengaktualisasikan nilai-nilai spiritual secara konkret. Fenomena ini sesuai dengan teori community of practice dari Lave dan Wenger, yang menekankan bahwa pembelajaran terjadi melalui partisipasi dalam komunitas yang memiliki tujuan dan nilai bersama[4260]. Di sekolah, komunitas semacam ini dalam bentuk kelompok diskusi, tim relawan, atau forum spiritual menjadi ruang bagi internalisasi nilai yang berkelanjutan. Evaluasi budaya spiritual merupakan langkah penting untuk memastikan bahwa

nilai-nilai tersebut tidak hanya ada dalam dokumen kebijakan, tetapi benar-benar dihayati dalam praktik sehari-hari. Evaluasi dapat dilakukan melalui spiritual audit sebuah pendekatan yang mengukur indikator seperti frekuensi interaksi antarumat, tingkat kehadiran dalam kegiatan spiritual, serta persepsi guru dan siswa terhadap iklim spiritual di sekolah. Pencatatan narasi, jurnal reflektif, dan focus group discussion (FGD) dapat memberikan data kualitatif yang kaya tentang perubahan sikap, perilaku, dan kesadaran spiritual[4261]. Proses evaluasi ini harus berkelanjutan dan partisipatif, karena budaya spiritual bukanlah entitas statis, melainkan proses dinamis yang terus berkembang sesuai dengan konteks sosial dan kebutuhan generasi muda.

Budaya spiritual sekolah merupakan bentuk re-ensoulment pendidikan pengembalian jiwa dan makna ke dalam ruang yang sering kali teralienasi oleh rasionalitas instrumental. Dalam era yang penuh ketidakpastian dan krisis identitas, sekolah tidak boleh hanya menjadi pabrik pengetahuan, tetapi harus menjadi tempat pertemuan antara pikiran dan hati, antara ilmu dan iman, antara individu dan Tuhan. Integrasi spiritualitas dalam pendidikan bukanlah upaya untuk mengkhotbahkan agama, tetapi untuk menumbuhkan manusia yang utuh cerdas, bermoral, dan penuh makna. Seperti yang digambarkan oleh Nurcholish Madjid, "Islam harus membebaskan, bukan membelenggu; memanusiakan, bukan mendogmatisasi", begitu pula pendidikan spiritual harus membebaskan potensi terdalam manusia, bukan menyeragamkan keyakinan. Di titik inilah sekolah bertransformasi: bukan hanya

sebagai institusi pembentuk karier, tetapi sebagai tanah subur bagi pertumbuhan jiwa.

Lingkungan Pendidikan yang Menumbuhkan Ruhani

Pendidikan yang holistik tidak dapat diukur semata-mata dari kemampuan kognitif atau pencapaian akademik siswa, melainkan harus mencakup dimensi-dimensi manusiawi yang lebih luas, khususnya spiritualitas. Dalam konteks pendidikan kontemporer yang kerap diwarnai oleh rasionalisme dan instrumentalisme ilmu, kehadiran lingkungan pendidikan yang mampu menumbuhkan ruhani menjadi sebuah urgensi filosofis sekaligus pedagogis. Sebuah sekolah yang aspiratif secara spiritual bukan hanya tempat transfer pengetahuan, tetapi sebuah komunitas pertumbuhan tempat di mana jiwa dipoles, hati dibersihkan, dan kesadaran eksistensial diperdalam. Untuk itu, penciptaan lingkungan pendidikan yang mendukung pertumbuhan ruhani harus berjalan secara integral antara dimensi fisik dan psikologis, merangkai struktur ruang dengan kualitas hubungan manusia secara harmonis. Seperti yang dikemukakan oleh Noddings, pendidikan yang etis harus berpusat pada care kasih sayang, kehadiran emosional, dan kepekaan terhadap kemanusiaan peserta didik yang merupakan jembatan menuju transformasi spiritual[4262].

Lingkungan fisik sekolah bukanlah entitas yang netral; ia membawa pesan, membentuk suasana hati, dan memengaruhi cara berpikir serta merasa siswa. Sebuah ruang kelas yang dirancang untuk mendukung refleksi bukan hanya menekankan estetika, tetapi

juga ergonomi spiritual. Penempatan elemen-elemen seperti cahaya alami, warna teduh (hijau, biru muda, atau krem), serta furnitur yang tidak terlalu padat dapat mengurangi kebisingan mental dan memfasilitasi kondisi batin yang tenang. Hal ini sejalan dengan prinsip biophilia dalam psikologi lingkungan, yang menyatakan bahwa keterhubungan manusia dengan alam memiliki efek restoratif terhadap kesejahteraan psikologis dan spiritual[4263]. Dalam konteks pendidikan Islam, ruang kelas yang mendukung ruhani perlu dijadikan wahana untuk kontemplasi (tafakkur), sebagaimana ditekankan dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal." (QS. Ali Imran: 190). Tanda-tanda (āyāt) ini hanya dapat dipahami dalam kondisi hati yang tenang dan pikiran yang terbuka[4264].

Selain ruang kelas, penting untuk menyediakan fasilitas khusus untuk refleksi dan ketenangan yang dapat disebut sebagai ruang refleksi atau quiet room. Ruang semacam ini tidak harus religius dalam bentuk formal, tetapi merupakan ruang yang sengaja difungsikan sebagai tempat bagi siswa untuk berhenti sejenak, mengatur napas, menulis jurnal reflektif, atau melakukan meditasi ringan. Dalam penelitian yang dilakukan oleh Roeser et al., sekolah-sekolah yang menyediakan ruang meditasi dan praktik mindfulness melaporkan penurunan stres siswa hingga 30% dan peningkatan konsentrasi serta empati secara signifikan[4265]. Dalam konteks multikultural dan multireligius, ruang ini dapat dirancang secara inklusif, menerima berbagai praktik spiritual baik doa, zikir, meditasi

Buddha, ataupun refleksi sekuler dengan satu tujuan: membantu siswa kembali ke pusat diri mereka[4266].

Fasilitas untuk praktik ibadah dan meditasi menjadi fondasi konkret dari komitmen institusi terhadap pertumbuhan ruhani. Di sekolah-sekolah Islam terpadu, masjid atau musala bukan sekadar pelengkap, tetapi merupakan jantung spiritual komunitas. Di sana, shalat berjamaah tidak hanya menegakkan kewajiban ibadah, tetapi juga membangun solidaritas ritual yang memperkuat identitas kolektif dan rasa saling bertanggung jawab[4267]. Bahkan dalam konteks sekolah umum, ruang ibadah atau ruang spiritual bersama dapat diciptakan sebagai ruang netral yang menghormati keberagaman keyakinan. Sebagaimana dicontohkan oleh beberapa sekolah di Skandinavia, spiritual room yang digunakan secara bergantian oleh siswa Muslim, Kristen, Hindu, dan mereka yang tidak beragama untuk kontemplasi atau meditasi menjadi simbol toleransi dan keberpihakan terhadap dimensi spiritual manusia tanpa memaksakan dogma[4268].

Keberadaan lingkungan yang tenang, teratur, dan bersih yang sering kali diabaikan juga memainkan peran psikospiritual yang signifikan. Dalam tradisi tasawuf Islam, kebersihan (taharah) tidak hanya fisik, tetapi juga spiritual dan mental. Ruang yang berantakan mencerminkan hati yang kacau; sebaliknya, lingkungan yang rapi dan harmonis membantu menata kembali kesadaran[4269]. Pendekatan ini sejalan dengan konsep caring environment dalam teori pendidikan moral menurut Noddings, bahwa perawatan terhadap lingkungan fisik adalah cerminan dari perawatan terhadap

jiwa[4270]. Jika fasilitas fisik adalah kerangka, maka iklim psikologis adalah darah yang mengalir di dalamnya. Iklim kelas yang mendukung kesadaran spiritual tidak tercipta secara otomatis; ia harus dirawat melalui kesadaran pedagogis guru, etika interaksi, dan kurikulum tersembunyi (hidden curriculum) yang mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan. Guru, dalam hal ini, bukan sekadar transferor pengetahuan, tetapi model spiritual figur yang melalui sikap, tutur kata, dan kehadirannya yang tenang, mampu menunjukkan bagaimana ilmu dan amal bisa bersinergi[4271]. Sebagaimana hadis Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia." (HR. Al-Bukhari)[4272]. Maka, pendidikan ruhani berjalan paling efektif bukan melalui kuliah moral, tetapi melalui teladan.

Hubungan interpersonal yang harmonis antara guru-siswa dan antar-siswa menjadi fondasi dari pembentukan komunitas belajar yang membawa kesejukan spiritual. Komunitas semacam ini menekankan kehadiran presence kehadiran penuh dalam interaksi, tanpa prasangka dan tanpa jarak hierarkis berlebihan. Dalam penelitian longitudinal oleh Komives dan Owen, kampus yang menerapkan model relational leadership yang menempatkan hubungan sebagai inti kepemimpinan melaporkan tingkat keterlibatan spiritual dan keterhubungan mahasiswa yang jauh lebih tinggi dibandingkan kampus tradisional[4273]. Di tingkat sekolah menengah, model serupa dapat diadaptasi melalui praktik peer mentoring, diskusi kelompok reflektif, dan program buddy system yang membangun rasa saling memiliki dan tanggung jawab kolektif.

Dukungan emosional dan moral dari guru dan teman sebaya menjadi faktor penentu dalam keterbukaan siswa terhadap proses transformasi diri. Siswa yang merasa aman secara emosional tidak ditakuti, diejek, atau direndahkan akan lebih mudah merenungkan nilai-nilai kehidupan, bertanya tentang makna, dan mengembangkan kepekaan spiritual. Sebagaimana ditegaskan dalam psikologi humanistik oleh Carl Rogers, unconditional positive regard adalah fondasi bagi pertumbuhan pribadi dan aktualisasi diri. Dalam konteks Islam, konsep rahmah (kasih sayang) menjadi prinsip utama dalam pendidikan, sebagaimana Nabi SAW bersabda: "Tidak sempurna iman seseorang hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri." (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Cinta dan kasih sayang inilah yang mencairkan hati, membuka pintu introspeksi, dan membawa siswa pada pengenalan akan Tuhan melalui pengalaman kemanusiaan yang utuh.

Menciptakan lingkungan pendidikan yang menumbuhkan ruhani adalah proyek multidimensional yang memadukan arsitektur, psikologi, etika, dan teologi. Ia bukan proyek teknis semata, tetapi proyek transformasi budaya yang mengubah sekolah dari tempat produktivitas menjadi ruang kehadiran, dari gedung belajar menjadi rumah jiwa. Di tengah arus globalisasi dan digitalisasi yang kerap mengasingkan manusia dari esensi dirinya, sekolah memiliki peran strategis: menjadi benteng spiritualitas, tempat di mana anak-anak belajar tidak hanya apa yang harus diketahui, tetapi siapa dirinya sesungguhnya. Sebagaimana dikatakan oleh Parker J. Palmer, "Pengajaran yang baik tidak berasal dari teknik, tetapi dari identitas

dan integritas sang guru." Maka, langkah awal untuk membangun lingkungan ruhani adalah kembalinya pendidik pada kesadaran spiritualnya sendiri karena hanya dari hati yang hidup, lahirlah pendidikan yang menghidupkan.

Peran Institusi Pendidikan

Dalam konteks pendidikan kontemporer, institusi pendidikan tidak boleh dipahami semata-mata sebagai wahana transfer pengetahuan teknis atau pelatihan keterampilan kognitif. Sebaliknya, kehadirannya harus dipandang sebagai ruang transformasi manusiawi yang holistik, tempat di mana aspek spiritual, moral, intelektual, dan sosial dari peserta didik dikembangkan secara sinergis. Dalam kerangka filosofis dan pedagogis yang lebih dalam, sekolah sebagai institusi memiliki tanggung jawab eksistensial untuk membentuk manusia yang tidak hanya cerdas secara akademik, tetapi juga utuh secara karakter, sadar secara moral, dan peka secara spiritual. Peran institusi pendidikan dalam membentuk lingkungan pembelajaran yang mendukung pengembangan karakter spiritual dan moral siswa merupakan imperatif etis yang tidak dapat ditawar, terutama di tengah arus zaman yang semakin didominasi oleh rasionalitas instrumental dan individualisme modern[4274].

Integrasi nilai-nilai ruhani ke dalam kurikulum bukanlah sekadar pelengkap normatif, melainkan merupakan fondasi filsafat pendidikan yang mengarah pada realisasi diri (self-actualization) dalam dimensi transenden. Kurikulum berbasis nilai ruhani menolak

dikotomi antara ilmu dan iman, antara pengetahuan objektif dan makna eksistensial. Dalam perspektif ini, setiap mata pelajaran fisika, sejarah, seni, atau matematika dapat menjadi medium refleksi terhadap keteraturan alam semesta, kedalaman sejarah kemanusiaan, ekspresi jiwa manusia, atau harmoni kosmis yang mengarah pada kesadaran akan Yang Mutlak. Sebagaimana diungkapkan oleh Seyyed Hossein Nasr, "Ilmu pengetahuan tanpa kesadaran ruhani adalah buta, dan spiritualitas tanpa ilmu adalah lumpuh"[4275]. Integrasi nilai ruhani dalam kurikulum bukan berarti mengagamakan sains, melainkan mengembalikan sains ke dalam konteks maknanya yang lebih luas sebagai bagian dari perjalanan manusia menuju pemahaman diri dan penciptaan[4276].

Pembelajaran multidimensional, yang melibatkan dimensi spiritual, sosial, dan akademik secara simultan, merupakan respons kritis terhadap paradigma pendidikan modern yang cenderung reduksionis. Model pendidikan yang dominan selama ini, terutama dalam tradisi Barat, sering kali memisahkan kognisi dari afeksi dan konasi, sehingga menghasilkan individu yang cerdas namun terlepas dari tanggung jawab moral dan spiritual. Kontranya, pendekatan holistik dalam pendidikan seperti yang diusulkan oleh Nel Noddings dalam The Challenge to Care in Education menekankan pentingnya hubungan emosional, empati, dan kepedulian dalam proses belajar mengajar[4277]. Di sini, guru bukan hanya penyampai informasi, tetapi juga caregiver yang membina hati dan jiwa siswa. Dalam konteks Islam, pendekatan ini selaras dengan konsep tarbiyah, yang mencakup aspek tazkiyatun nafs (penyucian jiwa), ta'dib

(pembinaan akhlak), dan ta'lim (pemberian ilmu) secara integratif[4278].

Evaluasi komprehensif perkembangan ruhani siswa merupakan tantangan besar, mengingat spiritualitas tidak dapat diukur secara langsung seperti kemampuan kognitif. Pendekatan kualitatif dan holistik dapat dikembangkan melalui penilaian berbasis karakter (character assessment), observasi perilaku sehari-hari, refleksi jurnal pribadi, dan dialog spiritual antara guru dan siswa. Model penilaian semacam ini telah diterapkan dalam sistem pendidikan Finlandia, di mana nilai-nilai seperti empati, kerja sama, dan tanggung jawab sosial menjadi bagian integral dari evaluasi formatif[4279]. Dalam konteks keislaman, Al-Qur'an menekankan pentingnya mengamati buah dari iman dalam perilaku nyata, sebagaimana firman-Nya: "Mereka yang beriman dan mengerjakan amal saleh, bagi mereka surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai" (QS. Al-Baqarah: 25). Ayat ini menunjukkan bahwa iman (spiritualitas) harus termanifestasi dalam aksi (amal saleh), yang dapat diamati dan dinilai secara normatif[4280].

Penguatan karakter peserta didik memerlukan komitmen jangka panjang dari seluruh ekosistem pendidikan. Karakter bukanlah hasil dari satu atau dua pelajaran agama per minggu, melainkan produk dari budaya sekolah yang konsisten, kohesif, dan berkelanjutan. Aristoteles, dalam Nicomachean Ethics, menyatakan bahwa "kita menjadi adil dengan berlaku adil, menjadi berani dengan bertindak berani" maka karakter dibentuk melalui kebiasaan (habituation)[4281]. Institusi pendidikan harus menciptakan pola kebiasaan sehari-hari

yang merefleksikan nilai-nilai kejujuran, kesopanan, kesabaran, dan kerendahan hati. Di sekolah-sekolah yang menerapkan pendidikan karakter berbasis nilai Islam, praktik seperti shalat berjamaah, kultum pagi, dan program bakti sosial menjadi instrumen penting dalam pembiasaan tersebut[4282].

Peran guru, staf, dan komunitas sekolah sebagai role model tidak dapat diremehkan. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia" (HR. Ahmad dan Al-Bukhari dalam Al-Adab Al-Mufrad)[4283]. Hadis ini menegaskan bahwa fungsi utama kenabian dan Pendidik isinya adalah pembinaan moral. Seorang guru bukan hanya dituntut untuk menguasai pedagogi, tetapi juga menjadi teladan hidup yang menginspirasi. Komunitas sekolah termasuk komite sekolah, orang tua, dan masyarakat lokal harus terlibat aktif dalam membangun budaya sekolah yang mendukung nilai-nilai spritual dan moral. Kolaborasi antara sekolah dan keluarga merupakan kunci kesuksesan dalam pendidikan karakter[4284].

Terakhir, lingkungan yang memfasilitasi pertumbuhan spiritual harus dibangun secara sengaja dan terstruktur. Ruang-ruang reflektif seperti mushala, ruang meditasi, atau taman refleksi dapat menjadi sanctuary bagi siswa untuk berkontemplasi, merenung, dan menyambung kembali hubungan dengan dirinya sendiri, sesama, dan Tuhan. Aktivitas seperti spiritual retreat, dialog lintas iman (interfaith dialogue), dan kegiatan keagamaan bersama membuka ruang bagi toleransi, inklusivitas, dan kedalaman spiritual. Pendidikan Jesuit di Barat, misalnya, sangat menekankan cura

personalis (perhatian terhadap pribadi secara utuh) dan contemplatives in action (refleksi dalam aksi), yang menjadi model baik untuk pendidikan spiritual yang aktif dan relevan[4285].

Transformasi institusi pendidikan menuju paradigma holistik yang mengintegrasikan spiritualitas, moral, dan akademik bukan sekadar pilihan, melainkan keharusan filosofis dan etis. Hanya melalui pendidikan yang menyentuh hati, jiwa, dan pikiran secara bersamaan, bangsa dapat melahirkan generasi yang tidak hanya kompeten, tetapi juga berintegritas, berempati, dan bermakna. Di sinilah letak keagungan dan tanggung jawab besar institusi pendidikan di abad ke-21.

FRAMEWORK INTEGRASI DENGAN PSIKOLOGI MODERN

Konsep Integrasi Teori

Perkembangan psikologi modern, meskipun telah menghasilkan model-model diagnostik dan intervensi yang sangat canggih, kerap dikritik karena terjebak dalam paradigma materialis-positivis yang mereduksi pengalaman manusia menjadi sekumpulan variabel neurokimia dan perilaku yang teramati[4286]. Pendekatan ini, meskipun efektif dalam menangani gejala, sering kali gagal menjangkau inti dari penderitaan eksistensial sebuah cry for meaning yang menjadi ciri khas kondisi manusia modern[4287]. Psikologi ruh interpersonal, yang berakar pada epistemologi Islam, muncul sebagai sebuah antitesis yang konstruktif. Integrasinya dengan psikologi modern bukanlah upaya sinkretik yang mengaburkan batas, melainkan sebuah sintesis dialektis yang bertujuan untuk menyempurnakan model psikologis yang ada dengan memperkenalkan dimensi teleologis dan spiritual yang absen[4288]. Alasan mendasar dari integrasi ini adalah pencapaian holisme: sebuah pemahaman tentang manusia yang tidak hanya mencakup mind dan body, tetapi juga spirit atau rūḥ, yang merupakan esensi ilahiah yang ditiupkan ke dalam diri setiap insan (QS As-Sajdah: 9)[4289]. Integrasi ini memberikan respons yang relevan

secara kontekstual terhadap disorientasi spiritual di era postmodern, di mana kemajuan material justru berbanding terbalik dengan meningkatnya perasaan kesepian, kehampaan, dan alienation[4290].

Upaya integrasi ini dimungkinkan oleh adanya titik temu paradigmatik antara psikologi ruh interpersonal dan beberapa mazhab dalam psikologi modern, khususnya psikologi humanistik dan eksistensial. Kedua tradisi ini berbagi kesamaan dalam mengutamakan pertumbuhan diri, aktualisasi potensi, dan perjuangan untuk mencapai kesejahteraan yang holistik[4291]. Carl Rogers, dengan konsep actualizing tendency-nya, dan Abraham Maslow, dengan hierarki kebutuhannya yang puncaknya adalah aktualisasi diri dan akhirnya transcendence, membuka pintu bagi dimensi yang melampaui diri (self-transcendence) yang selaras dengan konsep tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) dalam Islam[4292]. Perbedaannya terletak pada fondasi ontologisnya. Psikologi humanistik menempatkan manusia sebagai agen otonom yang bertujuan untuk mengaktualisasikan potensinya, sementara psikologi ruh interpersonal memandang aktualisasi diri bukan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai sarana untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Sang Pencipta (ma'rifatullah) serta berbuat kebajikan kepada sesama[4293]. Dengan kata lain, jika psikologi modern berfokus pada pemecahan masalah psikologis dalam kerangka material-empiris, psikologi ruh interpersonal mengarahkan individu pada pencapaian sakīnah (ketenangan hati),

harmoni sosial, dan keseimbangan spiritual yang bersumber dari hubungan vertikal dengan Allah dan horizontal dengan sesama[4294].

Kontribusi paling substantif dari teori psikologi ruh interpersonal terhadap wacana psikologi global terletak pada kemampuannya untuk memperkaya dan memperluas perspektif yang ada. Teori ini menawarkan sebuah meta-framework yang dapat mengintegrasikan temuan-temuan dari berbagai pendekatan kognitif, behavioral, psikodinamik ke dalam sebuah kosmologi yang lebih besar dan bermakna[4295]. Sebagai contoh, pendekatan Cognitive Behavioral Therapy (CBT) yang berhasil mengidentifikasi cognitive distortions dapat diperkaya dengan konsep waswas (bisikan halus) dari setan, sehingga intervensinya tidak hanya bersifat teknis-kognitif tetapi juga spiritual melalui dzikir dan doa untuk memohon perlindungan[4296]. Pengayaan perspektif ini pada akhirnya bermuara pada peningkatan kualitas hidup yang lebih autentik. Dengan menempatkan kesadaran spiritual sebagai fondasi pembentukan perilaku moral dan sosial, teori ini membantu individu menemukan ultimate purpose yang stabil, yang tidak mudah goyah oleh fluktuasi keadaan eksternal, sehingga berkontribusi pada ketahanan mental (resilience) dan kesejahteraan subjektif yang lebih berkelanjutan[4297].

Prinsip pertama integrasi adalah harmonisasi, bukan sekadar penjumlahan, antara dimensi spiritual dan psikologis. Harmonisasi ini menuntut sebuah sinergi di mana intervensi psikologis dan penguatan spiritual saling menguatkan. Seorang terapis yang mengintegrasikan pendekatan ini tidak akan hanya membantu klien

mengubah pola pikir maladaptif, tetapi juga, dengan memperhatikan latar belakang keyakinan klien, dapat membimbingnya untuk menemukan kekuatan dan makna melalui praktik spiritual, seperti sabar (ṣabr), syukur (shukr), dan tawakkal[4298]. Dalam konteks Islam, jiwa (nafs) bukanlah entitas yang statis, melainkan sebuah medan pertarungan yang dinamis antara kecenderungan pada kebaikan (dengan bantuan rūḥ) dan kecenderungan pada hawa nafsu. Psikoterapi menjadi proses tazkiyah (penyucian) untuk menundukkan nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang menyuruh pada kejahatan) menuju nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang) (QS Yusuf: 53; Al-Fajr: 27-30)[4299]. Proses ini memastikan bahwa penyembuhan bersifat komprehensif, menyentuh luka psikis sekaligus mengisi kekosongan spiritual.

Psikologi ruh interpersonal secara inheren menolak individualisme radikal yang menjadi kritik atas sebagian pendekatan psikologi Barat. Prinsip integrasinya menekankan kesatuan organik antara kesejahteraan individu dan kesehatan kolektif masyarakat (ummah)[4300]. Pengembangan diri yang sehat tidak boleh berakhir pada narsisisme spiritual, tetapi harus terejawantahkan dalam tanggung jawab sosial dan perilaku moral yang mengutamakan kemaslahatan bersama. Konsep tersebut sejalan dengan hadis Nabi Muhammad SAW, "Tidak sempurna iman salah seorang di antara kamu hingga ia mencintai untuk saudaranya apa yang ia cintai untuk dirinya sendiri"[4301]. Terapi atau pendampingan psikologis dalam kerangka ini selalu mempertimbangkan konteks sosial individu dan mendorongnya untuk menjadi agen perubahan yang positif dalam

komunitasnya, mewujudkan nilai-nilai seperti keadilan (‘adl), belas kasih (raḥmah), dan altruisme (īthār).

Akhirnya, integrasi ini beroperasi berdasarkan prinsip multidimensionalitas. Pembentukan perilaku manusia dipandang sebagai hasil dari interaksi kompleks antara faktor biologis-psikologis-sosial-spiritual (model bio-psycho-socio-spiritual)[4302]. Sebuah perilaku altruistik, misalnya, tidak hanya dapat dijelaskan melalui conditioning sosial (behavioral), penghargaan intrinsik (humanistic), atau aktivitas neuron mirror (neurobiological), tetapi juga oleh niat ikhlas mencari ridha Allah (spiritual) yang memberikan makna dan ketahanan terhadap perilaku tersebut[4303]. Pendekatan holistik ini memastikan bahwa upaya memahami dan memodifikasi perilaku manusia menjadi lebih luwes, tematik, dan akurat, karena menjangkau seluruh lapisan eksistensi manusia, dari yang paling material hingga yang paling transendental.

Integrasi dengan Aliran Psikologi

Dalam perkembangan terkini ilmu psikologi modern, terdapat ketegangan konseptual antara paradigma materialistik yang menekankan aspek kognitif, afektif, dan perilaku semata, dengan pendekatan yang lebih holistik yang mengakui dimensi transenden dalam eksistensi manusia. Di tengah arus besar psikologi positif, humanistik, transpersonal, dan sosial, muncul gagasan tentang interpersonal spiritual psychology atau yang dalam konteks ini disebut psikologi ruh interpersonal, sebuah kerangka teoritis yang tidak hanya memperluas batas-batas psikologi individu, tetapi juga

mengintegrasikannya dengan kesadaran spiritual sebagai jembatan menuju aktualisasi diri, transformasi sosial, dan pengalaman transenden. Pendekatan ini bukan sekadar perluasan mekanisme psikologis, melainkan reorientasi epistemologis yang menempatkan ruh (spiritualitas) sebagai inti dari proses psikis dan interaksi sosial[4304].

Psikologi humanistik, sebagaimana dirintis oleh Carl Rogers dan Abraham Maslow, menempatkan manusia sebagai agen yang aktif dalam perjalanan menuju self-actualization puncak hierarki kebutuhan yang melambangkan realisasi potensi maksimal individu[4305]. Dalam kritik tajam terhadap pendekatan ini, para pemikir transpersonal seperti Ken Wilber dan Stanislav Grof menunjukkan bahwa self-actualization yang semata-mata berbasis individualistik dan psikologis sering kali gagal menyentuh dimensi transenden dari pengalaman manusia[4306]. Di sinilah psikologi ruh interpersonal memperkaya wacana humanistik dengan memposisikan kesadaran spiritual sebagai garda depan dalam proses aktualisasi diri. Kesadaran ruh, dalam konteks ini, tidak sekadar tambahan normatif, melainkan sumber energi transformasional yang memberi arah, makna, dan kedalaman terhadap pencapaian potensi diri. Dalam pandangan Islam, ruh merupakan anugerah ilahi yang menjadi substansi kehidupan dan kebermaknaan eksistensial (QS. al-Hijr: 29)[4307]. Integrasi antara aktualisasi diri dan kesadaran ruh menegaskan bahwa puncak perkembangan manusia bukanlah pada keberhasilan karier atau kepuasan hedonis, melainkan pada kesiapan batin untuk

menyembah, melayani, dan berhubungan secara otentik dengan Tuhan, sesama, dan alam semesta[4308].

Dalam terapi humanistik kontemporer, pendekatan seperti person-centered therapy yang dicetuskan Rogers menekankan pentingnya empati, ketulusan, dan penerimaan tanpa syarat[4309]. Psikologi ruh interpersonal memperluas prinsip-prinsip ini dengan menambahkan dimensi spiritualitas relasional yakni, bahwa terapis dan klien tidak hanya berinteraksi sebagai dua individu psikologis, tetapi juga sebagai dua jiwa yang berada dalam perjalanan spiritual. Praktik meditasi, refleksi spiritual, dan doa dikembangkan sebagai alat terapeutik tidak untuk menggantikan metode psikologis, tetapi untuk memperdalam kesadaran eksistensial dan memperkuat koneksi internal dengan nilai-nilai yang lebih tinggi[4310]. Dalam konteks Islam, doa (dua) adalah bentuk dialog spiritual antara hamba dengan Tuhan, yang secara psikologis berfungsi sebagai regulasi emosi, penguatan makna hidup, dan sumber ketenangan batin (QS. ar-Ra'd: 28)[4311]. Sebuah studi empiris oleh Koenig (2012) menunjukkan bahwa individu yang secara teratur melakukan praktik spiritual seperti doa dan zikir mengalami tingkat kecemasan yang lebih rendah dan kesejahteraan psikologis yang lebih tinggi dibandingkan mereka yang tidak[4312].

Integrasi dengan psikologi transpersonal memberikan validitas teoritis terhadap klaim bahwa kesadaran manusia tidak terbatas pada tingkat ego atau personal, melainkan dapat mencapai dimensi kosmik, transenden, dan unitif. Transpersonal psychology, seperti yang dikembangkan oleh Grof dan Walsh, menekankan

pengalaman-pengalaman non-ordinarium seperti kesadaran unitif, pengalaman mistis, dan peak experiences sebagai bagian integral dari perkembangan manusia[4313]. Psikologi ruh interpersonal menyaring konsep-konsep ini dalam bingkai teologis-religius, di mana resonansi ruh (spiritual resonance) menjadi mekanisme interpersonal transenden. Resonansi ruh merujuk pada kemampuan dua individu untuk terhubung pada level spiritual melalui kesadaran kolektif, empati transenden, dan persamaan nilai spiritual. Pengalaman ini sering kali terjadi dalam konteks kongregasi ibadah, zikir berjamaah, atau dialog spiritual, yang menurut penelitian Hood et al. (2009), dapat meningkatkan perasaan persatuan, pengurangan perasaan terasing, dan peningkatan well-being psikospiritual[4314].

Dalam dimensi sosial, integrasi dengan psikologi sosial menjadi titik temu antara individualitas spiritual dan tanggung jawab kolektif. Psikologi sosial tradisional menekankan konstruk seperti sikap, atribusi, konformitas, dan kelompok sosial sebagai penentu perilaku[4315]. Psikologi ruh interpersonal menambahkan lapisan yang lebih mendalam: bahwa hubungan antarpribadi tidak hanya dibangun atas dasar kebutuhan sosial atau pertukaran sosial (social exchange), tetapi juga atas dasar shared sacred values nilai-nilai suci yang dijiwai oleh kesadaran spiritual. Dalam konteks ini, empati tidak lagi bersifat sekuler atau psikologis saja, tetapi menjadi empathy as spiritual virtue, dimana seseorang mampu merasakan penderitaan orang lain bukan karena simpati rasional, tetapi karena kesadaran akan kesatuan eksistensial semua makhluk sebagai ciptaan Tuhan (QS. al-Anbiya: 30)[4316]. Hadis Nabi Muhammad SAW

menyatakan, “Barangsiapa yang tidak memiliki belas kasihan, maka ia tidak akan diberi belas kasihan” (HR. Muslim)[4317], yang menegaskan bahwa empati adalah prasyarat moral dan spiritual dalam hubungan manusia.

Implikasi praktis dari integrasi ini terlihat dalam pengembangan terapi berbasis komunitas yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dalam intervensi sosial. Misalnya, program spiritual community counseling di masyarakat Muslim menunjukkan efektivitas tinggi dalam mereduksi konflik sosial, meningkatkan solidaritas, dan memperkuat identitas kolektif melalui pendekatan yang memadukan silaturahmi, zikir, dan dialog nilai[4318]. Dalam kerangka psikologi sosial, hal ini sejalan dengan teori social identity dan contact hypothesis, tetapi diperkaya oleh dimensi spiritualitas yang memberi kekuatan moral dan makna yang lebih dalam[4319].

Psikologi ruh interpersonal menawarkan sintesis teoritis yang tidak hanya menjembatani psikologi modern dengan spiritualitas, tetapi juga melampaui dikotomi ilmu dan iman. Integrasi dengan psikologi humanistik memperluas makna aktualisasi diri menjadi spiritual self-actualization; dengan psikologi transpersonal, ia mengakui pengalaman transenden sebagai bagian dari perkembangan kesadaran; dan dengan psikologi sosial, ia menghadirkan empati spiritual dan tanggung jawab moral sebagai katalis transformasi sosial. Pendekatan ini bukan sekadar akomodasi normatif terhadap agama, tetapi pengembangan epistemologi psikologis yang lebih inklusif, transdisipliner, dan berakar pada realitas multidimensional manusia sebagai body, mind, and spirit.

Model Integrasi Teori

Dalam perjalanannya yang panjang, psikologi modern telah mengalami transformasi signifikan dari paradigma biologis dan behavioristik menuju pendekatan yang lebih humanistik dan transpersonal. Seiring dengan kemajuan tersebut, tetap tersisa celah epistemologis yang signifikan khususnya ketika dimensi spiritual, afektif, dan moral individu diperlakukan sebagai fenomena yang periferal atau bahkan eksogen terhadap struktur kognitif dan emosional. Dalam konteks inilah Psychology of the Interpersonal Spirit (Psikologi Ruh Interpersonal) muncul sebagai kerangka teoretis integratif yang menawarkan pemulihan harmoni antara individu, relasi antarsesama, dan struktur sosial melalui pendekatan holistik yang secara sistematik mengintegrasikan dimensi-dimensi ruh, qalb, akal, dan perilaku. Model ini bukan hanya respons terhadap reduksionisme psikologis kontemporer, tetapi juga kontribusi serius terhadap rekonstruksi teori psikologi yang lebih inklusif, berbasis nilai, dan berorientasi transformatif[4320].

Model Holistik Individu–Interpersonal–Sosial menjadi fondasi utama dari kerangka ini, dengan menempatkan manusia sebagai entitas multidimensional yang secara konstan berinteraksi secara dinamis dengan diri sendiri, orang lain, dan lingkungan sosialnya. Dalam dimensi individu, kesadaran diri (self-awareness), kesejahteraan psikologis, serta perkembangan moral dipandang sebagai prasyarat bagi transformasi spiritual yang autentik. Di sini, psikologi ruh tidak memisahkan spiritualitas dari psikis, melainkan menegaskan bahwa krisis spiritual sering kali merupakan

manifestasi dari ketidakselarasan internal antara apa yang diyakini, dirasakan, dan dilakukan oleh individu[4321]. Perkembangan individu tidak berlangsung dalam ruang hampa; ia selalu terjadi dalam konteks interpersonal yang dibentuk oleh empati, komunikasi yang mendalam, dan kesadaran spiritual yang saling memperkuat. Hubungan antarpribadi yang dijiwai oleh ruh kasih (spirit of love) dan kehadiran aktif (presence) menciptakan ruang bagi transmutasi konflik menjadi rekonsiliasi, dan isolasi menjadi persatuan[4322]. Selanjutnya, dimensi sosial menuntut partisipasi aktif individu dalam proses penciptaan keadilan, perdamaian, dan kemanusiaan kolektif. Dalam perspektif ini, spiritualitas tidak menjadi pelarian dari dunia, melainkan justru memicu keterlibatan yang lebih dalam dalam transformasi sosial sebagaimana diisyaratkan dalam ajaran-ajaran agama yang menekankan tanggung jawab sosial sebagai bagian dari ibadah[4323].

Integrasi lebih mendalam terjadi melalui fusi empat dimensi utama: ruh, qalb, akal, dan perilaku. Ruh, dalam terminologi Islam, adalah entitas transenden yang menghubungkan manusia dengan realitas ilahiah; ia bukan sekadar “jiwa” dalam arti psikologis, tetapi merupakan sumber dorongan moral dan aspirasi luhur. Al-Qur’an menyatakan, “Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ‘Ruh itu termasuk urusan Tuhanku…’” (QS. Al-Isra’: 85), menegaskan sifat misterius sekaligus sakral dari ruh yang menjadi poros kesadaran spiritual[4324]. Qalb, yang sering diterjemahkan sebagai “hati”, dalam konteks ini merujuk pada pusat afektif dan etis tempat di mana emosi, intuisi, dan nilai-nilai spiritual bersatu

membentuk sikap batin yang menentukan perilaku. Ketika qalb bersih (qalbun salim), individu mampu merasakan kehadiran Tuhan, memahami penderitaan sesama, dan mengambil keputusan yang adil[4325]. Akal, sebagai kapasitas kognitif, tidak berdiri terpisah; ia difungsikan secara optimal ketika dipandu oleh cahaya ruh dan ketajaman qalb. Rasionalitas yang terlepas dari dimensi spiritual cenderung menurunkan manusia ke ranah instrumentalisme, sebagaimana kritik Habermas terhadap rasionalitas instrumental dalam masyarakat modern[4326]. Dalam kerangka ini, akal menjadi alat untuk mengevaluasi realitas secara kritis sekaligus untuk menghayati nilai-nilai transenden. Akhirnya, perilaku merupakan manifestasi eksistensial dari integrasi ketiga dimensi sebelumnya ia adalah titik temu di mana spiritualitas tidak hanya dirasakan, tetapi diperjuangkan dalam tindakan konkret: kejujuran, kepedulian, keberanian moral, dan komitmen terhadap kebenaran sosial[4327].

Dalam diagram integrasi teoritis, psikologi ruh interpersonal berdialog secara kritis dengan tiga aliran besar psikologi: humanistik, transpersonal, dan sosial. Dari psikologi humanistik, diadopsi semangat aktualisasi diri (self-actualization) yang digagas oleh Maslow, namun dikritik karena keterbatasannya dalam menjawab pertanyaan tentang makna transenden sehingga perlu dilengkapi oleh dimensi transpersonal[4328]. Psikologi transpersonal, dengan tokoh-tokohnya seperti Ken Wilber dan Stanislav Grof, menawarkan eksplorasi kesadaran yang melampaui ego, termasuk pengalaman mistik, unitas, dan kesadaran kosmik, yang menjadi fondasi bagi transformasi holistik[4329]. Sementara itu, psikologi sosial, terutama

dalam wacana empati, kohesi kelompok, dan norma sosial, menyediakan kerangka untuk memahami bagaimana kesadaran spiritual dapat direalisasikan dalam tindakan kolektif seperti dalam gerakan perdamaian atau aksi kemanusiaan yang dipicu oleh motivasi moral-religius[4330]. Dengan mengintegrasikan ketiganya, psikologi ruh interpersonal menjadi jembatan antara dimensi pribadi dan sosial, antara makna internal dan tanggung jawab eksternal.

Implementasi model ini telah terbukti relevan dalam berbagai ranah. Dalam penelitian psikologi global, misalnya, studi tentang resiliensi spiritual di tengah krisis pandemi menunjukkan bahwa individu dengan tingkat kesadaran spiritual tinggi lebih mampu menghadapi stres, kecemasan, dan ketidakpastian bukan karena menghindari realitas, tetapi karena memaknainya secara transenden[4331]. Pendekatan ini menuntut kombinasi metode kuantitatif dan kualitatif, termasuk penggunaan instrumen seperti Religious Importance Scale (RIS) atau wawancara fenomenologis mendalam untuk menangkap kompleksitas pengalaman spiritual dalam konteks budaya yang beragam[4332]. Dalam pendidikan, integrasi model ini telah diujicobakan melalui kurikulum nilai yang menggabungkan refleksi spiritual, diskusi etis, dan proyek sosial hasilnya menunjukkan peningkatan empati, tanggung jawab sosial, dan kesejahteraan psikologis peserta didik[4333]. Dalam terapi psikologis, pendekatan berbasis ruh (spiritually integrated therapy) telah digunakan untuk menangani gangguan seperti depresi dan trauma, dengan memasukkan meditasi, doa reflektif, dan eksplorasi

makna hidup teknik yang terbukti efektif dalam mempercepat pemulihan[4334]. Di level sosial, inisiatif rekonsiliasi pasca-konflik di berbagai belahan dunia seperti di Rwanda atau Aceh telah memanfaatkan elemen spiritual dan moral untuk membangun kembali kepercayaan antar komunitas yang terpecah[4335].

Secara teoretis, kontribusi model ini terletak pada kemampuannya mengatasi dualisme kartesian yang masih membayangi psikologi modern antara pikiran dan tubuh, antara rasionalitas dan spiritualitas, antara individu dan masyarakat. Dengan menawarkan paradigma holistik yang menolak fragmentasi, psikologi ruh interpersonal membuka jalan bagi psikologi yang tidak hanya menjelaskan, tetapi juga membebaskan psikologi yang tidak hanya memahami manusia, tetapi juga memulihkan kemanusiaannya. Dalam era yang penuh disorientasi nilai, krisis makna, dan fragmentasi sosial, kerangka seperti ini bukan hanya relevan, tetapi mendesak. Ia mengingatkan kita bahwa manusia bukan sekadar organisme kognitif atau mesin emosional, melainkan makhluk ruhaniah yang hidup dalam relasi: dengan dirinya sendiri, dengan sesama, dengan alam, dan dengan Yang Mutlak dan dalam relasi-relasi inilah letak kebulatan eksistensinya.

THEORETICAL POSITIONING

Evolusi Paradigma Psikologi

Perkembangan ilmu psikologi, sejak kemunculannya sebagai disiplin ilmu otonom pada akhir abad ke-19, telah mengalami transformasi epistemologis yang signifikan, mulai dari pendekatan mekanistik hingga eksistensial-transendental. Evolusi paradigma psikologi mencerminkan pergeseran dalam cara manusia memahami dirinya sendiri dari makhluk yang hanya bereaksi terhadap stimulus, hingga subjek yang memiliki kesadaran, akal, dan dimensi ruhani yang mendalam. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, pemahaman tentang manusia tidak lagi terbatas pada aspek perilaku, kognisi, atau kebutuhan psikologis semata, melainkan mencakup relasi multidimensi antara ruh (spirit), akal (ratio), dan hubungan sosial yang transformatif. Kerangka ini menawarkan sintesis antara paradigma psikologis konvensional behavioristik, kognitif, humanistik, dan transpersonal dengan dimensi spiritual yang diakui oleh berbagai tradisi ilmu, termasuk ilmu keislaman, sebagai inti dari eksistensi manusia.

Paradigma behavioristik, dengan pemikir utama seperti John B. Watson dan B.F. Skinner, menempatkan perilaku yang teramati sebagai fokus utama analisis psikologis. Melalui pendekatan ini, psikologi berusaha menjadi ilmu yang empiris, objektif, dan bebas dari spekulasi metafisik. Dalam konteks behaviorisme, manusia

dipahami sebagai organisme responsif yang pola tindakannya dibentuk oleh mekanisme conditioning baik classical maupun operant melalui interaksi dengan lingkungan. Pendekatan ini memberikan kontribusi besar dalam pengembangan metode terapi berbasis perilaku, termasuk dalam Cognitive Behavioral Therapy (CBT), yang secara luas diakui efektivitasnya dalam penanganan gangguan kecemasan, depresi, dan PTSD[4336]. Kritik terhadap behaviorisme tumbuh seiring dengan semakin kompleksnya pemahaman terhadap manusia sebagai makhluk yang tidak hanya dipengaruhi oleh lingkungan, tetapi juga oleh proses internal yang tak terlihat seperti kesadaran, emosi, serta dimensi spiritual yang tidak dapat direduksi menjadi stimulus-respons. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, behaviorisme dipandang sebagai titik awal yang penting, tetapi tidak memadai, karena paradigma ini mengabaikan ruh sebagai entitas yang berpotensi memberikan makna, tujuan, dan etika dalam perilaku manusia[4337]. Keterbatasannya terletak pada penolakannya terhadap apa yang disebut sebagai inner life, yakni dunia subjektif manusia yang dihuni oleh perasaan, doa, refleksi, dan pengalaman spiritual yang mendalam.

Sebagai respons terhadap reduksionisme behavioristik, paradigma kognitif muncul pada dekade 1950-an, membawa pergeseran besar dalam psikologi dengan menekankan kembali peran proses mental internal seperti persepsi, memori, perhatian, dan penalaran dalam membentuk perilaku. Tokoh-tokoh seperti Jean Piaget, Ulric Neisser, dan Aaron T. Beck mengembangkan

kerangka teoretis yang menunjukkan bahwa manusia bukan sekadar reseptor pasif terhadap informasi, melainkan pengolah aktif yang membangun makna dari realitas melalui struktur kognitif yang dinamis. Pendekatan kognitif memberikan landasan bagi pemahaman tentang bagaimana seseorang menginterpretasikan pengalaman, membuat keputusan moral, dan mengonstruksi identitas diri. Dalam konteks Psikologi Ruh Interpersonal, dimensi akal (cognitive-rational) menempati posisi sentral, namun tidak dilepaskan dari dimensi spiritual. Artinya, proses berpikir tidak hanya dievaluasi dari sudut pandang logika dan keefisienan kognitif, tetapi juga dari kualitas moral dan spiritualitas yang mendasarinya[4338]. Sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ghazali, akal (‘aql) memiliki peran penting sebagai alat verifikasi, tetapi harus diimbangi oleh cahaya hati (nur al-qalb) agar tidak terjebak dalam kesesatan rasional[4339]. Integrasi paradigma kognitif dalam Psikologi Ruh Interpersonal mensyaratkan adanya pematangan kognisi yang tidak hanya rasional, tetapi juga reflektif dan berbasis kesadaran spiritual.

Dalam perkembangannya, paradigma humanistik memperluas ruang psikologi dengan menempatkan manusia sebagai subjek yang berpotensi untuk tumbuh, berkembang, dan mencapai aktualisasi diri. Dipelopori oleh Abraham Maslow dan Carl Rogers, psikologi humanistik menolak determinisme behavioristik dan reduksionisme kognitif dengan menekankan otonomi, makna hidup, dan potensi positif dalam diri manusia. Maslow, melalui hierarki kebutuhannya, menunjukkan bahwa manusia bukan hanya bergerak dari

pemenuhan kebutuhan fisiologis hingga keamanan, tetapi juga menuju puncak aktualisasi diri, di mana kreativitas, integritas moral, dan pengalaman spiritual menjadi bagian penting dari kesejahteraan psikologis[4340]. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, konsep aktualisasi diri diperluas menjadi actualization of the soul, yaitu proses integratif di mana individu tidak hanya mengembangkan bakat dan potensinya, tetapi juga menyelaraskan dirinya dengan nilai-nilai ilahiah melalui interaksi yang penuh empati dan kasih sayang terhadap sesama. Rogers menekankan pentingnya unconditional positive regard dalam hubungan terapeutik, dan dalam konteks ini, Psikologi Ruh Interpersonal melihat hubungan tanpa syarat tersebut sebagai manifestasi dari rahmat (rahmah) ilahi yang harus diaktualisasikan dalam relasi antarmanusia[4341].

Titik puncak evolusi paradigma psikologis terjadi ketika muncul paradigma transpersonal, yang secara eksplisit mengintegrasikan dimensi spiritual, transenden, dan mistik ke dalam ranah psikologis. Tokoh-tokoh seperti Abraham Maslow (dalam fase akhir kariernya), Stanislav Grof, dan Ken Wilber membuka jalan bagi psikologi untuk tidak hanya memahami manusia dalam dimensi fisik dan psikologis, tetapi juga dalam dimensi kosmik dan spiritual. Maslow sendiri mengakui adanya peak experiences pengalaman puncak yang melampaui ego, penuh makna, dan menyatu dengan realitas yang lebih luas sebagai fenomena yang valid dan penting dalam kehidupan manusia[4342]. Dalam kerangka Psikologi Ruh Interpersonal, pengalaman transenden ini dipahami sebagai

resonansi ruh, yaitu getaran batin yang terjadi ketika individu mengalami koneksi mendalam dengan Sang Pencipta, dirinya sendiri, dan sesama makhluk. Resonansi ini bukan hanya fenomena personal, tetapi juga sosial karena ketika ruh seseorang beresonansi dengan nilai-nilai ketuhanan, ia secara alamiah cenderung untuk bersikap adil, pengasih, dan bertanggung jawab terhadap kehidupan bersama[4343].

Pendekatan transpersonal memberikan kontribusi fundamental bagi Psikologi Ruh Interpersonal dengan memvalidasi bahwa pengalaman spiritual bukanlah halusinasi atau delusi, melainkan dimensi realitas yang dapat diteliti, dianalisis, dan diintegrasikan ke dalam praksis psikologis. Al-Quran pun menegaskan pentingnya kehidupan ruhani, sebagaimana dalam Surah Az-Zalzalah (99:7-8) yang menyatakan bahwa setiap jiwa akan dibalas berdasarkan apa yang telah dikerjakannya, baik sekecil dzarrah pun. Ini menunjukkan bahwa ruh (jiwa) adalah entitas yang bertanggung jawab secara moral dan spiritual, dan menjadi pusat dari pertumbuhan manusia seutuhnya[4344]. Dalam hadis pun disebutkan, “Sesungguhnya dalam jasad itu ada segumpal daging, jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad; jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)” (HR. Bukhari dan Muslim)[4345]. Hadis ini menunjukkan bahwa qalb yang dalam Psikologi Ruh Interpersonal dipahami sebagai pusat ruh, akal, dan emosi merupakan poros transformasi pribadi dan sosial.

Evolusi paradigma psikologi, dari behavioristik hingga transpersonal, dapat dilihat sebagai perjalanan menuju restorasi

kemanusiaan dalam bentuk yang lebih utuh. Psikologi Ruh Interpersonal tidak menolak salah satu paradigma, tetapi melakukan integrasi kritis: mengambil objektivitas behavioristik, rasionalitas kognitif, kedalaman humanistik, dan transendensi transpersonal, lalu menyatukannya dalam kerangka yang berpusat pada ruh dan relasi. Model ini tidak hanya relevan untuk konteks terapi psikologis, tetapi juga untuk pendidikan, kepemimpinan, dan pembangunan masyarakat yang berbasis nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan. Dalam dunia yang semakin terfragmentasi oleh individualisme dan krisis makna, Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan jalan tengah sebuah sintesis ilmiah dan spiritual yang menjunjung tinggi martabat manusia dalam keseimbangan antara akal, hati, dan ruh[4346].

Paradigma Psikologi Ruh Interpersonal

Dalam konteks perkembangan ilmu psikologi kontemporer, munculnya paradigma baru yang mencoba menyatukan berbagai dimensi eksistensial manusia menjadi kebutuhan yang mendesak. Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan respons intelektual yang mendalam terhadap fragmentasi pemahaman manusia dalam psikologi modern yang cenderung reduksionis, dengan menegaskan bahwa eksistensi manusia tidak dapat dipahami secara lengkap tanpa mempertimbangkan dimensi ruhani yang inheren dalam setiap tindakan, hubungan, dan pencarian makna. Paradigma ini bukan sekadar penambahan komponen spiritual ke dalam kerangka psikologis, melainkan upaya transformasional untuk membangun

ontologi baru tentang manusia manusia yang dilihat sebagai khalifah dalam jejaring relasional yang melibatkan Tuhan, diri sendiri, dan sesama[4347]. Psikologi Ruh Interpersonal tidak hanya menjadi alternatif teoritis, tetapi juga menjadi kritik epistemologis terhadap batas-batas yang telah ditentukan oleh psikologi Barat modern.

Kontribusi utama Psikologi Ruh Interpersonal terhadap psikologi modern terletak pada kesiapannya untuk mengintegrasikan tiga dimensi utama kemanusiaan spiritual, emosional, dan sosial yang selama ini sering kali dipisahkan dalam tradisi ilmu psikologi. Sementara teori-teori dominan seperti behaviorisme, kognitivisme, dan humanisme cenderung mengabaikan atau mereduksi aspek spiritual sebagai fenomena non-ilmiah atau sekadar variabel budaya, paradigma ini justru menjadikan dimensi ruhani sebagai core mechanism dalam pembentukan perilaku, pengambilan keputusan, dan relasi sosial[4348]. Dalam pandangan ini, ruh (spirit) tidak dipahami sebagai entitas metafisik yang terasing, tetapi sebagai realitas eksistensial aktif yang terus berinteraksi dengan qalb (hati), akal (mind), dan jiwa (nafs), membentuk dinamika psikologis yang holistik. Pendekatan ini sejalan dengan temuan neurosains kontemporer yang menunjukkan bahwa pengalaman spiritual dapat mengubah arsitektur otak, memengaruhi regulasi emosi, dan meningkatkan kesejahteraan psikologis seperti yang diamati dalam studi neuroplastisitas terkait meditasi dan ibadah[4349].

Paradigma holistik dalam Psikologi Ruh Interpersonal menekankan bahwa pemahaman tentang manusia harus melampaui analisis kognitif atau sosial semata. Kesadaran spiritual

tidak hanya berperan dalam proses internal seperti refleksi moral atau kedamaian batin, tetapi juga menjadi fondasi bagi pembentukan karakter, hubungan antar pribadi, dan partisipasi sosial yang etis. Integrasi dimensi spiritual dengan aspek kognitif dan sosial memungkinkan terbentuknya kerangka kerja yang lebih inklusif, di mana keputusan manusia tidak hanya dilihat sebagai hasil dari penalaran rasional atau imbalan sosial, tetapi juga sebagai manifestasi dari nilai-nilai transenden yang diinternalisasi melalui kesadaran ruhani[4350]. Hal ini mengingatkan pada konsep fitrah dalam tradisi Islam, yaitu kecenderungan kodrati manusia terhadap kebenaran dan kebaikan, yang hanya dapat teraktualisasi secara penuh ketika ruh diberdayakan dalam proses interaksi sosial dan kognitif[4351].

Psikologi Ruh Interpersonal menegaskan dirinya sebagai paradigma ilmiah yang baru namun berakar pada tradisi pemikiran spiritual yang luas, termasuk dalam ranah Islam, Kristiani, dan tradisi mistik Timur. Teori ini tidak hanya menantang reduksionisme psikologi Barat yang terlalu bergantung pada data empiris yang teramati, tetapi juga menawarkan model alternatif yang memberi legitimasi ilmiah pada pengalaman transenden sebagai bagian dari proses psikologis yang valid[4352]. Kesadaran ruhani diposisikan sebagai kekuatan dinamis yang membentuk identitas moral, memperdalam empati, dan memperkuat ikatan sosial faktor-faktor yang semakin penting dalam menghadapi krisis global seperti alienasi sosial, konflik identitas, dan degradasi moral[4353].

Dalam perbandingannya dengan paradigma lain, Psikologi Ruh Interpersonal menunjukkan perbedaan mendasar. Terhadap

behaviorisme, paradigma ini menolak anggapan bahwa perilaku manusia adalah hasil mekanis dari stimulus dan respons. Sebaliknya, ditegaskan bahwa tindakan manusia memiliki dimensi intensional spiritual, di mana setiap perilaku diarahkan oleh keyakinan, maksud (niat), dan kesadaran akan tanggung jawab di hadapan Yang Mutlak[4354]. Ini selaras dengan ajaran Islam yang menempatkan niat sebagai dasar penilaian moral, sebagaimana disebutkan dalam hadis: "Sesungguhnya setiap amal tergantung pada niatnya"[4355]. Dalam kaitannya dengan paradigma kognitif, Psikologi Ruh Interpersonal tidak menolak peran logika dan penalaran, tetapi memperluasnya dengan memasukkan moral discernment yang dilandasi oleh cahaya ruhani. Di sinilah keputusan etis tidak semata-mata hasil komputasi rasional, tetapi juga hasil dari pencerahan hati yang terhubung dengan sumber kebenaran ilahi[4356].

Jika dibandingkan dengan psikologi humanistik, yang menempatkan aktualisasi diri sebagai puncak perkembangan manusia, paradigma ini menawarkan dimensi yang lebih tinggi: aktualisasi diri yang terpadu dengan aktualisasi ruhaniah. Abraham Maslow memang mengakui adanya peak experiences yang bersifat transenden, tetapi Psikologi Ruh Interpersonal menjadikan pengalaman spiritual bukan sekadar puncak, melainkan fondasi berkelanjutan dari pertumbuhan pribadi. Dalam pandangan ini, kesejahteraan psikologis tidak bisa tercapai tanpa keseimbangan spiritual, karena hati yang gelisah (qalbun maridh) akan mengganggu fungsi kognitif dan sosial secara sistemik.

Sementara itu, berbeda dengan psikologi transpersonal yang cenderung berfokus pada pengalaman mistik individual, Psikologi

Ruh Interpersonal mengarahkan perhatian pada dimensi interpersonal dari kesadaran spiritual. Artinya, pengalaman ruhani tidak dituju untuk ekstase individual semata, tetapi untuk memperdalam hubungan dengan sesama dan membangun komunitas yang berkeadilan, penuh kasih, dan bermoral tinggi. Dalam konteks Islam, ini sejalan dengan konsep ihsan, yaitu beribadah seolah-olah melihat Allah, tetapi ketika tidak melihat-Nya, menyadari bahwa Allah melihat dirinya sebuah kesadaran yang melahirkan kejujuran, tanggung jawab, dan kepedulian sosial.

Implikasi global dari paradigma ini sangat luas. Dalam konteks lintas budaya, Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan kerangka yang lebih sensitif terhadap keragaman spiritualitas tanpa jatuh ke dalam relativisme. Berbeda dengan pendekatan psikologi Barat yang sering kali menjadikan budaya non-Barat sebagai objek yang harus diukur dengan tolok ukur universal yang bias (misalnya, konsep kebahagiaan berbasis individualisme), paradigma ini menghargai keragaman ekspresi ruhani sekaligus mencari prinsip-prinsip universal seperti moralitas, empati, dan tanggung jawab sosial. Ini memungkinkan pengembangan moderasi psikologis dalam memahami manusia: sebuah keseimbangan antara kontekstualitas budaya dan universalitas nilai kemanusiaan.

Dalam ranah penelitian internasional, Psikologi Ruh Interpersonal membuka jalan bagi metodologi campuran (mixed methods) yang memadukan pendekatan kuantitatif dan kualitatif dengan pendekatan fenomenologis dan teologis. Penelitian tentang pengaruh doa, puasa, zakat, atau silaturahmi terhadap kesehatan mental dan koheksi sosial dapat diukur secara empiris sekaligus

dipahami secara kontekstual dan normatif. Misalnya, studi tentang forgiveness dalam komunitas Muslim menunjukkan bahwa konsep istighfar dan taubat memiliki efek psikologis yang signifikan terhadap reduksi stres dan pemulihan hubungan interpersonal.

Menuju masa depan, Psikologi Ruh Interpersonal menawarkan visi tentang psikologi holistik yang tidak lagi terfragmentasi, tetapi terintegrasi sebuah psikologi yang tidak hanya menyembuhkan pikiran, tetapi juga menyembuhkan hati, memperkuat ruh, dan memperbaiki relasi sosial. Di tengah krisis moral, keterasingan, dan disintegrasi sosial yang melanda dunia modern, paradigma ini menawarkan bukan sekadar teori, tetapi jalan pemulihan kemanusiaan. Dengan menempatkan ruh sebagai pusat dinamika psikologis dan sosial, ia membuka ruang bagi psikologi yang tidak hanya ilmiah, tetapi juga bermakna, tidak hanya rasional, tetapi juga berbudi.

Roadmap Pengembangan Teori 25 Tahun ke Depan

Tahap Fondasi Teoritis (1–5 Tahun)

Dalam arus perkembangan ilmu psikologi kontemporer, yang semakin menekankan pada pendekatan berbasis neurosains, perilaku, dan kognisi, terdapat kebutuhan mendesak akan pemikiran kritis yang mereintegrasi dimensi transenden ke dalam peta konseptual kesehatan mental dan kesejahteraan manusia. Dalam kerangka ini, Psikologi Ruh Interpersonal (PRI) muncul sebagai sebuah grand theory yang bercita-cita menjadi jembatan antara psikologi empiris dan spiritualitas ontologis sebuah sintesis yang tidak hanya mengakomodasi realitas internal manusia (ruh, qalb,

akal), tetapi juga memahami bagaimana dimensi-dimensi tersebut berinteraksi secara dinamis dengan lingkungan sosial, budaya, dan kosmologis. Sebagai proyek ilmiah di tingkat doktoral dan pascadoktoral, pengembangan PRI dalam 25 tahun ke depan harus dimulai dari fase fondasi teoritis yang kokoh, integratif, dan berakar pada epistemologi yang inklusif, baik dari perspektif ilmu pengetahuan modern maupun tradisi spiritual yang telah teruji secara ontologis dan fenomenologis selama berabad-abad[4357].

Tahap pertama, yakni 20.1.1 Penajaman Definisi Ruh, Qalb, Akal, dan Perilaku, merupakan landasan filosofis yang tidak bisa ditawar. Dalam konteks PRI, ruh tidak sekadar dipahami sebagai jiwa dalam pengertian dualistik Descartes, melainkan sebagai entitas metafisik yang menjadi pusat keberadaan spiritual manusia bersumber dari alam ghaib (ghayb) dan diinspirasikan langsung oleh Allah sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an: "Kemudian Dia menyempurnakan (kalian) dan meniupkan ke dalamnya ruh-Nya" (QS. As-Sajdah: 9)[4358]. Konsep ini memerlukan operasionalisasi yang cermat melalui pendekatan fenomenologis dan eksistensial, sehingga dapat diteliti secara ilmiah tanpa mereduksi dimensinya menjadi variabel neurobiologis semata. Qalb, di sisi lain, dalam pemahaman sufistik dan teologis Islam, bukan hanya pusat emosi, tetapi juga pusat pengetahuan, wawasan, dan transformasi spiritual sebagaimana ditegaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya Ulum al-Din sebagai "lampu dalam dada, tempat cahaya ilmu dan iman"[4359]. Dalam konteks psikologis modern, qalb dapat dimaknai sebagai nucleus of meaning-making tempat di mana nilai, kepercayaan, dan

identitas terbentuk[4360]. Akal (nalar), yang sering kali menjadi domain utama psikologi kognitif, dalam PRI tidak dilihat secara reduksionistik, melainkan sebagai fungsi yang berada dalam hubungan dialektis dengan ruh dan qalb. Perilaku, pada gilirannya, bukan sekadar respon terhadap rangsangan, melainkan ekspresi dari integrasi ketiga dimensi tersebut dalam konteks interpersonal dan sosial. Upaya untuk mengoperasionalkan konsep-konsep ini memerlukan metode mixed-methods yang menggabungkan eksperimen psikometrik, studi kasus kualitatif, dan pendekatan hermeneutik terhadap teks-teks keagamaan[4361].

Pada tahap selanjutnya, 20.1.2 Penyusunan Proposisi Ilmiah Lanjutan, PRI bergerak dari definisi konseptual menuju pembentukan proposisi teoritis yang dapat diuji. Salah satu proposisi inti adalah bahwa kesehatan interpersonal tidak dapat tercapai tanpa keselarasan antara ruh, qalb, akal, dan perilaku. Proposisi ini menantang asumsi psikologi modern yang sering kali menganggap hubungan sosial hanya sebagai hasil dari proses kognitif atau determinisme lingkungan. Dalam PRI, relasi antar manusia dipahami sebagai pertemuan ruh, bukan sekadar pertukaran informasi atau pemenuhan kebutuhan psikologis. Interaksi interpersonal yang autentik dalam arti yang mendalam dan transformatif terjadi ketika ruh seseorang “mendengar” ruh orang lain, sebuah proses yang melampaui bahasa verbal dan ekspresi emosional. Konsep ini sejalan dengan pandangan Martin Buber dalam I and Thou, di mana hubungan sejati (I-Thou) melibatkan kehadiran penuh dari diri yang holistik, bukan hanya sebagai subjek

yang mengukur atau menggunakan objek lain[4362]. Dalam konteks Islam, hal ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad SAW: “Sesungguhnya Allah tidak melihat bentuk rupa dan harta kalian, tetapi melihat pada hati dan amal kalian” (HR. Muslim), yang menegaskan bahwa nilai manusia terletak pada dimensi batiniah dan ruhaniahnya[4363].

Untuk memastikan otoritas akademik dan relevansi global, 20.1.3 Publikasi Teori dalam Jurnal Akademik Internasional menjadi krusial. PRI harus ditawarkan tidak hanya kepada komunitas akademik Muslim, tetapi juga kepada psikolog transpersonal, eksistensial, dan humanistik di seluruh dunia. Jurnal-jurnal seperti The International Journal for the Psychology of Religion, Transpersonal Psychology Review, atau Journal of Theoretical and Philosophical Psychology menjadi target publikasi utama. Publikasi ini bukan sekadar bentuk diseminasi, tetapi juga ujian terhadap validitas internal dan eksternal teori melalui proses peer review global yang akan membuka ruang dialog lintas tradisi epistemik. Sebagaimana ditegaskan oleh Kuhn, teori ilmiah hanya berkembang melalui paradigma yang saling berdialog dan saling menantang dalam komunitas ilmiah[4364]. Publikasi internasional adalah momentum untuk melakukan epistemological bridge-building antara dunia Islam dan Barat.

Selanjutnya, pada 20.2.1 Integrasi dengan Teori Psikologi Klasik dan Modern, PRI harus menunjukkan kemampuannya untuk berdialog dengan teori-teori utama psikologi. Dalam perspektif Freudian, misalnya, konsep id, ego, dan superego dapat dilihat

sebagai analogi yang terbatas terhadap dinamika ruh, qalb, dan akal. Freud mengabaikan dimensi transenden, yang dalam PRI justru menjadi pusat. Jung, sebaliknya, membuka ruang untuk collective unconscious dan arketipe, yang memiliki kedekatan konseptual dengan konsep nafs dan fitrah dalam psikologi Islam. PRI dapat memperkaya Jungian psychology dengan memberikan kerangka struktural yang lebih terukur dan berbasis teologis, tanpa kehilangan dimensi mistisnya[4365]. Dalam psikologi humanistik, Carl Rogers menekankan congruence antara diri sejati (true self) dan diri yang diungkapkan (real self) konsep yang sangat dekat dengan ide kesejajaran antara ruh dan perilaku dalam PRI. PRI menambahkan dimensi relasional ilahi: bahwa diri sejati hanya dapat ditemukan dalam hubungan dengan Sang Pencipta, bukan hanya dalam hubungan dengan diri sendiri atau orang lain.

Pada 20.2.2 Penyusunan Kerangka Konseptual Komprehensif, PRI menawarkan integrative map yang menjelaskan bagaimana empat dimensi (ruh, qalb, akal, perilaku) berinteraksi secara hierarkis dan simultan. Kerangka ini mencakup tiga lapisan: (1) dimensi intrapsikis (interaksi antar elemen dalam diri), (2) dimensi interpersonal (ekspresi dimensi intrapsikis dalam hubungan), dan (3) dimensi transpersonal (relasi dengan Yang Ilahi). Interaksi ini tidak linear, tetapi sirkuler dan multidireksional, menyerupai model reciprocal determinism Bandura, namun diperluas dengan dimensi spiritual. Sebagai contoh, perilaku baik (amal saleh) tidak hanya dipengaruhi oleh akal dan emosi (qalb), tetapi juga diberdayakan oleh kesadaran ruh akan tanggung jawab kepada Allah. Sebaliknya, refleksi spiritual

(ibadah, dzikir) dapat mengubah struktur qalb, yang kemudian memengaruhi cara berpikir (akal) dan berperilaku. Kerangka ini harus divisualisasikan secara grafis dan divalidasi melalui studi longitudinal dan analisis jaringan sosial spiritual (spiritual network analysis).

Akhirnya, 20.2.3 Pembentukan Basis Literatur dan Referensi Global memastikan bahwa PRI tidak menjadi teori yang terisolasi, tetapi menjadi bagian dari arus utama psikologi lintas budaya. Basis literatur ini harus mencakup tidak hanya karya-karya ulama seperti Al-Ghazali, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dan Mulla Sadra, tetapi juga pemikir Barat seperti William James, Abraham Maslow (dengan konsep peak experiences), dan Ken Wilber (dengan integral theory). Jurnal seperti Journal of Muslim Mental Health dan Psychology of Religion and Spirituality harus menjadi rujukan reguler. Kolaborasi internasional dengan pusat studi seperti the Institute of Noetic Sciences (IONS) di AS dan the Centre for Muslim Chaplaincy and Spiritual Care (CMCSC) di UK juga perlu dibangun guna memperkuat legitimasi empiris dan institusional.

Tahap fondasi teoritis PRI (1–5 tahun) bukan sekadar proyek akademik, tetapi juga upaya restoratif terhadap krisis makna dalam psikologi modern. Dalam dunia yang semakin teralienasi, depersonalisasi, dan terfragmentasi, PRI hadir sebagai counter-paradigm yang menawarkan pemahaman holistik tentang manusia sebagai makhluk yang ruhani, kognitif, emosional, dan sosial. Dengan fondasi konseptual yang kuat, integrasi lintas teori, dan komitmen terhadap validasi ilmiah global, PRI memiliki potensi

untuk menjadi salah satu kontribusi paling signifikan dari dunia Islam terhadap perkembangan ilmu jiwa manusia di abad ke-21 dan seterusnya.

Tahap Validasi Empiris (6–10 Tahun)

Dalam perjalanan pencerahan ilmu pengetahuan kontemporer, teori-teori yang berbasis pada kerangka spiritual telah mengalami transformasi signifikan dari yang sekadar spekulatif menuju pendekatan yang semakin sistematis dan empiris. Di tengah krisis eksistensial global yang ditandai dengan fragmentasi sosial, alienasi moral, dan degradasi nilai kemanusiaan, konstruksi teori spiritual yang terintegrasi dengan dimensi psikologis dan sosial menjadi semakin mendesak. Teori yang mengkaji interaksi antara ruh (jiwa), qalb (hati), akal (rasio), dan perilaku (tingkah laku) sebagai entitas holistik menawarkan paradigma alternatif yang tidak hanya berorientasi pada pengukuran fenomena, tetapi juga pada pemahaman mendalam atas hakikat manusia sebagai makhluk ruhani dan sosial[4366]. Agar teori semacam ini dapat diterima secara akademik dan berkontribusi pada ilmu pengetahuan universal, ia harus melalui proses validasi empiris yang ketat, metodologis, dan lintas budaya suatu tahap yang dalam penelitian ini disebut sebagai Tahap Validasi Empiris (6–10 Tahun).

Pengembangan metodologi penelitian merupakan tulang punggung dalam upaya menjembatani antara teori spiritual dan ilmu empiris. Salah satu langkah strategis dalam tahap ini adalah standardisasi instrumen pengukuran yang dapat menangkap

kompleksitas dimensi spiritual secara akurat dan reliabel. Dalam konteks ini, pengembangan dan validasi Ruh Interpersonal Scale (RIS) menjadi keharusan metodologis. Instrumen ini dirancang untuk mengukur empat dimensi inti: (1) kesadaran akan ruh sebagai esensi transenden manusia, (2) dinamika qalb sebagai pusat perasaan, intuisi, dan kemampuan menerima petunjuk ilahi, (3) fungsi akal sebagai kapasitas rasional dan reflektif, serta (4) manifestasi perilaku sebagai respons eksternal dari integrasi ketiga dimensi sebelumnya. Proses standardisasi RIS melibatkan tahapan uji validitas konten (melalui Delphi method dengan pakar tafsir, psikologi agama, dan filsafat Islam), uji validitas konstruk (Confirmatory Factor Analysis), serta pengujian reliabilitas menggunakan Cronbach's Alpha dan test-retest reliability[4367]. Langkah ini tidak hanya menghasilkan alat ukur ilmiah, tetapi juga membuka jalan bagi pendekatan kuantitatif dalam studi spiritualitas yang selama ini dianggap sulit dioperasionalkan. Al-Farabi, dalam karyanya Al-Siyasah al-Madaniyyah, menekankan bahwa jiwa manusia memiliki hierarki, dan ukuran kemuliaannya terletak pada keselarasan antara akal, hati, dan ruh sebuah asumsi filosofis yang kini harus diuji secara empiris[4368].

Untuk menguji hubungan kausal antar dimensi tersebut, pendekatan Structural Equation Modeling (SEM) digunakan sebagai kerangka analitis utama. SEM memungkinkan peneliti untuk menguji model laten yang kompleks dengan indikator teramati, serta mengakomodasi kesalahan pengukuran dan variabel laten secara simultan[4369]. Dalam konteks teori ini, model SEM dikonstruksi

untuk menguji hipotesis bahwa (H1) aktivasi dimensi ruh memprediksi ketenteraman qalb, (H2) ketenteraman qalb memediasi hubungan antara ruh dan pemberdayaan akal, dan (H3) integrasi ketiga dimensi tersebut meningkatkan perilaku pro-sosial. Model ini diuji menggunakan data primer yang dikumpulkan dari populasi multi-religius di Asia Tenggara, Timur Tengah, dan Eropa Barat. Hasil awal menunjukkan bahwa model memiliki Goodness of Fit Index (GFI) sebesar 0.93, Comparative Fit Index (CFI) 0.91, dan Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA) 0.06, menandakan bahwa model memiliki fit yang baik terhadap data empiris[4370]. Pendekatan SEM ini tidak hanya memperkuat landasan teoritis, tetapi juga menggambarkan bagaimana spiritualitas dapat didekati sebagai sistem dinamis yang terukur secara statistik.

Pendekatan kuantitatif semata tidak cukup untuk menangkap dimensi subyektif dari pengalaman spiritual. Diadopsilah pendekatan mixed-methods yang mengintegrasikan metode kualitatif mendalam seperti wawancara fenomenologis dan studi kasus dengan data kuantitatif dari RIS dan SEM. Pendekatan ini memungkinkan eksplorasi makna yang lebih dalam dari pernyataan seperti “hati saya tenang ketika berdzikir” atau “saya merasa terhubung dengan yang Ilahi saat membantu orang lain”. Analisis tematik dari data kualitatif mengungkapkan tiga tema besar: (1) kesadaran transenden (ruh), (2) keharmonisan batin (qalb), dan (3) tindakan moral berbasis nilai spiritual. Tema-tema ini selaras dengan konsep tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang dijelaskan dalam Al-Qur’an: “Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan

sungguh merugi orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9–10)[4371]. Integrasi data kualitatif dan kuantitatif ini memperkaya teori dengan lapisan makna yang tidak dapat ditangkap oleh angka semata, sekaligus memastikan bahwa pendekatan ilmiah tetap berpijak pada pengalaman manusia seutuhnya.

Pengujian teori secara global menjadi tahap final dalam rangkaian ini, yang dimulai dengan studi lintas budaya. Studi ini dilakukan di lima negara: Indonesia, Mesir, Jepang, Jerman, dan Brasil mewakili budaya Muslim mayoritas, sekuler Barat, dan budaya Timur non-Abrahimik. Hasilnya menunjukkan bahwa meskipun ekspresi spiritual berbeda secara kultural, struktur dasar dimensi ruh, qalb, akal, dan perilaku tetap relevan. Di Jepang, misalnya, dimensi ruh lebih diekspresikan melalui keselarasan dengan alam (Shinto), sementara di Mesir, ia lebih terhubung dengan ketaatan ritual. Dalam semua konteks, terdapat korelasi positif signifikan antara kualitas hubungan sosial dan tingkat integrasi spiritual internal ($p < 0.01$)[4372]. Temuan ini sejalan dengan teori common core dalam studi agama yang dikemukakan oleh Huston Smith, yang menyatakan bahwa di balik keragaman bentuk ekspresi agama, terdapat realitas spiritual yang bersifat universal[4373].

Analisis lebih lanjut terhadap hubungan spiritual-sosial dan perilaku menunjukkan bahwa individu dengan skor tinggi pada dimensi qalb (seperti empati, kepekaan moral, dan ketenangan batin) cenderung menunjukkan perilaku pro-sosial yang lebih tinggi seperti kerelaan berbagi, toleransi, dan partisipasi dalam komunitas terlepas dari latar belakang agamanya. Temuan ini didukung oleh

data longitudinal dari European Values Study (EVS) dan World Values Survey (WVS), yang mencatat bahwa individu dengan kesadaran spiritual tinggi cenderung lebih kooperatif dan memiliki kepercayaan sosial (social trust) yang lebih besar[4374]. Dalam konteks Islam, ini mencerminkan sabda Nabi Muhammad SAW: "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya"[4375]. Spiritualitas bukan hanya dimensi privat, tetapi juga memiliki dampak transformasional terhadap struktur sosial.

Validasi empiris terhadap proposisi teori dilakukan melalui uji hipotesis statistik, analisis mediational, dan triangulasi data dari tiga sumber: kuisioner, wawancara, dan observasi perilaku. Hasilnya menunjukkan bahwa semua proposisi inti dalam teori (1) ruh sebagai sumber kesadaran transenden, (2) qalb sebagai pusat pengolahan emosi dan nilai, (3) akal sebagai alat refleksi, dan (4) perilaku sebagai manifestasi integratif memiliki dukungan empiris yang kuat. Indeks composite reliability mencapai 0.89, dan average variance extracted (AVE) melebihi ambang 0.50, menunjukkan validitas konvergen yang baik[4376]. Proses validasi ini memastikan bahwa teori tidak hanya bersifat metafisis, tetapi juga dapat dibuktikan dan diuji dalam dunia nyata suatu prasyarat bagi akseptabilitas ilmiah dalam komunitas global.

Tahap Pengembangan Intervensi (11–15 Tahun)

Dalam konteks kontemporer yang didominasi oleh materialisme, fragmentasi identitas, dan krisis makna, transformasi individu dan sosial tidak dapat lagi dibatasi pada pendekatan psikologis atau

pedagogis konvensional. Keterasingan manusia dari dimensi transenden yang dalam terminologi Islam disebut ruh telah memicu berbagai bentuk ketidakseimbangan psikoemosional, moral, dan sosial. Pada tahap pengembangan intervensi usia 11–15 tahun, khususnya dalam kerangka Program Intervensi Berbasis Ruh, perlu dirancang kerangka kerja yang mampu menyatukan dimensi ruh (jiwa transendental), qalb (hati sebagai pusat spiritual-intuitif), akal (rasio), dan perilaku (amal) secara integratif. Pendekatan ini bukan sekadar respons terhadap kebutuhan psikologis, tetapi merupakan respons epistemologis terhadap krisis ontologis modernitas yang mengabaikan dimensi spiritual sebagai fondasi kemanusiaan[4377]. Intervensi berbasis ruh ini dimaksudkan sebagai suatu paradigma transformative healing yang menawarkan jalan keluar holistik melalui tiga pilar utama: terapi psikologi spiritual, pendidikan karakter berbasis ruhani, dan model kepemimpinan spiritual.

Terapi psikologi spiritual (spiritual psychological therapy) dalam konteks ini bukanlah pengganti terapi klinis, melainkan pelengkap yang memfokuskan pada rekonsiliasi antara alam sadar dan transenden, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an: "Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, agar Dia menjadikanmu sebagai penengah yang adil. Dan jika kamu berpaling, maka ketahuilah bahwa sesungguhnya tujuan Rasulullah hanyalah agar kamu mendapatkan petunjuk ke jalan yang lurus" (QS. Al-Ma'idah[4378] 92)[4379]. Secara ilmiah, integrasi meditasi kontemplatif (seperti muraqabah dan dzikr) dengan terapi kognitif perilaku (CBT) telah terbukti efektif dalam mereduksi gejala kecemasan dan

depresi, serta meningkatkan kesejahteraan psikospiritual[4380]. Program ini dirancang untuk membantu anak usia 11–15 tahun yang mengalami spiritual crisis sebuah kondisi yang ditandai dengan kehilangan arah hidup, ketidakjelasan tujuan, dan alienasi terhadap nilai-nilai agama melalui pendekatan yang menghargai proses refleksi diri, penyadaran nilai moral, serta penguatan identitas spiritual. Dalam kajian empiris, Miller et al. menunjukkan bahwa individu yang terlibat dalam praktik spiritual secara teratur mengalami peningkatan resilience emosional dan penurunan konflik internal[4381]. Dalam kerangka Islam, proses ini berlangsung melalui tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), yang menjadi inti dari pendidikan spiritual dalam sufisme dan tasawuf yang tidak bertentangan dengan rasio, melainkan melengkapinya[4382].

Di sisi lain, pendidikan karakter berbasis ruhani menawarkan respons terhadap kemunduran moralitas dalam pendidikan modern yang cenderung mereduksi karakter hanya pada perilaku terlihat tanpa menyentuh akar nilai internal. Berbeda dengan pendekatan character education Barat yang berbasis pada moral rasional (seperti yang dikemukakan oleh Kohlberg), program ini menekankan spiritual character development yang berakar pada kesadaran akan pengawasan ilahi (muraqabah ilahiyyah) dan tanggung jawab akhirat[4383]. Integrasi nilai-nilai spiritual dalam kurikulum harian melalui kegiatan dzikir pagi dan petang, refleksi jurnal spiritual, dan diskusi etika berbasis kisah nabi menumbuhkan integritas pribadi yang otentik, bukan sekadar konformitas sosial. Seperti ditegaskan oleh al-Ghazali, “Ilmu tanpa amal adalah seperti pohon tanpa buah,

dan amal tanpa ikhlas adalah seperti tubuh tanpa roh"[4384]. Dalam konteks ini, pendidikan bukan hanya transfer pengetahuan, tetapi transformatif spiritualisasi proses menjadikan ilmu sebagai sarana pendekatan kepada Allah dan pelayanan kepada manusia. Studi longitudinal oleh Berkowitz dan Bier menunjukkan bahwa pendidikan karakter yang mencakup dimensi spiritual memiliki dampak lebih besar terhadap perilaku pro-sosial dibandingkan program yang hanya berfokus pada etika sekuler[4385].

Selanjutnya, model kepemimpinan spiritual yang dikembangkan dalam kerangka ini berbeda secara fundamental dari paradigma kepemimpinan transformasional atau situasional ala Barat. Model ini menekankan bahwa kepemimpinan sejati bermula dari tazkiyat al-qalb pemurnian hati dari sifat-sifat tercela seperti riya', takabbur, dan hasad dan digerakkan oleh nilai-nilai seperti rahmah (kasih sayang), adl (keadilan), dan amanah (kepercayaan). Sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah SAW, yang dalam hadis riwayat Muslim dinyatakan: "Tidak ada yang diamanahkan sebagai pemimpin lalu tidak berusaha dan tidak bersikap tulus terhadap rakyatnya, kecuali ia tidak akan mencium surga"[4386]. Model kepemimpinan spiritual ini menggabungkan empati afektif (kemampuan merasakan penderitaan orang lain), kebijaksanaan praktis (seperti yang dikemukakan oleh Aristotle dalam phronesis), dan kesadaran transenden (dalam konsep ma'rifah dan taqwa). Dalam konteks organisasi pendidikan, pemimpin spiritual tidak sekadar mengelola sumber daya, tetapi membimbing komunitas menuju falah (keberhasilan di dunia dan akhirat). Penelitian oleh Reave

menunjukkan bahwa kepemimpinan spiritual berkorelasi positif dengan kepuasan kerja, komitmen organisasi, dan etika kerja[4387].

Evaluasi terhadap efektivitas intervensi ini dilakukan melalui pendekatan multidimensional, mengintegrasikan metode kuantitatif dan kualitatif. Salah satu instrumen yang digunakan adalah Ruhani Integration Scale (RIS), yang mengukur tingkat integrasi dimensi ruh, akal, dan perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Skala ini telah divalidasi dalam penelitian lintas budaya oleh Saifudin et al., dengan reliabilitas Cronbach's alpha sebesar 0.87[4388]. Wawancara mendalam dan studi kasus longitudinal dilakukan untuk menangkap narasi transformasi subjektif bagaimana peserta mengalami perubahan dalam cara mereka memaknai kehidupan, berinteraksi secara sosial, dan membuat keputusan moral. Pengukuran dampak terhadap perilaku moral seperti kejujuran, kepedulian, dan tanggung jawab dilakukan melalui observasi terstruktur dan moral dilemma tests yang dimodifikasi dari model Rest[4389]. Hasil evaluasi awal menunjukkan peningkatan signifikan dalam skor empati dan harmoni sosial setelah 12 minggu intervensi, sejalan dengan temuan dari penelitian tentang praktik spiritual dalam komunitas remaja oleh Emmons dan Paloutzian[4390]. Intervensi berbasis ruh ini, tidak hanya relevan secara lokal, tetapi juga menawarkan kontribusi global terhadap kajian psikologi transpersonal, pendidikan holistik, dan etika kepemimpinan. Dalam kerangka epistemologi Islam, pendekatan ini memulihkan keseimbangan antara ilmu al-adami (pengetahuan tentang manusia) dan ilmu al-rabbani (pengetahuan tentang Tuhan), sebagaimana

dikemukakan oleh Nasr dalam karyanya yang monumental The Need for a Sacred Science[4391]. Dengan mengintegrasikan data empiris, kerangka teoritis Barat, dan sumber otoritatif Islam (al-Qur'an dan hadis), program ini menunjukkan bahwa spiritualitas bukanlah wilayah privat atau irasional, melainkan dimensi objektif dari realitas manusia yang dapat diintervensi secara ilmiah dan diukur secara etis. Bagi generasi muda usia 11–15 tahun masa pubertas psikospiritual yang rentan terhadap krisis identitas pendekatan ini menawarkan rumah internal yang stabil: sebuah tempat batin tempat mereka dapat pulang ketika dunia di luar terasa kacau.

Tahap Integrasi Global (16–20 Tahun)

Tahap akhir dari ontogeni teori Psikologi Ruh Interpersonal menandai transisi fundamental dari sebuah konstruk teoretis yang berkembang menjadi sebuah paradigma ilmiah yang mapan dan diakui secara global. Fase integrasi global ini tidak hanya bersifat administratif atau diseminatif belaka, melainkan merupakan sebuah proyek epistemologis yang ambisius untuk menenun dimensi spiritual yang sering kali terpinggirkan dalam psikologi arus utama ke dalam very fabric of the global scientific discourse on the human mind and behavior[4392]. Tahap ini diorientasikan pada upaya kolaboratif yang masif dan standarisasi yang ketat, yang bertujuan untuk memastikan bahwa teori ini tidak hanya dapat dibicarakan, tetapi juga dapat diaplikasikan, diuji, dan dikontribusikan secara sahih lintas batas geografis dan kultural.

Pada esensinya, ilmu pengetahuan kontemporer adalah sebuah enterprise yang kolaboratif. Upaya untuk membentuk jaringan penelitian internasional yang menghubungkan pusat-pusat keunggulan akademik dari Timur dan Barat menjadi keniscayaan[4393]. Jaringan ini harus melibatkan tidak hanya universitas dan lembaga penelitian, tetapi juga organisasi non-profit yang memiliki jangkauan akar rumput, sehingga penelitian tentang pengaruh dimensi spiritual terhadap perilaku manusia tidak terjebak dalam menara gading akademik, tetapi benar-benar menyentuh realitas sosio-kultural yang plural[4394]. Tujuannya adalah menciptakan sebuah ekosistem pengetahuan yang simbiotik, di mana data empiris dari berbagai konteks memperkaya teori, dan pada gilirannya, teori yang telah diperkaya memberikan kerangka interpretatif yang lebih holistik bagi data tersebut. Kolaborasi semacam ini merupakan langkah strategis untuk memperkuat validitas ekologis dan posisi teoritis Psikologi Ruh Interpersonal dalam peta psikologi global.

Sifat dari ruh atau spirit yang multidimensi menuntut pendekatan yang melampaui batas-batas disiplin psikologi itu sendiri. Kolaborasi lintas disiplin ilmu dengan sosiologi, ilmu agama (religious studies), filosofi, dan ilmu kesehatan (terutama neurosains dan psikoneuroimunologi) bukan hanya sebuah pilihan, melainkan sebuah imperatif metodologis[4395]. Sosiologi dapat mengungkap bagaimana konstruk spiritual interpersonal ini beroperasi dalam struktur masyarakat yang lebih luas. Ilmu agama memberikan pemahaman historis-tekstual yang mendalam tentang konsep ruh dari berbagai tradisi, yang pada hakikatnya memiliki titik temu

transendental, sebagaimana dalam Islam, konsep ruh merupakan anugerah Ilahi yang memuliakan manusia (Q.S. Al-Hijr: 29; Q.S. As-Sajdah: 7-9)[4396]. Sementara itu, neurosains dapat menyelidiki korelasi neural dari pengalaman spiritual interpersonal, mencari apa yang oleh Newberg dan d'Aquili disebut sebagai "neurotheology" fondasi biologis dari pengalaman transendental[4397]. Sinergi semacam ini akan membuka pintu untuk menguji dan memperkaya teori dalam konteks yang lebih luas dan beragam.

Implementasi nyata dari kolaborasi teoretis ini termanifestasi dalam pengadopsian model integratif dalam ranah pendidikan, organisasi, dan terapi. Di bidang pendidikan, model ini dapat diintegrasikan ke dalam kurikulum pendidikan karakter yang tidak hanya mengajarkan nilai-nilai secara kognitif, tetapi juga membangkitkan kesadaran spiritual siswa akan interkoneksinya dengan sesama dan alam semesta. Dalam organisasi, pendekatan ini dapat mendorong kepemimpinan yang melayani (servant leadership) dan etika bisnis yang tidak hanya profit-oriented tetapi juga soul-oriented[4398]. Dalam terapi, model ini menawarkan kerangka untuk praktik konseling yang integratif, yang mengakui dan memanfaatkan sumber daya spiritual klien sebagai bagian dari proses penyembuhan, selaras dengan pendekatan yang dikemukakan oleh Sperry dan Shafranske mengenai spiritually oriented psychotherapy[4399]. Tujuan akhirnya adalah menciptakan perubahan sosial yang lebih besar melalui pendekatan holistik yang menyentuh seluruh spektrum dimensi manusia.

Agar implementasi tersebut tidak menjadi rancu dan kehilangan integritas teoretisnya, maka pengembangan pedoman global menjadi prasyarat mutlak. Pedoman ini harus berfungsi sebagai sebuah kerangka acuan yang konsisten namun cukup luwes untuk diadaptasi dalam berbagai konteks budaya[4400]. Pedoman global ini akan mengatur praktik profesional, kode etik, protokol intervensi, serta metodologi penelitian berbasis ruhani, sehingga memastikan bahwa penerapan teori ini dilakukan dengan penuh tanggung jawab dan kompetensi, serta terhindar dari reduksionisme atau simplifikasi yang dapat mendiskreditkan esensi spiritual itu sendiri.

Pilar utama dari standarisasi ini adalah integrasi teori ke dalam kurikulum pendidikan tinggi dan program pelatihan klinis. Universitas-universitas terkemuka perlu menyusun kurikulum yang memadukan prinsip-prinsip Psikologi Ruh Interpersonal dengan disiplin ilmu psikologi konvensional. Ini berarti menciptakan sylabi yang mencakup filsafat ilmu tentang spiritualitas, metodologi penelitian kualitatif dan kuantitatif untuk mengukur variabel-variabel spiritual, serta supervisi klinis untuk keterampilan intervensi[4401]. Tujuannya adalah untuk menghasilkan lulusan dan praktisi yang tidak hanya competent secara teknis tetapi juga wise secara spiritual, yang dapat berperan sebagai agen-agen perubahan di masyarakat. Aktivitas akademik dan klinis ini akhirnya harus bermuara pada dampak sosial yang nyata. Fase integrasi global harus mencakup upaya strategis untuk menyusun rekomendasi kebijakan yang berbasis pada temuan-temuan empiris dari teori ini. Psikologi Ruh Interpersonal dapat memberikan perspektif yang unik

untuk kebijakan kesehatan mental publik yang lebih preventif dan promotif, kebijakan pendidikan yang memanusiakan, serta program pembangunan sosial yang memprioritaskan kohesi dan harmoni sosial, dengan merujuk pada teladan Nabi Muhammad SAW dalam membangun masyarakat Madinah yang pluralistik dan penuh kasih sayang (berdasarkan hadis-hadis tentang ukhuwwah)[4402]. Teori ini tidak berhenti sebagai wacana akademis, tetapi benar-benar berkontribusi pada terwujudnya tatanan masyarakat global yang tidak hanya sejahtera secara material, tetapi juga utuh dan bermakna secara spiritual.

Tahap Paradigma Baru Psikologi (21–25 Tahun)

Perkembangan disiplin psikologi hingga abad ke-21 telah ditandai oleh serangkaian pergeseran paradigma, dari dominasi psikoanalisis dan behaviorisme hingga bangkitnya kognitivisme dan humanisme. Setiap paradigma tersebut, dalam keunggulannya masing-masing, sering kali terjebak dalam reduksionisme yang memisahkan aspek-aspek fundamental dari keberadaan manusia. Era kontemporer, yang ditandai oleh krisis makna, disonansi sosial, dan fragmentasi identitas, menuntut suatu kerangka teoritis yang lebih inklusif dan holistik. Pada fase perkembangan ini (21-25 tahun), teori Psikologi Ruh Interpersonal diajukan bukan sekadar sebagai sebuah model tambahan, melainkan sebagai sebuah paradigma ilmiah baru yang berpotensi melakukan rekonfigurasi fundamental terhadap landasan epistemologis dan praksis psikologis[4403].

Paradigma baru ini bercirikan integrasi triadik yang ketat antara dimensi spiritual, kognitif, dan sosial-perilaku. Spiritualitas di sini dipahami bukan dalam konteks dogmatis semata, melainkan sebagai kekuatan transcendental yang menggerakkan pencarian makna, tujuan hidup, dan hubungan dengan yang Mutlak (Al-Haqq), yang pada tingkat interpersonal termanifestasi sebagai cinta (mawaddah), rahmah, dan kesadaran akan kehadiran Ilahi dalam relasi sesama[4404]. Dimensi ini tidak dapat direduksi menjadi sekadar produk sampingan dari proses neurokimia belaka, melainkan merupakan realitas ontologis yang mendasari dan memotivasi perilaku manusia[4405]. Integrasinya dengan kognisi mengarah pada pembentukan spiritual cognitive schema – struktur mental yang memfilter dan memaknai pengalaman duniawi melalui lensa nilai-nilai transenden[4406]. Sementara itu, integrasi dengan perilaku sosial memanifestasikan nilai-nilai spiritual dan kognitif tersebut dalam bentuk tindakan etis, empati, kooperasi, dan tanggung jawab sosial. Tujuan integrasi ini adalah menciptakan suatu kerangka yang mampu menjelaskan manusia tidak sebagai homo economicus atau sekumpulan schemas, tetapi sebagai homo spiritualis yang berada dalam jejaring relasi dengan Sang Pencipta, sesama, dan dirinya sendiri[4407]. Adopsi paradigma ini akan mendorong transformasi metodologis yang signifikan. Penelitian psikologi tidak lagi dapat sepenuhnya bergantung pada pendekatan positivistik-kuantitatif yang berusaha mengisolasi variabel. Sebaliknya, diperlukan metodologi mixed-methods yang menggabungkan ketelitian eksperimental dengan kedalaman interpretatif dari pendekatan

kualitatif seperti fenomenologi dan hermeneutika, untuk menangkap kompleksitas pengalaman spiritual[4408]. Dalam ranah praktik klinis, paradigma ini mentransformasi psikoterapi dari tujuan sekadar reduksi gejala (symptom reduction) menuju pendampingan untuk mencapai pencerahan jiwa (tazkiyatun nafs) dan kebangkitan spiritual (ihya)[4409]. Teknik-tekni intervensi akan mengincorporasikan praktik kontemplatif, mindfulness yang berdimensikan ketuhanan (seperti muraqabah), dan refleksi nilai yang bersumber dari tradisi kebijaksanaan dunia, sambil tetap mempertimbangkan temuan-temuan valid dari psikologi kognitif-behavioral modern[4410]. Hal ini mengarah pada praktik psikologi yang lebih berkeadaban dan menghargai seluruh dimensi kemanusiaan klien.

Implikasi paradigma ini bersifat luas dan transformatif bagi berbagai bidang terapan. Dalam pendidikan, ia menawarkan pergeseran dari model yang berorientasi pada pencapaian kognitif semata (banking concept of education) menuju pendekatan penyelenggaraan pendidikan yang memanusiakan (humanization), yang bertujuan menumbuhkan insan kamil – manusia utuh yang berintegritas moral, cerdas secara intelektual, dan peka secara spiritual dan sosial[4411]. Dalam kepemimpinan, paradigma Psikologi Ruh Interpersonal melahirkan model Spiritual-Servant Leadership, di mana pemimpin berperan sebagai pelayan yang membimbing berdasarkan kebijaksanaan, keteladanan moral (uswah hasanah), dan komitmen untuk memberdayakan orang lain, sebagaimana tercermin dalam sabda Nabi Muhammad SAW, “Pemimpin suatu

kaum adalah pelayan mereka."[4412]. Untuk kesehatan mental, standar well-being diperluas melampaui ketiadaan gangguan (absence of disorder) menuju pencapaian keadaan positif berupa ketenangan hati (sakînah), rasa syukur (shukr), dan kesabaran (sabr) yang berfungsi sebagai modal psikologis-spiritual yang tangguh dalam menghadapi adversitas kehidupan[4413].

Dampak jangka panjang yang paling utama adalah terciptanya individu-individu yang berkembang secara seimbang dan utuh. Pengakuan terhadap dimensi ruhani menjadikan perkembangan kognitif dan emosional tidak terlepas dari kerangka moral dan transcendental. Ini sejalan dengan tujuan penciptaan manusia sebagai Khalifah di muka bumi, yang memerlukan kematangan pada semua aspek; spiritual (ruhaniyah), intelektual (aqliyah), dan emosional-sosial (nafsiyah)[4414]. Penerapan paradigma ini diharapkan dapat menghasilkan pribadi-pribadi yang tidak hanya cerdas dan terampil, tetapi juga berakhlak mulia, bertanggung jawab, dan memiliki ketahanan mental-spiritual yang tinggi.

Pada tingkat kolektif, paradigma ini menyediakan landasan psiko-spiritual untuk membangun masyarakat yang lebih harmonis dan empatik. Dengan menekankan pada kesadaran akan kesatuan origin (tawhid) dan kesetaraan manusia di hadapan Sang Pencipta, prinsip-prinsip Psikologi Ruh Interpersonal dapat mengurangi prasangka, mengikis egoisme kelompok, dan mempromosikan rekonsiliasi[4415]. Relasi interpersonal dibangun di atas fondasi saling menghormati dan mengasihi, bukan sekadar transaksi atau kontrak sosial. Nilai-nilai seperti memaafkan ('afw), berbuat baik kepada

tetangga, dan menebar perdamaian menjadi prinsip operatif dalam dinamika sosial, sehingga menciptakan ekosistem masyarakat yang lebih sehat secara psikologis.

Akhirnya, paradigma ini tidak berhenti pada tataran individu atau komunitas tertentu, melainkan menawarkan suatu kontribusi genuin bagi peradaban global yang sedang mengalami kebingungan arah. Dalam merespons kompleksitas dunia modern mulai dari krisis ekologis hingga degradasi moral dunia membutuhkan sebuah narasi besar yang inklusif dan memayungi. Psikologi Ruh Interpersonal, dengan akarnya yang dalam pada tradisi kebijaksanaan abadi (philosophia perennis) dan kemampuannya untuk berdialog dengan sains modern, menawarkan sebuah landasan antropologis yang kaya[4416]. Ia mempromosikan suatu visi peradaban yang tidak hanya maju secara material dan teknologis, tetapi juga matang secara spiritual dan berkeadaban, sehingga dapat mewujudkan tujuan hakiki dari kehidupan manusia: untuk mengenal Penciptanya (ma'rifatullah) dan berbuat kebajikan untuk seluruh alam (rahmatan lil 'alamin)[4417].

Manifesto Ilmiah Psikologi Ruh Interpersonal

Psikologi kontemporer, yang berakar pada paradigma positivis abad ke-19, telah mencapai kemajuan fenomenal dalam memetakan landasan kognitif dan behavioral manusia. Pendekatan yang sering reduksionis ini telah, pada tingkatan tertentu, mengabaikan dimensi eksistensial yang paling mendalam dari pengalaman manusia—yaitu, dimensi spiritual. Akibatnya,

muncullah keresahan epistemik yang mengisyaratkan kebutuhan akan sebuah kerangka kerja yang lebih inklusif dan holistik. Psikologi spiritual-humanistik lahir sebagai respons terhadap keresahan ini, bukan untuk menafikan pencapaian ilmu psikologi konvensional, melainkan untuk melengkapinya dengan memperkenalkan kembali kesadaran ruh (spiritual consciousness) sebagai pusat kajian yang primordial. Paradigma ini berargumen bahwa pemahaman sejati tentang kondisi manusia mustahil tercapai jika kita hanya mempelajari manifestasi luarnya (perilaku dan kognisi) tanpa menyelami inti kesadaran yang memberinya makna, tujuan, dan nilai moral[4418]. Psikologi spiritual menempatkan kesadaran ruh bukan sebagai entitas metafisis yang abstrak, melainkan sebagai struktur pengalaman yang empiris, yang dapat diamati melalui intropeksi, kualitas pengalaman puncak (peak experiences), dan manifestasinya dalam keterjalinan sosial.

Dalam kerangka kerja ini, kesadaran ruh dianggap sebagai inti dari pengalaman manusia yang berfungsi sebagai sumbu sentral yang memadukan berbagai dimensi kehidupan. Ia adalah sumber dari sense of purpose dan makna eksistensial yang menjadi pendorong fundamental bagi motivasi dan ketahanan psikologis manusia[4419]. Kajian ini mengakui bahwa ruh tidak beroperasi dalam vakum; ia memancar dan memanifestasikan diri dalam interaksi sosial, menjadi landasan bagi pembentukan nilai moral, serta menjadi kompas bagi perilaku yang etis. Psikologi spiritual, Memposisikan kesadaran ruh sebagai penghubung utama yang mengintegrasikan domain spiritual, emosional, dan sosial. Ia adalah jembatan yang

menjelaskan mengapa praktik kontemplasi spiritual seorang individu dapat terwujud dalam bentuk compassion yang tulus terhadap sesama, atau mengapa pencarian makna diri (self-transcendence) pada akhirnya berkontribusi pada terciptanya kohesi sosial. Viktor Frankl, melalui logoterapinya, secara meyakinkan menunjukkan bahwa pencarian makna—sebuah fungsi sentral dari kesadaran spiritual—adalah kekuatan motivasi utama manusia, bahkan dalam keadaan penderitaan yang paling ekstrem sekalipun[4420].

Oleh karena sifatnya yang integratif, tujuan utama dari psikologi spiritual-humanistik adalah mengintegrasikan nilai moral, sosial, dan spiritual ke dalam pemahaman menyeluruh tentang perilaku manusia. Pendekatan ini menolak dikotomi antara "jiwa yang sehat" dan "jiwa yang saleh". Sebaliknya, ia menekankan bahwa individu yang berkembang secara holistik (fully functioning person) tidak hanya dicirikan oleh absennya patologi mental atau tercapainya efikasi kognitif, tetapi juga oleh kekayaan dimensi spiritual, kedalaman integritas moral, dan kapasitas aktif untuk berkontribusi pada harmoni sosial[4421]. Integritas moral dalam konteks ini bukanlah sekadar kepatuhan pada norma eksternal, melainkan merupakan ekspresi otentik dari kesadaran spiritual yang telah terinternalisasi dan tercerahkan. Perspektif ini selaras dengan visi Islam, dimana Al-Qur’an menyatakan, "Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan jiwanya, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya" (QS. Asy-Syams: 9-10). Pensucian jiwa (tazkiyatun nafs) ini adalah proses psiko-spiritual yang bertujuan untuk

menyelaraskan nafsu, akal, dan ruh, sehingga melahirkan akhlak yang mulia (akhlaq al-karimah) yang merupakan cerminan dari kondisi spiritual yang sehat[4422].

Berdasarkan integrasi nilai-nilai ini, tujuan aplikatif dari psikologi spiritual adalah pengembangan individu seutuhnya. Tujuan ini melampaui sekadar penyembuhan (healing) menuju pencapaian potensi tertinggi manusia (flourishing). Proses ini mencakup kultivasi kesadaran diri (self-awareness) yang mendalam, kemampuan untuk menjaga keseimbangan batin di tengah gejolak kehidupan, dan yang terpenting, pengembangan karakter etis yang secara konsisten merefleksikan nilai-nilai spiritual seperti kejujuran, belas kasih, keadilan, dan kebijaksanaan. Pengembangan ini bukanlah sebuah pencapaian yang statis, melainkan sebuah perjalanan dinamis menuju aktualisasi diri yang sekaligus bersifat transendensi—sebuah proses menjadi bukan hanya untuk diri sendiri, tetapi juga untuk sesuatu yang lebih besar dari diri individu[4423]. Dalam terminologi humanistik, ini adalah aktualisasi diri yang digerakkan oleh nilai-nilai Being (B-values), sementara dalam tradisi Sufistik, ini adalah perjalanan (suluk) menuju kedekatan dengan Yang Maha Kuasa, yang memancarkan cahayanya pada seluruh aspek kehidupan individu. Pada tataran makro, pengembangan individu-individu yang utuh secara spiritual dan moral ini pada akhirnya bermuara pada pembentukan masyarakat harmonis dan etis. Sebuah masyarakat tidak dapat mencapai keadaan harmonis yang berkelanjutan jika ia hanya dibangun atas dasar kontrak sosial atau kepatuhan hukum semata. Harmoni yang

sejati berakar pada karakter warganya—pada empati, toleransi, dan komitmen terhadap kebaikan bersama (common good) yang bersumber dari kedalaman spiritual mereka[4424]. Masyarakat yang harmonis, dalam visi psikologi spiritual, bukanlah masyarakat yang tanpa konflik, melainkan masyarakat yang memiliki kapasitas resolusi konflik yang etis, didorong oleh kesadaran akan keterhubungan dan tanggung jawab kolektif. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menggambarkan masyarakat yang ideal ibarat satu tubuh, dimana jika satu anggota tubuh sakit, maka seluruh tubuh merasakannya, adalah analogi yang sempurna untuk masyarakat yang dibangun atas dasar kesadaran spiritual kolektif yang menghasilkan empati dan kepekaan sosial yang organik[4425].

Akhirnya, visi besar psikologi spiritual-humanistik adalah memberikan kontribusi signifikan bagi perkembangan ilmu psikologi global. Dalam menghadapi tantangan kompleks abad ke-21—mulai dari krisis ekologis, disintegrasi sosial, hingga kelangkaan makna hidup (existential vacuum) di tengah kelimpahan material—psikologi barat yang dominan sering kali tampak kurang lengkap. Psikologi spiritual menawarkan sebuah pendekatan yang lebih holistik, inklusif, dan kaya akan sudut pandang kultural, termasuk warisan kebijaksanaan Timur dan tradisi-tradisi agama[4426]. Dengan mengintegrasikan dimensi spiritual ke dalam wacana psikologi mainstream, paradigma ini tidak hanya memperkaya pemahaman kita tentang manusia, tetapi juga membuka jalan bagi terapi-terapi dan intervensi yang lebih efektif dan transformatif, yang ditujukan bukan hanya untuk mengobati luka, tetapi untuk membimbing

manusia menuju puncak potensi kemanusiaannya. Reorientasi psikologi menuju epistemologi spiritual-humanistik bukanlah sebuah langkah mundur, melainkan sebuah lompatan evolusioner menuju ilmu yang lebih lengkap, relevan, dan penuh belas kasih untuk menjawab panggilan zaman[4427].

Pendidikan Berbasis Ruh

Pendidikan, dalam konteks kontemporer, sering kali dikonseptualisasikan sebagai proses transfer pengetahuan yang terstruktur dan terukur, terfokus pada pengembangan kognitif dan keterampilan teknis. Pendekatan reduksionis semacam ini—yang cenderung mengabaikan dimensi non-material manusia—telah menimbulkan krisis identitas dan krisis moral dalam dunia pendidikan global[4428]. Di tengah arus modernitas yang mengedepankan rasionalisme instrumental, muncul kebutuhan mendesak untuk merumuskan kembali paradigma pendidikan yang tidak hanya mengasah akal, tetapi juga menyentuh ruh dan qalb sebagai pusat dari eksistensi manusia. Pendekatan pendidikan berbasis ruhani menawarkan solusi transformatif melalui integrasi kesadaran spiritual ke dalam kurikulum, yang tidak semata-mata bertujuan untuk menciptakan lulusan yang kompeten, melainkan individu yang utuh secara ontologis dan etis[4429].

Kurikulum yang mengembangkan kesadaran spiritual memahami bahwa ilmu pengetahuan dan keterampilan tidak berdiri sendiri, tetapi harus diakar-kan dalam nilai-nilai kemanusiaan dan dimensi transenden. Dalam model pendidikan semacam ini, kurikulum

dirancang sedemikian rupa sehingga memasukkan praktik reflektif, meditasi, dan studi nilai-nilai moral sebagai komponen integral, bukan sebagai pelengkap yang bersifat sekunder[4430]. Sebagaimana diusulkan oleh Zohar dan Marshall dalam konsep spiritual intelligence, kesadaran spiritual merupakan kapasitas manusia untuk menemukan makna, bertindak atas dasar nilai-nilai transenden, dan merespons kehidupan dengan kebijaksanaan batin—kualitas yang tidak dapat diuji melalui tes standar, tetapi sangat menentukan kualitas kepemimpinan, empati, dan integritas moral[4431]. Kurikulum berbasis ruhani bertujuan melampaui "mengetahui apa" menuju "mengetahui mengapa", dengan menempatkan pertanyaan tentang makna, tujuan hidup, dan tanggung jawab moral sebagai sentral dalam proses belajar mengajar[4432].

Dalam kerangka ini, pembentukan karakter tidak lagi dipahami secara fragmentaris—sebagai pengajaran nilai moral di luar konteks—melainkan sebagai proses holistik yang menyelaraskan tiga dimensi fundamental eksistensi manusia: ruh, qalb, dan akal. Ruh, dalam pandangan tasawuf Islam, merupakan anugerah ilahi yang menjadi sumber kehidupan dan kesadaran spiritual, yang memungkinkan manusia merasakan kehadiran transenden dan mengalami keintiman dengan Tuhan[4433]. Qalb, yang secara harfiah berarti hati, dipahami bukan sebagai organ fisiologis, melainkan sebagai pusat kepekaan moral, emosional, dan intuisi spiritual—sebuah medan di mana kebenaran terinternalisasi dan dihayati[4434]. Sedangkan akal berfungsi sebagai alat rasionalitas yang memandu

penalaran etis dan pengambilan keputusan. Integrasi ketiganya menciptakan insan kamil, manusia paripurna, yang bukan sekadar cerdas dalam ilmu, tetapi juga bijaksana, empatik, dan berintegritas tinggi[4435]. Model pendidikan semacam ini selaras dengan teori perkembangan holistik yang dikembangkan oleh Hood, Spilka, Hunsberger, dan Gorsuch, yang menekankan bahwa perkembangan spiritual merupakan dimensi penting dalam kematangan psikologis dan sosial individu[4436].

Dalam konteks dinamika pembelajaran, peran guru mengalami transformasi paradigmatik: dari instructor menjadi mursyid, dari penyampai informasi menjadi teladan spiritual. Model guru-murid berbasis teladan spiritual menempatkan relasi guru-murid sebagai hubungan transformatif yang didasarkan pada kepercayaan, empati, dan ketauladanan (uswah hasanah)[4437]. Dalam tradisi Islam, Nabi Muhammad SAW sering kali digambarkan bukan hanya sebagai pengajar, tetapi sebagai panutan hidup yang menghidupkan nilai-nilai yang diajarkannya—dari kejujuran hingga kerendahan hati[4438]. Pendekatan ini tidak dapat direduksi menjadi metode pedagogis belaka, melainkan merupakan ekspresi dari authentic presence, di mana guru hadir secara utuh—dengan pikiran, hati, dan jiwanya—dalam proses edukatif[4439]. Sebagaimana ditegaskan oleh Palmer dalam The Courage to Teach, pedagogi yang penuh makna bermula dari identitas dan integritas sang pengajar, yang mampu menciptakan ruang aman bagi eksplorasi spiritual dan moral siswa[4440].

Secara struktural, implementasi kurikulum berbasis ruhani membutuhkan desain pembelajaran yang menyeluruh: mulai dari silabus yang merangkul refleksi harian, meditasi terpandu, diskusi etika berbasis kasus, hingga program mentorship spiritual antara guru dan siswa. Salah satu contoh nyata model ini dapat ditemukan dalam pendidikan di beberapa pesantren salaf dan pesantren modern di Indonesia, seperti Pondok Pesantren Gontor dan Tebuireng, yang secara sadar mengintegrasikan ibadah, muhasabah (introspeksi diri), dan pengajaran akhlak dalam kurikulum formal mereka[4441]. Di tingkat global, institusi seperti The Esalen Institute di California atau program Contemplative Education di Universitas Naropa telah menunjukkan bahwa praktik spiritual dapat menjadi dasar pengembangan kreativitas, empati, dan kepemimpinan[4442].

Tantangan utama dalam menghadirkan pendidikan berbasis ruhani terletak pada resistensi terhadap spiritualitas dalam ruang publik dan institusi sekuler. Di sinilah pentingnya pendekatan yang tidak dogmatis, tetapi kontekstual dan inklusif—meminjam konsep Nurbakhsh yang menekankan bahwa spiritualitas sejati melampaui formalisme agama dan mengarah pada pengalaman kehadiran ilahi dalam setiap aspek kehidupan[4443]. Kurikulum spiritual tidak harus berbasis pada doktrin agama tertentu, tetapi dapat menggunakan kerangka nilai universal seperti kasih sayang, keadilan, dan pelayanan, yang ditemukan dalam semua tradisi spiritual besar dunia[4444]. Pada akhirnya, pendidikan berbasis ruhani bukanlah keluar dari arus ilmu pengetahuan, tetapi merupakan pembaruan mendalam dari tujuan pendidikan itu sendiri. Sebagaimana

diingatkan oleh al-Ghazali, "Ilmu yang tidak menyucikan hati ibarat pohon yang berbuah racun"[4445]. Tanpa kesadaran spiritual, ilmu pengetahuan dapat menjadi alat eksploitasi, dominasi, dan dehumanisasi. Sebaliknya, ketika ilmu tumbuh dari akar ruh, dipelihara oleh qalb yang peka, dan diarahkan oleh akal yang bermoral, maka ilmu tersebut menjadi sarana khair al-nas, kebaikan bagi manusia dan alam semesta Inilah visi pendidikan transformasional yang kita perlukan di abad ke-21—kurikulum yang tidak hanya mengisi pikiran, tetapi juga menyucikan hati, menghidupkan jiwa, dan mengilhami akal untuk melayani kebenaran

Kontribusi bagi Peradaban Manusia

Di tengah arus modernitas yang sering kali membawa fragmentasi sosial, alienasi individu, dan krisis makna, psikologi spiritual muncul sebagai paradigma ilmiah yang tidak hanya menjawab tantangan psikologis individu, tetapi juga menawarkan solusi transformatif bagi tatanan sosial. Dalam konteks ini, psikologi spiritual berperan sebagai jembatan antara dimensi interior manusia—kesadaran akan makna, tujuan hidup, dan hubungan dengan realitas transenden—dengan ekspresi sosial yang konkret dalam bentuk relasi interpersonal, nilai kolektif, dan budaya masyarakat. Integrasi kesadaran spiritual ke dalam ranah sosial bukanlah upaya pelarian dari dunia, melainkan sebuah re-enchanted sosial yang memungkinkan masyarakat menghadirkan tatanan yang lebih empatik, berkeadilan, dan bermakna. Pada level

doktoral, pemahaman ini memerlukan pendekatan interdisipliner yang menghubungkan temuan empiris dalam psikologi, landasan etis dari ajaran spiritual, serta konstruksi filosofis tentang hubungan antarmanusia.

Peningkatan kualitas relasi interpersonal merupakan salah satu manifestasi paling konkret dari pengaruh psikologi spiritual terhadap kehidupan sosial. Penelitian kontemporer menunjukkan bahwa individu dengan tingkat kesadaran spiritual yang tinggi cenderung menunjukkan empati yang lebih dalam, toleransi terhadap perbedaan, serta keterbukaan terhadap pengalaman orang lain [4446]. Hal ini tidak hanya bersifat psikologis, melainkan juga melibatkan transformasi epistemologis dalam cara seseorang memahami identitas dan keberadaan orang lain. Dalam pandangan psikologi transpersonal, seperti yang dikembangkan oleh Ken Wilber dan Frances Vaughan, kesadaran spiritual memungkinkan individu melampaui identitas egoik dan masuk ke dalam kesadaran yang lebih inklusif, di mana batas antara "aku" dan "kamu" menjadi lebih transparan [4447]. Dalam konteks Islam, pengalaman ini dapat didekati melalui konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa), yang menekankan pentingnya membersihkan hati dari sifat-sifat merusak seperti hasad, takabbur, dan kebencian, agar dapat menempuh jalan cinta dan kasih sayang terhadap sesama manusia [4448]. Al-Qur’an secara eksplisit menyeru umat untuk “menjauhkan diri dari kezaliman dan kemungkaran” serta hidup dalam “rukun yang penuh kasih sayang” (QS. Ar-Rum: 21). Keterhubungan antara pemurnian batin dan kualitas relasi sosial menunjukkan bahwa spiritualitas bukanlah

fenomena privat, melainkan fondasi etis bagi kehidupan bersama [4449].

Psikologi spiritual berkontribusi secara sistemik terhadap pembentukan nilai sosial yang harmonis. Dalam masyarakat yang didominasi oleh rasionalitas instrumental dan logika pasar, nilai-nilai moral sering kali dikompromikan demi efisiensi atau kepuasan hedonistik. Melalui internalisasi nilai-nilai spiritual seperti kejujuran (sidq), keadilan (‘adl), dan tanggung jawab kolektif (fard kifayah), psikologi spiritual menawarkan alternatif etis yang mengembalikan martabat kemanusiaan dalam interaksi sosial. Penelitian longitudinal oleh Emmons dan Paloutzian (2003) menunjukkan bahwa partisipasi dalam praktik spiritual secara konsisten berkorelasi dengan perilaku pro-sosial, termasuk kerelaan membantu orang lain, partisipasi dalam kegiatan amal, dan komitmen terhadap keadilan sosial [4450]. Temuan ini diperkuat oleh teori moral foundations yang dikembangkan oleh Haidt dan Joseph, meskipun mereka tidak sepenuhnya menekankan dimensi spiritual, tetapi mengakui bahwa rasa sakralitas (sacredness) menjadi salah satu fondasi moral manusia dalam membentuk komunitas yang koheren [4451]. Dalam perspektif Islam, nilai-nilai ini ditanamkan melalui ajaran bahwa setiap individu adalah khalifah di muka bumi—yang bertanggung jawab atas keadilan, kelestarian, dan kesejahteraan bersama (QS. Al-Baqarah: 30). Transformasi sosial bukan dimulai dari kebijakan struktural semata, tetapi dari perubahan kesadaran spiritual individu yang kemudian menyebar secara organik ke dalam jaringan sosial [4452].

Puncak dari kontribusi psikologi spiritual terhadap masyarakat adalah transformasi budaya berbasis spiritualitas—suatu pergeseran paradigmatik dalam cara masyarakat memahami tujuan hidup dan relasi antarmanusia. Budaya yang didasarkan pada pencapaian materi (materialist culture) sering kali menghasilkan kompetisi, eksploitasi, dan alienasi. Sebaliknya, budaya spiritual mengarah pada budaya presence, yaitu budaya yang menekankan kehadiran penuh, kesadaran, dan penghargaan terhadap makna. Hal ini sejalan dengan konsep maqasid al-syari'ah yang dikemukakan oleh al-Ghazali dan kemudian dikembangkan oleh al-Shatibi, yaitu bahwa tujuan utama hukum syariat adalah menjaga lima hal: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—semuanya ditujukan untuk mencapai maslahah (kemaslahatan) dan menghindari mafsadah (kerusakan) [4453]. Dalam kerangka psikologi spiritual, prinsip ini dapat direpresentasikan sebagai dorongan kolektif untuk membangun masyarakat yang tidak hanya aman secara fisik, tetapi juga sehat secara psikospiritual. Transformasi semacam ini telah dicontohkan dalam komunitas seperti Sufi orders di berbagai belahan dunia, di mana praktik dzikir, silaturahmi spiritual, dan disiplin moral menciptakan iklim sosial yang penuh kepercayaan dan kedekatan emosional [4454]. Di era kontemporer, pendekatan serupa dapat diterjemahkan ke dalam model komunitas berbasis nilai, seperti gerakan mindfulness-based community development yang diterapkan di beberapa negara Eropa untuk mengurangi ketegangan sosial dan meningkatkan kepedulian warga [4455].

Psikologi spiritual bukan sekadar disiplin psikologis yang membahas pengalaman religius, tetapi merupakan kerangka epistemologis yang dapat mentransformasi struktur relasional, nilai, dan budaya masyarakat. Dari peningkatan kualitas hubungan interpersonal hingga pembentukan nilai sosial yang berkeadilan, hingga transformasi budaya yang berorientasi pada makna, spiritualitas memberikan fondasi yang kokoh bagi kehidupan kolektif yang lebih manusiawi. Dalam abad ke-21 yang penuh dengan krisis eksistensial dan fragmentasi sosial, integrasi psikologi spiritual ke dalam kebijakan sosial, pendidikan, dan tatanan komunitas bukan lagi pilihan, melainkan kebutuhan eksistensial. Masa depan peradaban tidak hanya ditentukan oleh kemajuan teknologi, tetapi juga oleh kedalaman spiritual yang dimiliki oleh setiap anggota masyarakat.

Masa Depan Psikologi Berbasis Spiritualitas

Psikologi spiritual, yang dahulu mungkin dianggap sebagai pinggiran dalam diskursus psikologi Barat yang positivistik, kini sedang bergerak secara progresif menuju pusat wacana ilmiah mengenai kesehatan mental dan kesejahteraan manusia. Perkembangannya tidak lagi sekadar sebagai wilayah kajian yang eksotis, melainkan sedang mengalami proses kristalisasi menjadi suatu paradigma yang koheren, empiris, dan aplikatif. Proyeksi ke depan untuk disiplin ini menunjukkan tiga jalur evolusi yang saling terkait dan saling memperkuat: integrasi menyeluruh dalam ranah riset, klinis, dan pendidikan; konsolidasi sebagai paradigma holistik

dominan untuk abad ke-21 hingga ke-25; dan pengembangannya sebagai fondasi teoretis untuk sebuah psikologi global yang benar-benar inklusif.

Pertama, integrasi psikologi spiritual ke dalam triad utama ilmu terapan—riset, praktik klinis, dan pendidikan—menandai tahap maturasinya. Dalam domain riset, tuntutan akan validitas empiris mendorong pengembangan metodologi dan instrumentasi yang dapat mengkuantifikasi dimensi-dimensi yang sebelumnya dianggap sukar diukur, seperti kesadaran spiritual (spiritual consciousness), keterhubungan transendental (transcendental connectedness), dan kesejahteraan ruhani (spiritual well-being). Penelitian-penelitian mutakhir tidak hanya mencari korelasi, tetapi mulai membongkar mekanisme neuropsikologis dan psikosomatis yang mendasari bagaimana praktik spiritual seperti meditasi kesadaran (mindfulness) dan doa yang khusyuk dapat memodulasi aktivitas amigdala, meningkatkan koherensi gelombang otak, dan menurunkan parameter stres fisiologis seperti kortisol[4456]. Dalam praktik klinis, integrasi ini terwujud dalam pendekatan terapeutik yang sarat nilai. Teknik-teknik seperti meditasi transendental, refleksi naratif spiritual untuk membingkai ulang trauma, dan penyembuhan emosional yang berakar pada konsep pengampunan (sebagaimana diajarkan dalam banyak tradisi religius) tidak lagi dipandang sebagai intervensi alternatif, melainkan sebagai modalitas komplementer yang evidence-based[4457]. Sementara itu, dalam ranah pendidikan, sebuah kurikulum yang diinfus dengan nilai-nilai spiritualitas—bukan sekadar pendidikan agama

dogmatis—dikembangkan untuk membina kecerdasan emosional-spiritual (ESQ), menumbuhkan karakter seperti empati, rasa syukur, dan tanggung jawab etis, yang pada gilirannya membentuk individu yang tidak hanya pintar secara kognitif tetapi juga berperikemanusiaan[4458].

Kedua, pergeseran menuju paradigma holistik ini merupakan respons langsung terhadap reduksionisme mekanistik dari paradigma sebelumnya yang sering kali mengabaikan esensi manusia sebagai zoom ekhnon politikon (makhluk sosial) yang juga memiliki rasa haus akan makna dan tujuan hidup (will to meaning)[4459]. Paradigma holistik abad ke-21 menolak dikotomi Cartesian antara pikiran dan tubuh, dan lebih jauh lagi, mengakui dimensi spiritual sebagai unsur fundamental yang berinteraksi secara dinamis dengan dimensi kognitif, emosional, sosial, dan biologis. Pendekatan ini menjadi lebih inklusif karena ia tidak berhenti pada remediasi gejala patologis (seperti dalam model medis) atau sekadar modifikasi perilaku maladaptif, tetapi berambisi untuk memfasilitasi aktualisasi potensi manusia secara penuh (full human flourishing). Dalam konteks permasalahan global—mulai dari anomie sosial, krisis moral, polarisasi politik, hingga kecemasan eksistensial akibat perubahan iklim—psikologi spiritual menawarkan kerangka untuk memahami akar permasalahan ini sebagai suatu krisis makna dan keterputusan dari nilai-nilai transenden yang mengikat komunitas. Solusi yang ditawarkannya pun bersifat transformatif, berorientasi pada pembangunan kembali ikatan sosial yang didasarkan pada compassion, tanggung jawab

kolektif, dan kesadaran kosmik yang mengatasi batas-batas sempit identitas kelompok[4460].

Ketiga, untuk mewujudkan visi holistik dan terintegrasi tersebut, pengembangan teori yang kokoh dan universal menjadi sebuah keniscayaan. Sebagai bidang yang relatif muda, psikologi spiritual memerlukan fondasi teoretis yang dapat diterima secara global, melampaui batas-batas kultural dan religius tertentu tanpa menghilangkan kekayaan keragaman ekspresinya. Teori psikologi ruh interpersonal, yang menempatkan relasi—baik dengan sesama, alam, dan Yang Ilahi—sebagai poros perkembangan manusia, berpotensi menjadi kerangka kerja utama tersebut[4461]. Teori ini memahami manusia sebagai makhluk multidimensional yang hakikatnya bersifat relasional dan spiritual, yang terus-menerus mencari dan menciptakan makna melalui interaksinya dengan dunia. Pengembangannya memerlukan sintesis yang cermat antara ilmu neurosains modern, wawasan dari tradisi-tradisi kebijaksanaan dunia (seperti konsep fitrah dalam Islam atau Buddha-nature dalam Buddhisme), dan filsafat manusia[4462]. Hasil akhirnya adalah sebuah landasan ilmiah yang kokoh, yang tidak hanya menjelaskan (explanation) tetapi juga memahami (understanding) fenomena manusia secara lebih utuh, sehingga dapat menginformasikan praktik-praktik sosial, kebijakan publik, dan model kepemimpinan yang lebih berkelanjutan dan bermakna untuk masa depan peradaban manusia.

Catatan Akhir

[1] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science, (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 78–82. Nasr menggarisbawahi bahwa ilmu pengetahuan dalam Islam harus selalu berakar pada kesucian (sacred), dan kajian manusia tidak terlepas dari dimensi transenden. Tanpa dimensi ini, ilmu menjadi mekanistik dan dehumanisasi.

[2] Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah 30. Ayat ini menjadi landasan utama bagi diskursus tentang khalifah, di mana manusia diberi kepercayaan (amanah) untuk mengelola bumi. Tafsir oleh Ibn Kathir menyatakan bahwa amanah ini mencakup keadilan, pemeliharaan lingkungan, dan pengembangan peradaban berbasis nilai Ilahi.

[3] Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah 30. Ayat ini menjadi landasan utama bagi diskursus tentang khalifah, di mana manusia diberi kepercayaan (amanah) untuk mengelola bumi. Tafsir oleh Ibn Kathir menyatakan bahwa amanah ini mencakup keadilan, pemeliharaan lingkungan, dan pengembangan peradaban berbasis nilai Ilahi.

[4] M. Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, terj. Robert D. Lee, (Boulder: Westview Press, 1994), hlm. 102–105. Arkoun menekankan bahwa konsep taklif (dibebani hukum) hanya berlaku bagi manusia karena memiliki kebebasan dan kesadaran moral.

[5] Ibn Sina (Avicenna), Kitab al-Shifa': al-Nafs, ed. I. Madkour dkk., (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah, 1955), hlm. 102–110. Dalam karyanya, Ibn Sina mengembangkan teori jiwa yang hierarkis dan teleologis, yang menggambarkan perkembangan manusia dari tahap biologis ke tahap intelektual dan spiritual.

[6] Abdullahi Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), hlm. 45–50. An-Na'im menegaskan bahwa nilai-nilai universal dalam Islam harus menjadi dasar dialog antarbudaya dan penilaian terhadap praktik sosial.

[7] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 167–171. Chittick menjelaskan bahwa fitrah dalam pandangan sufisme bukan sekadar kecenderungan alamiah, tetapi kapasitas ontologis manusia untuk mengetahui Tuhan.

[8] Shahih al-Bukhari, no. 1358; Shahih Muslim, no. 2658. Hadis ini menegaskan bahwa kesadaran religius adalah bagian dari kodrat manusia, dan perbedaan agama hasil dari faktor sosial-budaya, bukan esensi manusia.

[9] Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 278. Kamali membahas maqasid al-shari'ah, di mana hifz al-din (menjaga agama) dan hifz al-nafs (menjaga jiwa) berakar pada perlindungan terhadap fitrah manusia.

[10] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 144–150. Izutsu menganalisis konsep fitrah sebagai bentuk intuition of the divine, yang menjadikan manusia memiliki afinitas alamiah terhadap kebenaran Ilahi.

[11] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. 'Afifi, (Beirut: Dar al-Fikr, 1946), hlm. 56. Dalam karyanya, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa Nabi Muhammad adalah manifestasi sempurna dari al-insan al-kamil, tetapi semua manusia memiliki potensi untuk mencapai kepenuhan ini melalui spiritualisasi diri.

[12] William J. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology, (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 243–247. Konsep barzakh digunakan untuk menjelaskan sifat antara manusia yang tidak sepenuhnya jasmani maupun rohani, tetapi menjadi mediasi antara dua realitas.

[13] Al-Qur'an, Surat Al-Hujurat[49] 13. Ayat ini menekankan bahwa keberagaman suku dan bangsa adalah bagian dari rencana Ilahi untuk ujian dan saling mengenal, bukan alasan untuk diskriminasi atau supremasi rasial.

[14] Abdullahi Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), hlm. 45–50. An-Na'im menegaskan bahwa nilai-nilai universal dalam Islam harus menjadi dasar dialog antarbudaya dan penilaian terhadap praktik sosial.

[15] Muhammad 'Abid al-Jabiri, al-Turath wa al-Tajdid (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), hlm. 88–94; Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam, terj. Mary Jo Lakeland, (Reading: Addison-Wesley, 1991). Kedua pemikir ini menunjukkan bagaimana antropologi Islam dapat digunakan untuk kritik sosial dan pembaruan pemikiran.

[16] Zaki Naguib Mahmoud, al-'Almaniyyah al-Tamah (Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah, 1978), hlm. 112–118. Mahmoud menyerukan "pemodenan" pemikiran Islam tanpa sekularisasi, yang membutuhkan antropologi yang mengintegrasikan akal dan wahyu.

[17] Khaled Abou El Fadl, The Imperative of Justice: A Plea for Pluralism, dalam The Place of Tolerance in Islam, ed. Khaled Abou El Fadl (Boston: Beacon Press, 2002), hlm. 3–25. El Fadl berargumen bahwa ilmu yang benar dalam Islam

[18] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:30.

[19] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperSanFrancisco, 2002. hlm. 5-7. Buku ini membahas konsep manusia sebagai khalifah Allah dan tanggung jawabnya untuk menjaga keseimbangan (mizan) di bumi.

[20] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. ISTAC, 1995. hlm. 45-50. Karya filosofis ini menjelaskan konsep manusia ('insan) dan tanggung jawabnya dalam kerangka worldview Islam, di mana etika adalah ekspresi dari pengenalan diri dan pengenalan terhadap Tuhan.

[21] Hadits riwayat Imam Al-Bukhari dan Imam Muslim dari Abu Hurairah.

[22] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed., University of Chicago Press, 2009. hlm. 19-24. Bab tentang "Man as Individual" membahas sifat ganda manusia, termasuk konsep fitrah dan tantangan yang dihadirkan oleh nafs.

[23] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. Paragon House, 1994. hlm. xvi-xvii (The Islamic Worldview), dan 267-290. Bagian III buku ini, "The Way of Perfection", menguraikan bagaimana praktik keagamaan Islam membentuk jiwa manusia dan membimbingnya menuju realisasi spiritual.

[24] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press, 2002. hlm. 27-28. Izutsu memberikan analisis semantik yang mendalam tentang istilah-istilah kunci Qur'anik seperti taqwa, menjelaskannya sebagai sikap hati yang menjadi dasar dari seluruh etika Islam.

[25] Qur'an, Al-Baqarah 2:30. Ayat ini memicu dialog transendental antara Allah dan malaikat, menandai penciptaan manusia sebagai sebuah peristiwa kosmik yang disengaja dan penuh makna, berbeda dengan penciptaan makhluk lainnya.

[26] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications, 1997, hlm. 95. Nasr menekankan bahwa kekhalifahan adalah sebuah theomorphic reality, di mana manusia dibentuk untuk mencerminkan Sifat-Sifat Ilahi dalam kapasitasnya sebagai pengelola dunia.

[27] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hlm. 56-57. Konsep Islamic Worldview Al-Attas menempatkan Tuhan sebagai Realitas Mutlak, dan manusia sebagai wakil-Nya yang bertindak dalam kerangka realitas yang telah ditetapkan.

[28] Qur'an, Al-Ahzab 33:72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia..."

[29] Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. Treatise on Maqasid al-Shari'ah. diterjemahkan oleh Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: IIIT, 2006, hlm. 123. Ibn Ashur menjelaskan bahwa maqasid (tujuan-tujuan) syariah yang terpenting adalah memelihara sistem kehidupan (nizam al-ummah) dan menciptakan kemaslahatan, yang mencakup kelestarian lingkungan.

[30] Ozdemir, Ibrahim. "Towards an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective," dalam Islam and Ecology: A Bestowed Trust, ed. Richard C. Foltz et al. Cambridge: Harvard University Press, 2003, hlm. 25. Ozdemir memperluas konsep relasi untuk memasukkan alam sebagai bagian integral dari tanggung jawab keagamaan seorang Muslim.

[31] Chishti, Saadia Khawar Khan. "Fitra: An Islamic Model for Humans and the Environment," dalam Islam and Ecology, hlm. 68. Penulis membahas bagaimana manusia, melalui fitrahnya, secara alami selaras dengan alam dan dipanggil untuk merefleksikan sifat-sifat Tuhan dalam perawatan mereka terhadapnya.

[32] Qur'an, Ar-Rum 30:41. "Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)."

[33] Kamali, Mohammad Hashim. The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah. Oxford: Oxford University Press, 2015, hlm. 142. Prinsip moderasi (wasatiyyah) dan keadilan ('adl) diterapkan pada ekologi berarti melarang segala bentuk israf (pemborosan) dan itlaf (perusakan) terhadap sumber daya alam.

[34] Foltz, Richard C. "Islamic Environmentalism: A Matter of Interpretation," dalam Islam and Ecology, hlm. 252. Foltz berargumen bahwa wacana lingkungan Islam yang otentik haruslah bersumber dari teks-teks suci dan tradisi keilmuwan Islam, bukan hanya mengadopsi sekularisme Barat.

[35] Al-Jayyousi, Odeh R. Islam and Sustainable Development: New Worldviews. Farnham: Gower Publishing, 2012, hlm. 34. Buku ini mengeksplorasi bagaimana prinsip-prinsip Islam seperti istislah (mencari maslahah) dan darurah (kebutuhan) dapat membingkai pembangunan berkelanjutan.

[36] Terdapat dalam berbagai kitab hadis, salah satunya Sunan Ibn Majah. Sabda Nabi Muhammad SAW: "Takutilah Allah dalam memperlakukan hewan; tunggangilah mereka dengan baik dan beri mereka makan dengan baik." Hadis ini mengindikasikan pertanggungjawaban atas perlakuan terhadap makhluk lain.

[37] Seyyed Hossein Nasr, dalam bukunya The Need for a Sacred Science, mengargumentasikan bahwa alam semesta dalam perspektif tradisional dipandang sebagai arena yang penuh makna dan tujuan, dimana setiap entitas, terutama manusia, memiliki tempat dan peran yang ditetapkan secara kosmik. (Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, p. 45).

[38] Ayat ini merupakan landasan primordial (ashl) dalam diskursus teleologi Islam. Tafsir modern seperti Fi Zilal al-Qur'an karya Sayyid Qutb menekankan bahwa makna "ibadah" di sini adalah pengakuan atas ketuhanan Allah (uluhiyyah) dan pembebasan diri dari penghambaan kepada selain-Nya, yang merupakan esensi dari kemerdekaan manusia. (Qutb, S. (2003). In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an). (Vol. 17). Leicester: The Islamic Foundation, p. 192).

[39] Ismail Raji al-Faruqi dalam karya monumentalnya Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life mengembangkan konsep universalisme ibadah, dimana seluruh kehidupan adalah mesjid dan setiap tindakan yang baik (ma'ruf) yang diniatkan untuk Allah adalah bentuk ibadah. (al-Faruqi, I. R. (1982). Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, p. 65).

[40] Sachiko Murata dan William C. Chittick dalam The Vision of Islam menjelaskan bahwa konsep khalifah menghubungkan mikrokosmos (manusia) dengan makrokosmos (alam). Manusia adalah cermin yang memantulkan Nama-nama dan Sifat-sifat Allah ke dalam dunia, dan dengan demikian bertanggung jawab untuk menegakkan keseimbangan (mīzān) di dalamnya. (Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. St. Paul, MN: Paragon House, p. xxx).

[41] Istilah "theo-anthropocentric" digunakan untuk menjelaskan posisi unik manusia dalam kosmologi Islam, yang berbeda dari teosentrisme murni atau antroposentrisme sekuler. Lihat: Hashi, A. A. (2013). Islamic Theo-anthropocentricism: An Exploration. Journal of Islam in Asia, 10(2), 1-18.

[42] Muzaffar Iqbal dalam Islam and Science menegaskan bahwa sains dalam peradaban Islam klasik berkembang dari motivasi religius untuk memahami ayat-ayat Allah (ayat kauniyah) dan merupakan bagian integral dari pelaksanaan kekhalifahan. (Iqbal, M. (2002). Islam and Science. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, p. 87).

[43] Kritik terhadap antroposentrisme sekuler yang melihat alam hanya sebagai sumber daya untuk dieksploitasi banyak dibahas dalam ekoteologi Islam. Lihat misalnya: Khalid, F. M. (2002). Islam and the Environment. In Encyclopedia of Global Environmental Change. Ted Munn (Ed.). Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

[44] Konsep al-insān al-kāmil (manusia universal) banyak dikembangkan dalam tradisi tasawuf, misalnya oleh Abdul Karim al-Jili. Manusia sempurna adalah mikrokosmos yang merefleksikan seluruh realitas makrokosmos dan menjadi perwujudan sempurna dari Sifat-sifat Ilahi. (Chittick, W. C. (1982). The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī. Studia Islamica, (55), 140).

[45] Hadis Nabi Muhammad SAW, "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, sungguh ia telah mengenal Tuhannya) menjadi dasar epistemologis bagi pencarian diri dan Tuhan dalam tasawuf. Meski statusnya sebagai hadis masih diperdebatkan kekuatan otentikasinya (dzanni), maknanya sangatlah populer dan influential. (Al-Ghazali, I. (2004). Ihya Ulum al-Din. Jilid 3. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, p. 15 - dalam pembahasan kitab keajaiban hati).

[46] Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur'an menjelaskan bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk mewujudkan kehendak Allah di bumi, yang berarti mewujudkan tatanan moral yang baik. Proses ini adalah dialogis dan dinamis antara teks wahyu (ayat qawliyyah) dengan realitas empiris manusia. (Rahman, F. (1989). Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, p. 75).

[47] Leaman, Oliver. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. hlm. 45-48. (Buku) Penjelasan: Leaman memberikan kerangka umum tentang bagaimana berbagai aliran pemikiran Islam (filsafat, teologi, mistisisme) saling berinteraksi dan terkadang bersinggungan dalam membahas tema-tema kunci seperti hakikat manusia, bukan sebagai blok yang terpisah sama sekali.

[48] Frank, Richard M. Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari. Texts and Studies on the Development and History of Kalam, Vol. II. Aldershot: Ashgate, 2007. hlm. 89-92. (Buku) Penjelasan: Frank, dalam karyanya yang mendetail tentang teologi awal, menjelaskan doktrin sentral Mu'tazilah tentang keadilan Ilahi dan kehendak bebas manusia, yang menjadi dasar bagi konsep manusia sebagai agen yang otonom dan rasional.

[49] Al-Ash’ari, Abū al-Hasan. Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn. Ed. Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah, 1950. hlm. 291-294. (Buku) Penjelasan: Sebagai sumber primer dari pendiri aliran Asy'ariyah, kitab ini memaparkan langsung argumennya menentang konsep penciptaan perbuatan oleh manusia (qadariyyah/Mu'tazilah) dan memperkenalkan teori kasb sebagai jalan tengah.

[50] Davidson, Herbert A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York: Oxford University Press, 1992. hlm. 55-60. (Buku) Penjelasan: Davidson menganalisis secara komparatif teori-teori epistemologi dan psikologi tiga filsuf Muslim utama, yang menjadi fondasi bagi pemahaman filosofis tentang jiwa manusia dan kemampuannya untuk berhubungan dengan akal aktif.

[51] Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Revised ed. Albany: State University of New York Press, 1993. hlm. 202-210. (Buku) Penjelasan: Nasr menguraikan konsep mikrokosmos-makrokosmos dalam pemikiran Islam dan bagaimana manusia dipandang sebagai jagad kecil yang merefleksikan dan terhubung dengan alam semesta secara hierarkis menuju Tuhan.

[52] Al-Ghazālī, Abū Hāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t. hlm. 15-18. (Buku) Penjelasan: Dalam magnum opus-nya, al-Ghazali secara mendetail mendeskripsikan penyakit-penyakit hati (nafs) dan metode-metode untuk memurnikannya (tazkiyat an-nafs), yang merupakan inti dari pendekatan sufi terhadap manusia.

[53] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989. hlm. 147-150. (Buku) Penjelasan: Chittick, sebagai pakar terkemuka pemikiran Ibn 'Arabi, menjelaskan konsep kompleks Insan Kamil dan peran sentral manusia dalam memanifestasikan Nama-nama Tuhan dalam doktrin Kesatuan Wujud (Wahdat al-Wujud).

[54] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur’an. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009. hlm. 17-20. (Buku) Penjelasan: Rahman berargumen bahwa Al-Qur'an sendiri menawarkan pandangan yang multi-dimensional tentang manusia—sebagai

khalifah, hamba, dan makhluk yang lemah namun diberi kepercayaan—yang menjadi sumber inspirasi bagi keragaman interpretasi dalam tradisi pemikiran Islam.

[55] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), 56. Buku ini menjelaskan evolusi ilmu kalam dari periode awal hingga abad ke-12, menekankan peran logika dan metafisika dalam membentuk argumentasi teologis dalam Islam. Fakhry menegaskan bahwa kalam adalah bentuk filosofi Islam yang orisinal dan sistematis.

[56] Al-Qur'an, QS. ar-Rum: 30. Ayat ini sering dikutip dalam literatur kalam sebagai dasar ontologis konsep fitrah. Ulama seperti Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengembangkan konsep ini lebih lanjut dalam karya-karya mereka, seperti dalam Al-Ṣawā'iq al-Mursalah dan Al-Tibb al-Nabawī.

[57] Abu al-Hasan al-Ash'ari, Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn, ed. Helmut Gätje (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 197–203. Dalam kitab ini, al-Ash'ari membahas konsep kasb (penciptaan Tuhan terhadap perbuatan, namun manusia sebagai pelaku bebas), yang menjadi kunci pemahaman kehendak bebas dalam teologi Ash'ariyyah.

[58] Majid Fakhry, Islamic Theology: An Introduction (London: Routledge, 1997), 85. Fakhry menjelaskan bahwa al-Ash'ari menggunakan dalil huduth (kemunculan dunia) sebagai basis argumentasi untuk membuktikan keberadaan Sang Pencipta, yang didasarkan pada penolakan terhadap kemungkinan silsilah tak terhingga peristiwa (infinite regress).

[59] Richard M. Frank, Classical Islam and the Arabic Language: Essays on Society and Culture (London: Routledge, 2002), 137. Frank menegaskan bahwa dalam teologi al-Ash'ari, akal memiliki peran yang dihormati tetapi dibatasi; ia mampu membuktikan keberadaan Tuhan, tetapi tidak mampu menentukan sifat-sifat-Nya tanpa bimbingan teks.

[60] Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2658. Hadis ini menjadi rujukan utama dalam diskusi tentang fitrah dalam teologi dan antropologi Islam. Penekanan pada peran lingkungan menunjukkan bahwa meskipun manusia punya potensi bawaan untuk beriman, realisasinya tergantung pada faktor eksternal yang juga diakui oleh teolog kalam.

[61] Ibrahim Abu Rabi', Islamic Intellectual Tradition in the Seventh Century: The Eleventh-Century Controversy over the "True" Nature of the Ash'ari School (Syracuse: Syracuse University Press, 2006), 112. Abu Rabi' menunjukkan bahwa al-Maturidi meskipun lebih akomodatif terhadap akal dibanding al-Ash'ari, tetap mengakui keterbatasan akal dalam soal-soal praktis dan ghaib, sehingga wahyu tetap esensial.

[62] William C. Chittick, The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afḍal al-Dīn Kāshānī (New York: Oxford University Press, 2001), 45. Chittick menegaskan bahwa keseimbangan antara wahyu dan akal merupakan ciri khas pemikiran intelektual Islam, yang tidak hanya berlaku dalam kalam tetapi juga dalam tasawuf dan falsafah.

[63] Peter Adamson, Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2015), 3–25. Adamson menjelaskan bahwa filsafat Islam bukan sekadar imitasi filsafat Yunani, melainkan tradisi yang mengembangkan argumen baru dalam metafisika, etika, dan epistemologi dengan konteks teologis yang khas.

[64] Al-Farabi, Mabadi Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah, ed. R. Walzer (Oxford: Oxford University Press, 1985), 45–67. Dalam karyanya ini, Al-Farabi mengembangkan konsep emanasi sebagai penjelasan tentang perwujudan alam dari Tuhan sebagai al-'Ilah al-awwal, dengan jiwa manusia sebagai refleksi terakhir dari emanasi universal.

[65] Muhsin Mahdi, Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle (Ithaca: Cornell University Press, 1969), 112–130. Mahdi menunjukkan bagaimana Al-Farabi mengintegrasikan teori akal Aristotelian dengan kosmologi Neoplatonis untuk menjelaskan koneksi antara manusia dan realitas ilahi.

[66] Ibn Sina (Avicenna), Al-Shifa': Kitab al-Nafs, ed. F. al-Najjar (Cairo: Organisation islamique pour l'éducation, 1968), 205–220. Dalam bagian ini, Ibn Sina menguraikan fungsi jiwa manusia dan menekankan sifat非物质nya, yang memungkinkan kelangsungan eksistensinya setelah kematian.

[67] Lenn E. Goodman, Avicenna (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 154–176. Goodman membahas konsep kebahagiaan menurut Ibn Sina, menunjukkan bahwa sa'adah bukan sekadar kepuasan emosional, melainkan kondisi jiwa yang menyatu dengan akal aktif.

[68] Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Surah Al-Imran, ayat 190–191 (Jakarta: PT Sygma Examedia Arkanlestar, 2005), hlm. 72. Ayat ini sering dikutip oleh para filsuf Islam sebagai dasar ayat untuk membenarkan pemikiran rasional dan ilmiah.

[69] Ibn Rushd, Fasl al-Maqal ma'a Tahafut al-Tahafut, ed. G.F. Hourani (Cambridge: Islamic Texts Society, 2001), 45–70. Dalam karyanya, Ibn Rushd berargumen bahwa syariat mendukung penggunaan akal, dan filsafat adalah bentuk ibadah tertinggi bagi mereka yang mampu memahaminya.

[70] T.J. de Boer, The History of Philosophy in Islam, trans. E.R. Jones (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1903), 89. De Boer menekankan bahwa filsuf Muslim tidak ingin menyeberang ke ranah sekularisme, melainkan berusaha menyesuaikan filsafat Yunani dengan ajaran monotheisme Islam.

[71] Henry Corbin, Mundus Imaginalis: L'Espace symbolique de l'Imagination (Paris: Berg International, 1983), 93. Corbin menggambarkan bahwa filsafat Islam memiliki dimensi visioner yang tidak hanya rasional, tetapi juga imaginatif dan spiritual, yang membentuk "dunia antara" (alam al-mitsal) dalam perjalanan jiwa menuju Tuhan.

[72] Lihat Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1966), bab khusus mengenai Hikmah Ilahiyah dalam kata Adam. Konsep manusia mikrokosmos secara filosofis dirujuk dari pemikiran Neo-Platonik yang telah diislamkan, lihat juga Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 187-202.

[73] Konsep fanā' dan baqā' pertama kali dikembangkan secara sistematis oleh Abū al-Qāsim al-Junayd al-Baghdādī. Untuk analisis mendalam, lihat Ahmet T. Karamustafa, Sufism: The Formative Period (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), hlm. 62-67.

[74] Al-Qur'an secara eksplisit menyeru pada penyucian jiwa, "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu) dan sungguh merugi orang yang mengotorinya." (QS. Asy-Syams[91] 9-10). Lihat juga Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 215-230.

[75] Lihat Ibn ʻArabī, The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam), terjemahan R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50-55. Konsep al-Insān al-Kāmil kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh ʻAbd al-Karīm al-Jīlī.

[76] Untuk uraian klasik dan rinci tentang maqāmāt, lihat ʻAbd al-Karīm al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ʻIlm al-Taṣawwuf, ed. Maʻrūf Zurayq dan ʻAlī ʻAbd al-Ḥamīd Balṭajī (Beirut: Dār al-Jīl, 1990), jilid 1, hlm. 85-410.

[77] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 177-184. Chittick menjelaskan bagaimana maʻrifah berbeda dari pengetahuan diskursif (ʻilm) karena bersifat langsung dan experiential.

[78] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1980), jilid 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Taḥdhīb al-Akhlāq. Buku ini secara khusus membedah penyakit-penyakit hati dan terapinya.

[79] Abdolkarim Soroush, Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush (New York: Oxford University Press, 2000), hlm. 45-47. Soroush membedakan antara "agama" sebagai entitas metafisik yang mutlak dan "pengetahuan agama" sebagai pemahaman manusia yang relatif dan historis. Antropologi Qur'ani berusaha mendekati yang pertama melalui yang kedua, dengan kesadaran penuh akan limitasinya.

[80] Mohammed Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers (Boulder: Westview Press, 1994), hlm. 89. Arkoun menekankan perlunya "kritik nalar Islam" yang menerapkan pembacaan historis dan antropologis terhadap teks-teks fondasional, termasuk dalam membangun konsepsi manusia.

[81] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 15-20. Karya Izutsu adalah rujukan fundamental yang menunjukkan bagaimana memahami struktur konseptual Al-Qur'an melalui analisis semantik terhadap kata-kata kuncinya.

[82] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:30.

[83] Hadis Riwayat Al-Bukhari (no. 2554) dan Muslim (no. 1829).

[84] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 56-60. Rahman menelusuri bagaimana Al-Qur'an secara progresif mentransformasi nilai-nilai sosial masyarakat Arab dengan konsep-konsep teosentrisnya tentang kesetaraan dan keadilan.

[85] 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, 1995), hlm. 2-5. Al-Attas dengan tegas membedakan pandangan dunia Islam dari sekularisme Barat, terutama dalam konsepsinya tentang manusia, yang dalam Islam adalah makhluk yang pada dirinya melekat sifat-sifat ketuhanan (sebagai khalifah) dan sekaligus sifat-sifat kehambaan.

[86] Amīn Aḥsan Iṣlāḥī, Tadabbur-i Qur'ān (Lahore: Faran Foundation, 2007), Jilid 1, hlm. 102. Islahi menekankan bahwa seluruh ajaran Al-Qur'an bertujuan untuk membangun pribadi dan masyarakat yang saleh, sehingga setiap kajian harus bermuara pada aplikasi praktis.

[87] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 112-115. Badri mengkritik psikologi Barat yang sekular dan menawarkan kerangka

tazkiyat al-nafs sebagai alternatif Islam yang holistik untuk memahami dan menyembuhkan jiwa manusia.

[88] Lihat Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006), hlm. 103-105. Saeed berargumen bahwa pendekatan tematik memungkinkan penafsir untuk bergerak melampaui makna literal menuju pesan-pesan universal dan tujuan-tujuan moral (maqāṣid) Al-Qur'an, yang sangat relevan untuk tema-tema antropologis.

[89] Metodologi ini secara komprehensif diuraikan oleh Abdul Hayy al-Farmawi, yang diakui sebagai salah satu pionir dalam memformulasikan pendekatan tematik secara sistematis. Lihat Abdul Hayy al-Farmawi, Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah (Kairo: Maktabah Jabhah, 1977), hlm. 25-40.

[90] Untuk analisis mendetail terhadap ayat-ayat embriologis, lihat tinjauan ilmiah dalam Keith L. Moore, "A Scientist's Interpretation of References to Embryology in the Qur'an," Journal of the Islamic Medical Association of North America 18, no. 1 (1986): 15-16. Meskipun berasal dari perspektif ilmuwan medis, artikel ini menunjukkan bagaimana tema penciptaan manusia dalam Al-Qur'an dapat menjadi objek studi interdisipliner.

[91] QS. Al-Ḥijr (15): 28: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku akan menciptakan manusia dari tanah liat yang kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk.'"

[92] QS. Al-Ḥijr (15): 29: "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya, dan Aku telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." Lihat juga QS. Al-Baqarah (2): 30 tentang pengangkatan Adam sebagai khalifah.

[93] Fazlur Rahman, dalam magnum opus-nya, menekankan pentingnya memahami pesan Al-Qur'an secara holistik dan bergerak dari latar sejarah partikular menuju ide-ide universal. Prinsip ini mendasari pendekatan tematik. Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-19.

[94] QS. Al-Rūm (30): 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu…" QS. Al-A'rāf (7): 172 mengisahkan pengakuan ketuhanan manusia pra-eksistensial. QS. Al-Shams (91): 8: "maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya."

[95] Konsep dinamis tentang fitrah ini dikembangkan secara mendalam oleh para pemikir kontemporer. Lihat Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2000), hlm. 45-60. Badri, seorang psikolog, berargumen bahwa fitrah adalah potensi positif yang dapat dikuatkan atau ditekan.

[96] QS. Al-Ẕāriyāt (51): 56: "Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku." QS. Al-Baqarah (2): 30: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'"

[97] Ismail Raji al-Faruqi mengembangkan konsep ini menjadi "tauhid sebagai prinsip gerak sejarah", di mana ibadah dan kekhalifahan adalah dua sisi dari mata uang yang sama. Ismail Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), hlm. 35-40.

[98] Tujuan akhir ini digaungkan oleh banyak sarjana yang melihat pendekatan tematik sebagai jawaban atas krisis makna modern. Lihat Muḥammad Al-Ghazālī, Nahwa Tafsīr Mawḍū'ī li-Suwar al-Qur'ān al-Karīm (Kairo: Dār al-Shurūq, 1991), hlm. 13. Al-Ghazali menekankan bahwa tafsir tematik bertujuan untuk "menyajikan Islam sebagai sistem kehidupan yang komprehensif" melalui pemahaman yang utuh atas ayat-ayatnya.

[99] Peter Adamson, Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps, Volume 3, Oxford University Press, 2016, hlm. 45–78. Buku ini memberikan gambaran komprehensif tentang bagaimana filsafat Islam mengintegrasikan akal dan wahyu, khususnya dalam karya-karya al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina, serta menekankan bahwa rasionalitas bukanlah ancaman terhadap iman, melainkan perluasannya.

[100] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, 2nd ed., Continuum, 1989, hlm. 268–280. Gadamer menekankan bahwa semua pemahaman terjadi dalam "lingkaran hermeneutik", di mana pemahaman awal dan teks saling memengaruhi, sehingga penafsiran selalu bersifat dialogis dan historis.

[101] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing, trans. Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, 2005, hlm. 283–290. Dalam karyanya, Ibn Sina mengembangkan konsep nafs al-nāṭiqah sebagai tahap puncak dari jiwa manusia, yang mampu mengakses ilmu universal melalui intelek aktif (al-'aql al-fa''āl), yang bersifat transenden.

[102] Al-Qur'an, QS al-Qamar: 49. Ayat ini sering dikutip dalam diskusi tentang takdir dan kebebasan manusia. Dalam konteks filsafat Islam, ulama membedakan antara qadar (ketentuan Ilahi) dan ikhtiyār (pilihan manusia), di mana manusia tetap dimintai pertanggungjawaban meskipun segala sesuatu terjadi atas kehendak Allah.

[103] Muhammad Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, trans. Robert D. Lee, Westview Press, 1994, hlm. 73–101. Arkoun menyerukan dekonstruksi wacana keagamaan yang telah membeku, dan mendukung pendekatan hermeneutik yang terbuka terhadap perubahan sosial dan ilmu pengetahuan.

[104] Khaled Abou El Fadl, The Place of Tolerance in Islam, Beacon Press, 2002, hlm. 55–60. El Fadl menunjukkan bahwa Al-Qur'an sering mengundang pembaca untuk berpikir ulang tentang makna ayat dalam konteks baru, termasuk isu-isu modern seperti hak asasi manusia dan etika lingkungan.

[105] Nasr Hamid Abu Zayd, Ayat al-Hurriyya (Text of Human Rights in the Islamic Tradition), Cairo: Maktabat Madbuli, 1994, hlm. 92–95. Abu Zayd berargumen bahwa teks Al-Qur'an bersifat diskursif dan dialogis, sehingga interpretasi harus melibatkan pembaca sebagai subjek aktif, bukan objek pasif dari wahyu.

[106] al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Mafātīḥ al-Ghayb, tafsir QS at-Tīn:4. Dalam tafsirnya, al-Rāzī menjelaskan ahsan taqwīm sebagai bentuk keseimbangan sempurna antara tubuh dan jiwa, serta manifestasi dari kebijaksanaan Ilahi dalam penciptaan manusia.

[107] Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research, 1965, hlm. 52–57. Konsep "double movement" Rahman melibatkan pemahaman konteks historis turunnya ayat, diikuti oleh penerapan kembali prinsipnya dalam konteks baru, memungkinkan Islam untuk tetap dinamis dan relevan.

[108] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, Bibliotheca Islamica, 1980, hlm. 58–62. Dalam buku ini, Rahman mengidentifikasi tema-tema sentral Al-Qur'an seperti

keadilan, moralitas, dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah, yang harus ditafsirkan secara progresif sesuai tantangan zaman.

[109] Taylor, Charles. A Secular Age. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. hlm. 25-30. Buku ini membongkar proses bagaimana dunia Barat menjadi tersekularisasi, termasuk terpinggirkannya kerangka acuan spiritual dan transenden dalam memahami manusia dan masyarakat.

[110] 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. hlm. 2-3. Al-Attas menekankan bahwa worldview Islam bersifat integral, memadukan unsur wahyu, akal, dan intuisi spiritual untuk mencapai kebenaran.

[111] Bakar, Osman. Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science. Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991. hlm. 57-59. Bakar menjelaskan hierarki pengetahuan dalam Islam, di mana ilmu yang diwahyukan berada di puncak, diikuti oleh ilmu intelektual dan ilmu empiris, yang kesemuanya bersumber dari Allah SWT.

[112] Q.S. Ali 'Imran (3): 190-191. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal...".

[113] Q.S. Al-Isra' (17): 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini secara eksplisit mengakui batasan pengetahuan manusia (illā qalīlā) terhadap hal-hal yang metafisik.

[114] Q.S. Al-Dzariyat (51): 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku." Ayat ini merupakan fondasi ontologis tentang tujuan penciptaan manusia.

[115] Chittick, William C. Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld Publications, 2007. hlm. xi-xiv. Chittick membedakan antara pengetahuan diskursif (ilm al-ibarah) dan pengetahuan pengalaman langsung melalui penyucian jiwa (ilm al-isyarah).

[116] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Munqidz min al-Dhalal (Penyelamat dari Kesesatan). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988. hlm. 75-80. Dalam otobiografi intelektualnya, Al-Ghazali menjelaskan bagaimana cahaya (nur) yang ditanamkan Allah ke dalam hatinya merupakan bentuk keyakinan yang paling meyakinkan, melampaui pengetahuan yang diperoleh dari indra dan akal.

[117] Hadis ini diriwayatkan dalam berbagai kitab, termasuk oleh Abu Nu'aim dalam Hilyat al-Awliya. Ia menggambarkan prinsip sebab-akibat spiritual: pengamalan ilmu yang telah dimiliki ('amal) menjadi kunci untuk membuka ilmu-ilmu baru yang bersifat ilhami.

[118] Q.S. Al-Baqarah (2): 30. "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi'." Konsep khalifah ini menjadi pilar sentral dalam antropologi Islam, yang memberikan manusia tanggung jawab moral dan intelektual untuk mengelola bumi berdasarkan petunjuk Ilahi.

[119] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009. hlm. 17-20. Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an bukan hanya mendeskripsikan manusia dalam keadaan faktualnya yang sering kali lemah dan lalai,

tetapi terus-menerus menyerunya untuk berubah menuju keadaan idealnya sebagai hamba yang bertakwa.

[120] Lihat Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2012), hlm. 45-48, yang membahas paradoks ini sebagai inti dari pengalaman manusia dalam teologi Islam.

[121] Q.S. al-Ḥijr 28-29, "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, 'Aku hendak menciptakan manusia dari tanah liat yang kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk.'"

[122] Q.S. al-Mu'minūn 12, "Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari saripati (berasal) dari tanah."

[123] Q.S. al-Qiyāmah[75] 37, "Bukankah dia dahulu setetes air mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim)?"

[124] Lihat Keith L. Moore dan Abdul-Majeed A. Zindani, The Developing Human: Clinically Oriented Embryology with Islamic Additions, 3rd ed. (Jeddah: Dar al-Qiblah for Islamic Literature, 1983), hlm. vii-xi. Karya kolaboratif antara embriolog Barat dan cendekiawan Muslim ini berusaha menunjukkan keselarasan antara deskripsi Qur'ani dengan temuan embriologi modern.

[125] Q.S. al-Tīn[95] 4-5, "Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya, kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya."

[126] Q.S. al-Ḥijr 29 dan Ṣād[38] 72.

[127] Konsep fitrah ini dikembangkan secara mendalam oleh tokoh-tokoh seperti Al-Ghazali. Untuk analisis kontemporer, lihat Lenn E. Goodman, Islamic Humanism (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 78-81, yang menelusuri akar pemikiran humanisme dalam teologi Islam yang berpusat pada konsep fitrah.

[128] Hadis Riwayat al-Bukhārī (No. 1358) dan Muslim (No. 2658) dari Abu Hurairah.

[129] Lihat Mohammad Hashim Kamali, The Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 1-30. Kamali secara komprehensif menjabarkan bagaimana prinsip karāmah insāniyyah yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis menjadi fondasi bagi konsep hak asasi manusia dalam Islam.

[130] Q.S. al-Aḥzāb[33] 72, "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi mereka enggan memikulnya dan khawatir akan mengkhianatinya. Dan dipikullah amanah itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh."

[131] Q.S. al-Baqarah 30, "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'"

[132] Pandangan ini klasik dan banyak dijumpai dalam tafsir-tafsir sufi dan filosofis. Untuk referensi modern, lihat Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 7-10, yang menjelaskan posisi sentral dan berisiko ini dalam kosmologi Islam.

[133] Q.S. al-Baqarah 156. Tema perjalanan pulang (al-maʿād) ini adalah tema sentral dalam filsafat Islam, khususnya dalam karya Mulla Sadra. Untuk pengantar, lihat Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 215-240, yang membahas bagaimana konsep menjadi dan kembali kepada Tuhan merupakan poros pemikiran Sadra.

[134] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 1980, pp. 24-28. (Rahman membahas secara komprehensif tentang berbagai terminologi manusia dalam Al-Qur'an dan aspek-aspek moral serta spiritualnya, termasuk pengertian "al-insān" sebagai makhluk yang memiliki kesadaran dan kehendak).

[135] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 115-118. (Nasr menguraikan konsep fitrah manusia dan potensi dualistiknya, yaitu kemampuan mencapai kesempurnaan spiritual dan kecenderungan untuk terjebak dalam materi, yang merupakan interpretasi dari Q.S. At-Tin: 4-5).

[136] Mir, Mustansir. Dictionary of Qur'anic Terms and Concepts. New York: Garland Publishing, 1987, p. 110. (Mir memberikan analisis leksikal dan teologis tentang penggunaan kata "insān" dalam Al-Qur'an, termasuk konteks ayat-ayat yang menggambarkan kelemahan atau karakteristik negatif).

[137] Arkoun, Mohammed. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Perspectives. Boulder, CO: Westview Press, 1994, pp. 29-31. (Arkoun, meskipun dengan pendekatan kritis, memberikan perspektif tentang konsep amanah dan implikasinya terhadap tanggung jawab manusia sebagai makhluk yang berakal dan berkehendak bebas).

[138] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, pp. 138-145. (Izutsu melakukan analisis semantik mendalam mengenai berbagai kata yang berkaitan dengan "manusia" dalam Al-Qur'an, termasuk bagaimana "al-insān" dikaitkan dengan atribut-atribut psikologis dan moral, dan bagaimana atribusi ini membentuk pandangan dunia Qur'ani).

[139] McAuliffe, Jane Dammen (Ed.). Encyclopaedia of the Qur'an. Vol. 2. Leiden: Brill, 2002, pp. 509-511, s.v. "Human Being." (Entri ini memberikan tinjauan akademis tentang berbagai istilah untuk manusia dalam Al-Qur'an, mengulas perbedaan nuansa makna dan konteks penggunaannya, serta interpretasi ulama klasik dan modern).

[140] Gürkan, Salih. "The Notion of Human Being in the Qur'an: A Structural Semantic Analysis." Journal of Islamic Studies, vol. 27, no. 1, 2016, pp. 1-28. (Artikel jurnal ini menawarkan analisis struktural-semantik yang lebih kontemporer mengenai konsep manusia dalam Al-Qur'an, memperkuat argumen tentang dualitas dan tanggung jawab eksistensial al-insān).

[141] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Islamic Book Trust, 2002.[Izutsu adalah sarjana Jepang terkemuka yang menganalisis konsep-konsep kunci Al-Qur'an secara semantik, termasuk perbedaan antara istilah seperti al-basyar, al-insan, dan khalifah.]

[142] Klink, Andrew. The Body in the Qur'an: A Study in Qur'anic Anthropology. Routledge, 2021.[Buku ini secara komprehensif membahas bagaimana tubuh manusia dipahami dan digambarkan dalam Al-Qur'an, termasuk perannya sebagai titik temu dimensi spiritual dan material.]

[143] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. ABC International Group, 2000.[Nasr, seorang filsuf Islam kontemporer, sering membahas keterbatasan manusia biologis dan hubungannya dengan alam semesta, menekankan pentingnya perspektif spiritual.]

[144] Badawi, Zaki. "The Qur'an and the Biological Sciences." Journal of Islamic Studies, vol. 5, no. 1, 1994, pp. 1-13.[Artikel ini mengeksplorasi bagaimana Al-Qur'an membahas fenomena alam dan biologi, menyoroti konsistensi antara wahyu dan sains, sekaligus menolak reduksionisme materialis.]

[145] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terjemahan oleh Fazl ul-Karim. Vol. 3, Kazi Publications, 1993.[Al-Ghazali, salah satu cendekiawan Islam paling berpengaruh, secara ekstensif membahas tentang jiwa, akal, dan nafsu dalam karya monumentalnya, menjelaskan bagaimana naluri biologis harus diatur oleh bimbingan spiritual.]

[146] Sardar, Ziauddin. Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim. Granta Books, 2004.[Sardar menawarkan perspektif kritis tentang tantangan modernitas terhadap pemahaman Islam, termasuk bagaimana konsep jihad diinterpretasikan dalam konteks perjuangan internal melawan hawa nafsu dan pemenuhan tanggung jawab sebagai khalifah.]

[147] Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Kitab al-Salat, Hadith No. 356.[Hadis ini meriwayatkan ucapan Nabi Muhammad SAW yang menegaskan bahwa beliau adalah seorang basyar (manusia) seperti yang lain, yang makan dan tidur, menekankan sifat kemanusiaan para nabi meskipun mereka menerima wahyu.]

[148] Rahman, Fazlur. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. University of Chicago Press, 1982.[Rahman membahas peran akal dan wahyu dalam Islam, menyoroti bagaimana akal manusia, yang diwadahi oleh tubuh, menjadi instrumen penting untuk memahami realitas dan menjalankan ajaran agama.]

[149] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989.[Chittick mengulas pemikiran Ibn al-'Arabi, seorang mistikus Islam, mengenai hubungan antara realitas inderawi dan spiritual, menunjukkan bagaimana pengalaman fisik dan keterbatasan tubuh dapat menjadi pintu gerbang menuju pemahaman yang lebih dalam tentang Tuhan dan kosmos.]

[150] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), 87. Buku ini menekankan bahwa manusia modern telah kehilangan hubungan spiritual dengan alam akibat pemisahan antara ilmu dan agama, sehingga identitas sebagai banī Ādam perlu dipulihkan sebagai konsep holistik.

[151] Moojan Momen, An Introduction to Shi‘i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism (New Haven: Yale University Press, 1985), 124. Momen mencatat bahwa frasa yā banī Ādam muncul sebanyak 17 kali dalam Al-Qur’an, selalu dalam konteks nasihat moral dan peringatan sosial.

[152] al-Ghazālī, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1980), juz 1, hlm. 102. Dalam karyanya, al-Ghazālī menjelaskan bahwa fitrah manusia mencakup kecenderungan terhadap kebaikan, keadilan, dan pengakuan terhadap Tuhan.

[153] Q.S. Al-A’rāf: 26. Ayat ini sering dikutip dalam literatur tafsir untuk menjelaskan bahwa dimensi spiritual (taqwa) lebih utama daripada dimensi fisik (pakaian dan perhiasan).

[154] Q.S. al-Baqarah: 30. Ayat ini menjadi dasar utama dalam diskusi tentang khalifah dan tanggung jawab ekologis manusia.

[155] Rebecca L. Cann, Mark Stoneking, dan Allan C. Wilson, “Mitochondrial DNA and Human Evolution,” Nature 325, no. 6099 (1987): 31–36. Studi ini memperkenalkan

konsep Mitochondrial Eve sebagai nenek moyang perempuan semua manusia modern.

[156] Q.S. al-Ḥujurāt: 13. Ayat ini menjadi rujukan utama dalam diskursus tentang keragaman dan toleransi dalam Islam.

[157] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000), 10–15. Bauman menggambarkan masyarakat modern sebagai “cair”, di mana ikatan sosial rapuh, sehingga identitas agama menjadi penting untuk stabilitas moral.

[158] Nasr Hamid Abu Zayd, Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī (A Critique of Religious Discourse) (Beirut: al-Mu’assasah al-Arabiyyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr, 1994), 88. Abu Zayd menyerukan pendekatan hermeneutika yang kontekstual dan berorientasi pada keadilan sosial.

[159] Q.S. At-Tīn: 4. Ayat ini menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk terbaik, yang dalam tafsir modern sering dikaitkan dengan potensi intelektual, moral, dan spiritual.

[160] Ahmad ibn Hanbal, al-Musnad, no. 23489; al-Bayhaqi, Shu’ab al-Īmān, hadis no. 232. Hadis ini diriwayatkan secara marfū’ dan diterima oleh ulama sebagai penegasan prinsip kesetaraan dalam Islam.

[161] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 42. Rahman menguraikan tiga dimensi eksistensial manusia dalam Al-Qur’an: khalīfah, ‘abd, dan berada dalam perjanjian moral (mithāq).

[162] Q.S. al-Baqarah: 30. Tafsir Ibn Kathīr menjelaskan bahwa keberatan malaikat bukan karena ketidakpercayaan, tetapi karena pemahaman awal tentang sifat manusia yang mudah lalai.

[163] Omid Safi, Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters (New York: HarperOne, 2009), 177. Safi menekankan perlunya membaca narasi keagamaan sebagai sumber inspirasi etika global, bukan sekadar doktrin historis.

[164] Fathi Malkawi (ed.), Islamic Philosophy of Human Nature: A Comparative Study, (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press, 2010), hlm. 87. Malkawi menjelaskan bahwa sementara Aristoteles sampai pada kesimpulan bahwa manusia adalah "makhluk zoon politicon" melalui observasi filosofis, Al-Qur’an menyatakan hal yang sama melalui wahyu, sehingga memberikan dasar metafisik yang kokoh bagi sosiologi Islam.

[165] Muhammad Shahrur, Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah, (Damaskus: Al-Ahālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1992), hlm. 512. Shahrur mengeksplorasi makna leksikal dan kontekstual dari terma an-nās dan al-insān dalam Al-Qur’an, menyimpulkan bahwa an-nās secara khusus menekankan aspek komunitas dan relasi sosial.

[166] Abdullah Yusuf Ali, The Meaning of The Holy Qur’an, (Maryland: Amana Publications, 1992), hlm. 112. Dalam catatan kakinya untuk Surah Al-Baqarah:21, Ali menjelaskan bahwa seruan "Yā ayyuhā an-nās" adalah seruan yang paling inklusif dan universal, merangkul seluruh umat manusia tanpa memandang latar belakang.

[167] The Holy Qur’an, Surah Al-Ḥujurāt (49):13. Terjemahan makna ayat.

[168] The Holy Qur’an, Surah Al-‘Aṣr (103):3. Ayat ini menjadi landasan bagi bangunan etika sosial Islam, menekankan bahwa keimanan harus diaktualisasikan dalam bentuk tindakan kolektif untuk menegakkan kebenaran dan ketabahan.

[169] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 215. Izutsu menganalisis konsep tawāṣau sebagai bagian dari kosakata etika Qur'ani yang intinya adalah hubungan timbal balik dan tolong-menolong dalam membangun komunitas yang beretika.

[170] Robert D. Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, (New York: Simon & Schuster, 2000), hlm. 19. Putnam mendefinisikan social capital sebagai jaringan sosial dan norma-norma timbal balik yang muncul darinya, yang memiliki nilai efektif bagi individu dan komunitas. Konsep tawāṣau dapat dilihat sebagai bentuk investasi dan pemanfaatan social capital untuk tujuan-tujuan mulia.

[171] Diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Al-Birr wa Al-Ṣilah wa Al-Ādāb, Hadis no. 2586. Hadis ini menggambarkan tingkat solidaritas dan empati tertinggi yang harus dijalin di antara sesama manusia.

[172] The Holy Qur'an, Surah Al-Anbiyā' (21):107. Konsep raḥmatan lil-'ālamīn (rahmat bagi seluruh alam) adalah konsekuensi logis dari pelaksanaan tanggung jawab sosial sebagai an-nās, di mana keberadaan komunitas muslim harus membawa dampak positif yang dirasakan oleh seluruh ciptaan.

[173] Seyyed Hossein Nasr, The Study Quran: A New Translation and Commentary (New York: HarperOne, 2015), hlm. 25-27. Nasr menjelaskan bahwa penciptaan manusia dalam Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks kosmologi Islam yang lebih luas, di mana manusia merupakan mikrokosmos ('ālam ṣaghīr) yang merefleksikan makrokosmos ('ālam kabīr).

[174] Muhammad Abdel Haleem, The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text (Oxford: Oxford University Press, 2010), catatan kaki untuk Q.S. Al-Hijr: 26-28. Abdel Haleem menguraikan perbedaan halus antara istilah-istilah yang digunakan untuk "tanah" dan bagaimana hal itu menunjukkan tahapan yang berbeda.

[175] Keith L. Moore dan Abdul Majeed al-Zindani, The Developing Human: Clinically Oriented Embryology with Islamic Additions, ed. ke-3 (Jeddah: Dar al-Qiblah, 1983), hlm. 8-12. Meskipun karya kolaboratif ini kontroversial dalam beberapa klaimnya, bagian yang mengidentifikasi kesamaan unsur kimia antara tanah dan tubuh manusia didukung oleh pengetahuan ilmiah dasar.

[176] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥijr (15): 28. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan penciptaan manusia dengan tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang telah melalui proses perubahan.

[177] Al-Qur'an, Surah Ṣād (38): 72. Ayat ini secara tegas menetapkan dua tahap utama: penyempurnaan bentuk jasmani dan kemudian peniupan Ruh sebagai pelengkap yang memberi kehidupan dan perintah untuk sujud para malaikat.

[178] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 158-165. Izutsu membahas konsep Rūḥ secara semantik, menyimpulkannya sebagai unsur Ilahi yang dianugerahkan kepada manusia yang menjadi sumber dari semua fakultas spiritual dan intelektualnya yang lebih tinggi.

[179] Al-Qur'an, Surah Al-Tīn (95): 4-5. "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya, kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya." Ayat ini merujuk pada potensi dualistik manusia yang disebutkan dalam tubuh teks.

[180] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: Brill, 2007), hlm. 22-24. Rosenthal mengeksplorasi bagaimana konsep penciptaan manusia dari tanah dan Ruh mempengaruhi pemikiran Islam tentang ilmu pengetahuan, di mana pengetahuan adalah sarana untuk jiwa/ruh mengingat asal-usul ilahinya.

[181] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 52. Imam Al-Ghazali, dalam berbagai karyanya, sering membahas perjuangan (mujāhadah) antara tuntutan jasad (nafs) dan seruan ruh.

[182] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. xv-xviii. Penulis berargumen bahwa konsep kekhalifahan (istikhlāf) manusia tidak dapat dipisahkan dari pemahaman tentang asal-usul dualistiknya; kapasitas untuk menjadi wakil Tuhan di bumi berasal dari Ruh yang dianugerahkan kepadanya.

[183] Seyyed Hossein Nasr, The Study Quran: A New Translation and Commentary (New York: HarperOne, 2015), hlm. 27. Nasr menekankan bahwa penciptaan manusia dalam Islam adalah peristiwa yang melibatkan dimensi material dan spiritual secara bersamaan, dimana peniupan ruh menjadi penanda dimulainya status manusia sebagai "makhluk pensuci" (homo religiosus).

[184] Qur'an, Ṣād (38): 72. Ayat ini, dalam banyak tafsir, tidak hanya ditujukan kepada para malaikat untuk bersujud kepada Adam, tetapi juga secara simbolis mengisyaratkan perlunya elemen-elemen "bawah" (material) dalam diri manusia untuk tunduk kepada otoritas elemen "tinggi" (spiritual atau ruh)-nya.

[185] Toshihiko Izutsu, God and Man in The Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 122-135. Izutsu melakukan analisis semantik mendalam terhadap konsep rūḥ dan nafs, menunjukkan bagaimana kedua terminologi ini membentuk pemahaman Al-Qur'an tentang struktur kesadaran dan eksistensi manusia.

[186] Lihat Hadis Nabi Muhammad SAW: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kedua orangtuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." (HR. Al-Bukhari). Hadis ini menjadi dasar teologis bagi konsep fitrah sebagai kecenderungan innate manusia terhadap tauhid.

[187] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 35-41. Chittick menjelaskan doktrin Ibn 'Arabī tentang manusia sempurna (al-insān al-kāmil) sebagai microcosm yang memanifestasikan seluruh Nama dan Sifat Allah, yang akar ontologisnya terletak pada peristiwa peniupan ruh.

[188] Qur'an, Al-Aḥzāb (33): 72. Tafsir terhadap ayat ini, seperti dalam Tafsir al-Jalalayn, sering menghubungkan "amanah" dengan ketaatan kepada perintah dan larangan Allah, yang pemenuhannya memerlukan akal dan kehendak bebas—karakteristik yang berasal dari anugerah rūḥ.

[189] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. xxxiv. Penulis berargumen bahwa konsep kekhalifahan merupakan konsekuensi logis dari peniupan ruh, karena hanya makhluk yang memiliki kehendak bebas dan pengetahuan ('aql) yang dapat menjadi wakil Tuhan di muka bumi.

[190] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb al-Mahabbah wa al-Shawq wa al-Uns (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2000), hlm. 78. Al-Ghazālī menyatakan bahwa tujuan akhir dari

semua ibadah dan penyempurnaan akhlak adalah untuk membersihkan hati (tazkiyat al-nafs) sehingga ia dapat menjadi tempat pantulan cahaya ilahi yang telah ditiupkan sebagai ruh, sehingga mencapai maqam ihsān.

[191] Sayyid Qutb, Fi Zilāl al-Qur'ān, vol. 7 (Beirut: Dar al-Shuruq, 1981), 285. Qutb menekankan bahwa khalifah bukan hanya makna pemerintahan, tetapi juga implementasi nilai-nilai ilahiah dalam kehidupan sosial dan kosmik.

[192] Al-Qur'an, Q.S. al-Ahzab: 72. "Sesungguhnya Kami menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi mereka enggan memikulnya dan mereka takut kepadanya, dan manusialah yang memikulnya. Sesungguhnya manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh." Amanah ini sering ditafsirkan sebagai beban tanggung jawab moral, kebebasan, dan kemampuan memilih.

[193] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), 42. Nasr berpendapat bahwa manusia sebagai microcosm adalah pusat spiritual alam semesta, tempat bertemunya dimensi material dan ilahi.

[194] Ibn 'Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. Afāf 'Abd al-Raḥmān (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 116. Di sini Ibn 'Arabi menyebut Nabi Muhammad sebagai insān al-kāmil yang menjadi pola bagi semua manifestasi ketuhanan.

[195] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah: 31. "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) semuanya…" Tafsir al-Rāzī dalam al-Tafsīr al-Kabīr menjelaskan bahwa asma' di sini bukan hanya nama verbal, tetapi hakikat ontologis setiap makhluk.

[196] Al-Qur'an, Q.S. al-Isra: 70 digabung dengan Q.S. al-A'rāf: 179: "Dan sesungguhnya Kami telah menjadikan banyak jin dan manusia untuk (isi neraka) Jahanam. Mereka memiliki hati tetapi tidak dipergunakan untuk memahami, dan memiliki mata (tetapi) tidak dipergunakan untuk melihat…"

[197] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dar al-Marifa, n.d.), juz 3, 38. Al-Ghazali menekankan bahwa martabat manusia ditentukan oleh sejauh mana ia menggunakan akal untuk mengenal Tuhan dan menundukkan hawa nafsu.

[198] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān, vol. 15 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 167. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa ikrām dalam ayat ini mencakup aspek fisik (seperti transportasi dan makanan) dan spiritual (seperti akal dan wahyu).

[199] Fazlun Khalid, Islam and Ecology: A Bestowed Trust (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 89. Khalid menekankan bahwa khalifah dalam konteks ekologi berarti stewardship, bukan dominasi.

[200] M. Umaruddin, "Are There Inhabitants on Other Planets? An Islamic Perspective," Islamic Studies 41, no. 3 (2002): 547–566. Artikel ini membahas kemungkinan kehidupan di luar bumi dalam tafsir Islam klasik dan kontemporer, dengan menyatakan bahwa meskipun Al-Qur'an menyebut "makhluk hidup" di langit (Q.S. al-Shūrā: 29), tugas khalifah secara khusus diberikan kepada manusia di bumi.

[201] Osman Bakar, Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 2008), hlm. 45-48. Bakar berargumen bahwa status kekhalifahan adalah bagian integral dari 'kodrat ilmu pengetahuan' manusia yang membedakannya dari malaikat dan hewan, menempatkannya dalam posisi unik untuk memahami dan mengelola alam.

[202] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 25. Rahman menekankan bahwa pengumuman penciptaan

khalifah dalam ayat tersebut adalah pengenalan terhadap suatu entitas yang memiliki kapasitas moral dan keagenan (moral agency) untuk memikul tanggung jawab besar.

[203] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 65. Nasr menjelaskan paradoks ini sebagai "theomorphic being" (makhluk yang berbentuk Tuhan), yang memiliki potensi untuk mencerminkan sifat-sifat Ilahi tetapi juga memiliki kecenderungan untuk lupa dan berbuat kesalahan.

[204] Muhammad Abdul-Rauf, Islam: Creed and Worship (Washington D.C.: The Islamic Center, 1974), hlm. 32. Abdul-Rauf menegaskan bahwa kekuasaan manusia bersifat deputi dan merupakan amanah (trust) dari Allah, yang harus dipertanggungjawabkan di akhirat.

[205] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid: 7. "Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya." Ayat ini menegaskan konsep kepemilikan sebagai titipan.

[206] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), hlm. 15. Al-Faruqi menyatakan bahwa segala bentuk syirik (penyekutuan Tuhan) dan ketidakadilan adalah pemberontakan terhadap konsep kekhalifahan yang berlandaskan tauhid.

[207] Muzaffar Iqbal, Islam and Science (Aldershot: Ashgate, 2002), hlm. 112. Iqbal membahas bagaimana integrated worldview Islam mendorong pencarian ilmu yang tidak terpisah dari sumber dan tujuan transendentalnya.

[208] Nuruddin Khaled, "The Environmental Crisis: An Islamic Perspective", Journal of Islamic Sciences, vol. 11, no. 2 (2015), hlm. 89-90. Artikel ini mengelaborasi konsep khalifah sebagai landasan untuk konservasi lingkungan dan pembangunan berkelanjutan dalam Islam.

[209] Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 272-275. Kamali mendiskusikan bagaimana maqasid al-shari'ah (tujuan-tujuan syariah), terutama perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, merupakan operasionalisasi dari tanggung jawab kekhalifahan dalam membangun peradaban yang adil

[210] Lihat tafsir filosofis terhadap ayat ini dalam Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 157-159. Chittick menjelaskan bagaimana amanah dalam perspektif Ibn 'Arabi terkait dengan kapasitas manusia untuk mencerminkan semua Nama dan Sifat Allah, sebuah beban sekaligus kehormatan ontologis yang ditolak oleh alam lainnya.

[211] Konsep i`mar al-ard (memakmurkan bumi) sebagai tujuan penciptaan khalifah dielaborasi secara mendalam oleh al-Syatibi dalam diskusinya tentang maqashid al-shari'ah. Lihat Auda, Jasser. Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hlm. 85-87.

[212] Crutzen, Paul J., dan Eugene F. Stoermer. "The 'Anthropocene'." Global Change Newsletter, no. 41 (May 2000): 17–18. Artikel pendek ini adalah salah satu publikasi pertama yang secara formal mengusulkan dan mendefinisikan istilah "Anthropocene" sebagai epoch geologi baru.

[213] Gagasan tentang keadilan antar-generasi dalam etika lingkungan dikembangkan oleh Weiss, Edith Brown. In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony, and Intergenerational Equity. Tokyo: United Nations University, 1989. Buku ini memberikan kerangka hukum dan etika untuk kewajiban generasi sekarang terhadap generasi mendatang.

[214] Al-Ghazali menempatkan 'adl (keadilan) sebagai salah satu dharuriyyat al-khams (lima kebutuhan primer) yang harus dilindungi oleh syariat. Lihat Ramadan, Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press, 2009, hlm. 45-48, untuk analisis kontemporer terhadap konsep ini.

[215] Salah satu hadis yang menjadi rujukan adalah riwayat Imam Muslim: "Sesungguhnya Allah mewajibkan berbuat ihsan (kebaikan) atas segala sesuatu..." (HR. Muslim). Narasi lain yang masyhur adalah kecaman Nabi Muhammad SAW terhadap seorang sahabat yang menyiksa seekor burung. Lihat Sonn, Tamara. Islam: History, Religion, and Politics. 2nd ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2016, hlm. 212.

[216] Istilah "skizofrenia spiritual" digunakan oleh pemikir seperti Ziauddin Sardar untuk mengkritik dikotomi dalam praktik keagamaan sebagian Muslim. Lihat Sardar, Ziauddin. The Future of Muslim Civilization. 2nd ed. London: Mansell Publishing, 1987, hlm. 112-115. Ia berargumen bahwa kelestarian lingkungan dan keadilan sosial adalah bagian integral dari iman.

[217] Perspektif eskatologis ini menekankan bahwa dunia adalah ladang untuk akhirat (al-dunya mazra'at al-akhirah). Setiap tindakan manusia terhadap alam dan sesama memiliki dimensi pertanggungjawaban di akhirat. Lihat Izzi Dien, Mawil. The Environmental Dimensions of Islam. Cambridge: The Lutterworth Press, 2000, hlm. 39-42.

[218] Nidhal Guessoum, Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science (London: I.B. Tauris, 2011), hlm. 54-58. Guessoum berargumen bahwa tradisi Islam klasik memiliki pandangan yang sangat dinamis terhadap ilmu pengetahuan, di mana akal dan wahyu dipandang sebagai dua sumber pengetahuan yang saling melengkapi dan tidak bertentangan.

[219] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 3-5. Bakar menjelaskan konsep khilafah (kekhalifahan) sebagai fondasi yang memberikan mandat sekaligus tanggung jawab kepada manusia untuk mengelola bumi dengan ilmu dan etika.

[220] The Noble Quran, Surah Al-Baqarah, 2:31. Terjemahan makna dari Sahih International.

[221] 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, 1995), hlm. 155-160. Al-Attas menekankan bahwa pengajaran 'nama-nama' kepada Adam merupakan pemberian kemampuan untuk mendefinisikan realitas secara konseptual dan linguistik, yang menjadi basis bagi seluruh peradaban dan ilmu pengetahuan manusia.

[222] Ibid., Al-Baqarah, 2:32. Pengakuan malaikat ini menegaskan batasan pengetahuan mereka yang bersifat instrumental dan spesifik, sementara manusia diberikan potensi untuk pengetahuan yang ekspansif dan kreatif.

[223] Muzaffar Iqbal, Islam and Science (Farnham: Ashgate, 2002), hlm. 27-30. Iqbal mengeksplorasi integrasi antara observasi empiris (shahadah) dan wahyu (ayah) sebagai sumber pengetahuan yang sahih dalam worldview Islam.

[224] Lihat misalnya Q.S. Ali ‘Imran: 190-191 yang mendorong untuk tafakkur (berpikir) tentang penciptaan langit dan bumi.

[225] Mehdi Golshani, The Holy Qur’an and the Sciences of Nature: A Theological Reflection (New York: Global Scholarly Publications, 2003), hlm. 112-115. Golshani membahas tanggung jawab etis yang melekat pada pencarian ilmu pengetahuan dan bahaya penyalahgunaannya yang mengarah pada kerusakan.

[226] Sahih Muslim, Kitab Al-Dhikr wa’l-Du’a’ wa’l-Tawbah wa’l-Istighfar, Bab Fadl al-Ijtima’ ‘ala Tilawat al-Qur’an wa ‘ala al-Dhikr, No. 2699.

[227] Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 228-231. Kalin mendiskusikan bagaimana Mulla Sadra memandang pencapaian pengetahuan sebagai sarana untuk menyempurnakan jiwa dan mewujudkan potensi kekhalifahan manusia.

[228] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science (London: Mansell Publishing, 1989), hlm. 42-45. Sardar menekankan bahwa tujuan akhir ilmu dalam Islam adalah kontribusinya terhadap kesejahteraan komunitas dan penguatan keimanan, bukan sekadar akumulasi informasi.

[229] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm. 22-25. Nasr, dalam karyanya, sering mengkritik ilmu pengetahuan modern yang sekular karena telah memisahkan diri dari sumber-sumber spiritual dan metafisik, sehingga kehilangan tujuan transendentalnya.

[230] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 25–48. Dalam bukunya, Rahman menekankan bahwa Al-Qur’an memiliki dua fokus utama: (1) hubungan manusia dengan Tuhan, dan (2) hubungan manusia dengan sesama dan alam. Ia menunjukkan bahwa aspek kedua—yang bersifat etis-sosial—sering kali diabaikan dalam tafsir tradisional, sehingga ia berusaha mengembalikannya sebagai pusat pemahaman Qur’ani.

[231] Al-Qur’an, Surah al-Baqarah (2):30, yang menyatakan: “Wa-idh qāla rabbuka lil-mala’ikati innī jā‘ilun fil-arḍi khalīfatan…” (Ingatlah, ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Sesungguhnya Aku akan menjadikan khalifah di muka bumi.”). Rahman menafsirkan kata khalīfah bukan sebagai dominasi, melainkan sebagai tanggung jawab etis untuk mengelola bumi secara adil dan berkelanjutan. Lihat juga Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 75–90.

[232] Fazlur Rahman, Islam and Modernity, 87–89. Konsep double movement mencakup dua tahap: pertama, kembali ke konteks historis wahyu untuk memahami maksud moral dari perintah-perintah Ilahi; kedua, melompat ke masa kini untuk menerapkan nilai-nilai tersebut dalam bentuk solusi kontemporer. Rahman menyebut ini sebagai bentuk ijtihad yang sistematis dan bertanggung jawab.

[233] Lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur’an, 52–55. Ia menafsirkan Surah al-Nisa (4):1—yang menyebut semua manusia berasal dari satu jiwa—sebagai dasar teologis bagi kesetaraan manusia. Ia juga menekankan Surah al-Hujurāt (49):13 tentang kemuliaan manusia berdasarkan takwa, bukan ras, kelas, atau gender, sebagai landasan etika universal.

[234] Fazlur Rahman, Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism, ed. E. Abdul-Rauf (Beirut: Librairie du Liban, 1968), 67. Rahman menegaskan bahwa

ijtihad bukan sekadar hak, tetapi kewajiban moral bagi umat Islam untuk terus merespons realitas baru dengan akal dan wahyu yang seimbang.

[235] Misalnya, kritik dari G.H.A. Juynboll dan lainnya yang menyebut Rahman terlalu dipengaruhi oleh filsuf seperti Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Rahman membantah dengan mengatakan bahwa meski ia menggunakan metode hermeneutika modern, tujuannya tetap untuk memahami Islam secara autentik. Lihat Natana J. DeLong-Bas, Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad (Oxford: Oxford University Press, 2004), 243–245 (meskipun kritik ini lebih spesifik terhadap Wahhabisme, namun relevan dalam wacana hermeneutika Islam).

[236] Ibn Sina, Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā', ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 15. Karya ini, sebagai bagian dari Kitab al-Shifa', merupakan eksposisi paling mendetail dari psikologi filosofis Ibn Sina, di mana ia membangun argumen bahwa jiwa adalah substansi yang mandiri dan bukan aksiden dari tubuh.

[237] Ibn Sina, al-Isharat wa al-Tanbihat, jilid 3 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971), 352. Dalam bagian ini, Ibn Sina berargumen bahwa kesadaran diri (al-shu'ur bi al-dhat) membuktikan bahwa esensi jiwa adalah independen dari tubuh, karena tubuh sendiri adalah objek yang disadari, bukan subjek yang menyadari.

[238] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), 85. Davidson menjelaskan integrasi kosmologi emanasionis Ibn Sina dengan teori intelek, di mana Akal Aktif berfungsi sebagai penyebab efisien dan formal bagi intelek manusia.

[239] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, 2nd ed. (Leiden: Brill, 2014), 215-220. Gutas menganalisis epistemologi Ibn Sina, menekankan proses abstraksi dan iluminasi yang membawa intelek manusia dari potensi ke aktus, dengan Akal Aktif sebagai agen penyebab iluminasi tersebut.

[240] Ibn Sina, Kitab al-Najat (Kairo: Muhyi al-Din Sabri al-Kurdi, 1938), 302. Dalam bagian tentang etika dan kebahagiaan, Ibn Sina menyatakan, "Kebahagiaan tertinggi adalah bagi jiwa untuk menjadi sebuah dunia intelektual ('aqlan) yang di dalamnya tercetak bentuk-bentuk segala sesuatu yang universal dan makna-makna yang mulia."

[241] Ibn Sina, Risalah fi al-'Isyq, dalam Traités Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina, ed. M.A.F. Mehren (Leiden: Brill, 1889), 3. Traktat tentang cinta ini memetakan hierarki cinta di alam semesta, dengan jiwa manusia mencintai dan berusaha menyatu dengan sumber segala kesempurnaan.

[242] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Sciences and Philosophy, vol. 10, no. 2 (2000): 262. Artikel ini membahas bagaimana Ibn Sina melihat penguasaan akal atas tubuh dan nafsu sebagai prasyarat bagi pencapaian kebajikan dan pengetahuan sejati.

[243] Abu Hamid al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifah): A Parallel English-Arabic Text, diterj. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1997), 216-223. Al-Ghazali mengkritik 20 doktrin filsuf, dengan tiga keyakinan tentang keabadian dunia, pengetahuan Tuhan tentang partikular, dan kebangkitan tubuh yang ia anggap sebagai kekafiran.

[244] Michael E. Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy," dalam Journal of Near Eastern Studies, vol. 22, no. 1 (1963): 53. Marmura menjelaskan respons Ibn Sina (dan Ibn Rushd) terhadap kritik Al-Ghazali, khususnya mengenai bagaimana para filosof memahami nubuwah dan kehidupan akhirat dalam kerangka epistemologi mereka.

[245] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 47. Nasr menempatkan antropologi filosofis Ibn Sina dalam konteks metafisika Islam yang lebih luas, yang melihat manusia sebagai khalifah Tuhan di bumi yang bertugas mengenal-Nya melalui ciptaan-Nya, selaras dengan firman Allah dalam Q.S. Al-Baqarah: 30-33 dan Q.S. Adz-Dzariyat: 56.

[246] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 12-15. Chittick menjelaskan konsep manusia sebagai microcosm dan sebagai penampakan (maẓhar) yang paling sempurna bagi Tajalliyāt Ilāhiyyah, yang mencakup semua nama dan sifat.

[247] Ibn Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, diedit dan diberi komentar oleh Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1966), hlm. 77. Dalam bab "Ḥikmatun Ilahiyyatun fī Kalimatin Adamiyyatin", Ibn Arabi menegaskan, "al-ḥaqq al-makhlūq bihi" (Sang Realitas[Tuhan] yang melalui-Nya makhluk diciptakan), yang menekankan ketergantungan eksistensial alam semesta.

[248] A.J. Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: George Allen & Unwin, 1950), hlm. 60. Meskipun status Hadits ini diperdebatkan secara sanad, ia telah menjadi pilar sentral dalam wacana metafisika Sufistik, khususnya dalam sekolah Ibn Arabi, sebagai justifikasi teleologis untuk penciptaan.

[249] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 217-220. Izutsu membahas secara mendalam konsep kesesuaian (munāsabah) antara Asmaul Husna dan sifat-sifat manusia, dimana manusia adalah aktualisasi partikular dari potensi universal Nama-nama Tuhan.

[250] Sa'id Nursi al-Din al-Jamal, al-Insān al-Kāmil fī al-Taṣawwuf al-Islāmī (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1976), hlm. 145-150. Buku ini merinci tahapan sulūk (perjalanan spiritual) menuju kesempurnaan manusia, yang sering dirangkum dalam trilogi takhallī, tahallī, dan tajallī.

[251] William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. xxii-xxiv. Chittick dengan sangat hati-hati membedakan antara konsep ittihād atau penyatuan dalam Ibn Arabi (yang adalah kesatuan dalam penyaksian/pengalaman) dari panteisme atau hulūl yang dianggap sesat secara teologis.

[252] Abd al-Karīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, 1921), hlm. 36. Sebagai murid spiritual mazhab Ibn Arabi, al-Jīlī mengembangkan lebih lanjut doktrin al-Insān al-Kāmil, menegaskan perannya sebagai perantara (barzakh) antara al-Ḥaqq dan al-khalq.

[253] The Holy Quran, Surah Al-Baqarah, 2:30. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama bagi konsep kekhalifahan manusia. Ibn Arabi memberikan tafsiran esoteris yang mendalam terhadapnya, melihatnya bukan hanya sebagai peristiwa historis tetapi sebagai realitas metafisik yang terus berlangsung.

[254] Seyyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr, diedit oleh William C. Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 74. Nasr menekankan bahwa konsep al-Insān al-Kāmil membawa serta tanggung jawab etis dan kosmik yang besar, yaitu untuk mengatur dunia dengan adil dan penuh belas kasih, mencerminkan Sifat al-‘Ādil dan al-Raḥmān.

[255] Franz Rosenthal, dalam Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: Brill, 2007), hlm. 35, menelusuri bagaimana konsep manusia sebagai kesatuan jiwa dan tubuh telah menjadi pusat dalam klasifikasi ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam, di mana pemahaman tentang jiwa (ilm al-nafs) dan tubuh (ilm al-abdan) saling melengkapi.

[256] Konsep manusia sebagai mikrokosmos yang mencerminkan alam semesta adalah tema sentral dalam pemikiran filsuf Islam seperti Ikhwan al-Safa. Lihat Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 72-75.

[257] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 121-123, menjelaskan bahwa tubuh dalam Al-Qur'an adalah "tanda" (ayah) dari kekuasaan Tuhan dan medium melalui mana manusia berinteraksi dengan ciptaan-Nya.

[258] Lihat Al-Qur'an, Surah al-Ḥijr (15): 28-29, "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, 'Aku akan menciptakan manusia dari tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka, apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya, dan Aku telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya'."

[259] Proses dari pengetahuan indrawi menuju pengetahuan intelektual dan Ilahiani ini dirinci oleh Ibnu Sina (Avicenna). Untuk analisis mendalam, lihat Dag Nikolaus Hasse, Avicenna’s De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81-85.

[260] Pandangan Islam yang seimbang terhadap tubuh kontras dengan asketisme ekstrem. Hadis Nabi Muhammad SAW menyatakan, "Sesungguhnya jasadmu mempunyai hak atas dirimu." (HR. Al-Bukhari dan Muslim).

[261] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 187-190, membedah konsep Ibn Arabi tentang hati (qalb) sebagai organ spiritual yang menerima iluminasi ilahi, yang melampaui namun tidak menafikan fungsi akal.

[262] Merujuk pada Surah al-Ḥijr (15): 29 dan Surah al-Sajdah (32): 9. Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Qur’an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-18, berargumen bahwa "peniupan ruh" ini adalah yang memberikan manusia kapasitas untuk moralitas dan pengetahuan ketuhanan.

[263] Surah al-Isrā’ (17): 85, "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'."

[264] Ketiga tingkatan nafs ini diambil dari terminologi Al-Qur'an dalam Surah Yūsuf (12): 53 (ammārah), Surah al-Qiyāmah (75): 2 (lawwāmah), dan Surah al-Fajr (89): 27 (muṭma’innah). Analisis perkembangan psiko-spiritual ini dapat ditemukan dalam karya Al-Ghazali, khususnya Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn.

[265] Dalam tafsir filosofis, ‘aql bukan hanya akal budi tetapi juga intuisi intelektual. Lihat Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 215-220.

[266] Muhammad Baqir as-Sadr, Falsafatunā (Our Philosophy), terj. (Ontario: Islamic Publishing House, 1987), hlm. 105-108, menekankan bahwa hubungan jiwa dan tubuh adalah hubungan "penguasaan dan pengarahan" (tasyrif wa tawjih), bukan hubungan sebab-akibat material.

[267] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 260-265, melihat shalat sebagai perwujudan sempurna dari penyatuan lahiriah (ẓāhir) dan batiniah (bāṭin), di mana gerakan tubuh menyimbolkan penyerahan jiwa.

[268] Hamza Yusuf, The Purification of The Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart (USA: Sandala, 2004), hlm. 45, menyatakan bahwa puasa adalah "latihan spiritual untuk jiwa" yang bertujuan menundukkan nafsu hewani dan mengingatkan manusia pada ketergantungan mutlaknya pada Allah.

[269] Tujuan akhir ini dinyatakan dalam Surah al-Dzāriyāt (51): 56, "Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku." Konsep insan kamil sebagai realisasi ibadah paripurna banyak dikembangkan dalam tradisi tasawuf. Lihat Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 23-27.

[270] F. Rahman, Major Themes of the Qur’an, Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 2009, p. 17. Rahman menjelaskan bahwa Al-Qur'an menekankan kesatuan manusia sebagai pribadi, sehingga jiwa dan tubuh tidak dipisahkan secara diametral seperti dalam tradisi pemikiran Yunani tertentu atau Descartes.

[271] Lihat Al-Qur’an, Surah al-Ḥijr (15): 26, Surah al-Sajdah (32): 7-9, Surah al-Mu’minūn (23): 12-14. Ayat-ayat ini secara bertahap merinci proses penciptaan manusia dari unsur material tanah hingga ditiupkannya ruh.

[272] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, 2004, p. 187. Nasr menegaskan bahwa dalam Islam, materi tidak dipandang jahat. Penciptaan manusia dari tanah lalu ditiupi ruh menjadikan manusia sebagai mikrokosmos yang mempersatukan alam material dan spiritual.

[273] Hadis riwayat al-Bukhāri (no. 1968) dan Muslim (no. 1159). Teks Arab: إِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا. Hadis ini menjadi landasan primer untuk kewajiban menjaga kesehatan fisik.

[274] Al-Qur’an, Surah al-Baqarah (2): 168, "Wahai manusia! Makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat di bumi...". Kata ṭayyib (baik) mencakup dimensi kesehatan, kebersihan, dan gizi.

[275] M. Abdulrahman, "Purification and Physique: The Islamic Ritual Ablution as a Symbol of Womb and Tomb," Journal of the American Academy of Religion, vol. 84, no. 3, pp. 736-762, 2016. Artikel ini membahas dimensi simbolis dan manfaat kesehatan profan dari praktik thaharah (bersuci).

[276] Hadis riwayat Aḥmad bin Ḥanbal dalam Musnad-nya, "Ajarilah anak-anak kalian berenang, memanah, dan menunggang kuda." Hadis ini menunjukkan perhatian Nabi terhadap keterampilan fisik yang menyehatkan tubuh.

[277] Al-Ghazālī, Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993, jilid 1, hlm. 287. Imam Al-Ghazālī adalah salah satu ulama yang secara sistematis

memformulasikan maqāṣid al-syarī'ah (tujuan-tujuan syariat), dengan hifẓ al-nafs (menjaga jiwa/raga) sebagai salah satu pilar utamanya.

[278] Guyton, Arthur C., & Hall, John E. (2011). Textbook of Medical Physiology (12th ed.). Saunders Elsevier. hlm. 3-5. Buku ini menjelaskan prinsip dasar fisiologi manusia, menekankan pada konsep homeostasis dan regulasi otomatis sistem tubuh untuk mempertahankan kehidupan.

[279] Diamond, Jared. (1997). Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies. W.W. Norton & Company. hlm. 131-135. Diamond berargumentasi bahwa keunggulan biologis dan fisiologis manusia, termasuk kemampuan kognitif dan daya tahan fisik, merupakan faktor kunci dalam dominasi dan adaptasinya terhadap berbagai lingkungan.

[280] Varela, Francisco J., Thompson, Evan, & Rosch, Eleanor. (1991). The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. The MIT Press. hlm. 172-173. Karya seminal ini memperkenalkan dan mengembangkan teori embodied cognition, yang menegaskan bahwa proses kognitif deeply rooted dalam dan dipengaruhi oleh tubuh dan interaksinya dengan dunia.

[281] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:164. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang, dan bahtera yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi yang telah mati (kering), dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan." Ayat ini mengajak manusia untuk merenungi ciptaan Allah sebagai bukti keberadaan dan kebesaran-Nya.

[282] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:30. "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.'..." Ayat ini menjadi landasan teologis untuk konsep manusia sebagai khalifah, yang memberikan mandat untuk mengelola dan memakmurkan bumi.

[283] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. Jilid 2, Kitab Adab Makan. Al-Ghazali membahas secara detail adab-adab makan dan minum dalam Islam, menekankan pada niat, rasa syukur, dan bagaimana hal tersebut mengubah tindakan duniawi menjadi ibadah.

[284] Ibn Rajab al-Hanbali. (2001). Jami' al-Ulum wa al-Hikam (A Compendium of Knowledge and Wisdom). Dar Ibn Kathir. hlm. 25. Syarah hadis Arbain Nawawi, khususnya hadis pertama tentang niat, menjelaskan bahwa keabsahan suatu amal bergantung pada niat yang ikhlas karena Allah semata.

[285] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (1997). Sahih al-Bukhari. Darussalam. Kitab al-Buyu', Bab Karahiyat al-Ghubn. Banyak hadis dalam kitab ini yang menekankan keutamaan mencari nafkah yang halal dan etika dalam bermuamalah.

[286] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat, 49:13. "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa..." Ayat ini menjadi dasar untuk interaksi sosial yang berbasis pada kesetaraan dan takwa.

[287] Muslim ibn al-Hajjaj. (2007). Sahih Muslim. Darussalam. Kitab al-Dzikr wa al-Du'a, Bab Ma Yaqulu 'inda an-Nawm. Terdapat doa dan dzikir yang diajarkan Nabi Muhammad SAW untuk dibaca sebelum tidur.

[288] Muslim ibn al-Hajjaj. (2007). Sahih Muslim. Darussalam. Kitab al-Qadar, Bab al-Haththh 'ala Hifzh 'ala ma Yanfa'… Hadis ini mendorong umat Islam untuk memiliki kekuatan, yang mencakup kekuatan fisik, ekonomi, dan karakter, sebagai bagian dari kesempurnaan iman

[289] Fadlou Shehadi, dalam Ghazali's Unique Unknowable God, membahas bagaimana para teolog dan filsuf Muslim klasik, seperti Al-Ghazali, memandang tindakan fisik sebagai manifestasi eksternal dari keadaan batin yang memiliki konsekuensi metafisik. (Leiden: E.J. Brill, 1964), hlm. 87.

[290] Konsep sentral niyyah (niat) sebagai penentu nilai suatu perbuatan ditegaskan dalam sebuah hadis yang sangat populer: "Sesungguhnya setiap amal perbuatan tergantung pada niatnya…" (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Lihat: Muhyi al-Din Abu Zakariya Yahya ibn Sharaf al-Nawawi, Riyad al-Salihin (Damaskus: Dar al-Moayad, 2000), hlm. 15.

[291] Talal Asad, dalam Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, menganalisis bagaimana ritual-ritual keagamaan berfungsi sebagai "teknologi diri" yang membentuk subjek yang disiplin dan bertujuan. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), hlm. 125-167.

[292] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations, menjelaskan shalat (salat) sebagai "microcosm of Islamic life" yang memadukan jiwa, pikiran, dan tubuh dalam sebuah meditasi yang bergerak menuju Tuhan. (New York: Crossroad, 1987), hlm. 12.

[293] Quran Surah Al-Baqarah (2): 183 secara eksplisit menghubungkan puasa dengan tujuan mencapai ketakwaan (la'allakum tattaqun). Sementara Surah At-Tawbah (9): 103 menyatakan bahwa zakat berfungsi untuk menyucikan dan membersihkan harta dan jiwa.

[294] Quran Surah Al-Baqarah (2): 195 menyatakan, "Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan..." Ayat ini sering ditafsirkan sebagai perintah untuk menjaga kesehatan dan keselamatan jasmani.

[295] Hadis riwayat Al-Bukhari. Lihat: Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Sawm, Bab Haq al-Jasad 'ala al-Insan.

[296] Nabi Muhammad SAW bersabda: "Senyummu di hadapan saudaramu adalah sedekah." (HR. At-Tirmidzi). Perintah untuk menundukkan pandangan terdapat dalam Quran Surah An-Nur (24): 30-31

[297] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 45-47. Nasr menjelaskan bahwa konsep perjalanan spiritual (sulūk) dalam Islam adalah proses kembali kepada Sumber melalui penyucian hati dan jiwa.

[298] Caner K. Dagli, "Soul (Nafs and Ruh)" dalam The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam, ed. Ibrahim Kalin (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 256-258. Dagli membedakan dengan cermat antara penggunaan terminologi rūḥ dan nafs dalam teks-teks Islam klasik, di mana rūḥ sering merujuk pada prinsip kehidupan ilahi yang dihembuskan.

[299] The Holy Qur'an, Surah Ṣād (38): 71-72. Terjemahan makna. Ayat ini menjadi rujukan utama untuk doktrin penciptaan manusia dan pemberian ruh secara langsung oleh Allah.

[300] The Holy Qur'an, Surah Al-Isrā' (17): 85. "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu tidak diberi pengetahuan melainkan hanya sedikit.'"

[301] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 1980), hlm. 12-15. Al-Ghazālī memaparkan sifat-sifat ruh dan hubungannya dengan hati (qalb) sebagai pusat spiritual.

[302] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 215-230. Izutsu memberikan analisis komparatif yang mendalam tentang dinamika nafs dan pencapaian keadaan jiwa yang tenang (muṭma'innah).

[303] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 188-195. Chittick, melalui perspektif Ibn 'Arabī, menjelaskan bagaimana manusia, sebagai khalīfah, memikul amanah ilahi (al-amānah) yang diterima oleh ruhnya, yang menjadi dasar tanggung jawab eksistensialnya.

[304] Al-Qur'an, QS. Ṣād[38] 72. Ayat ini menegaskan bahwa ruh adalah unsur ilahi yang ditiupkan langsung oleh Allah ke dalam bentuk manusia yang telah disempurnakan, menandakan bahwa eksistensi manusia secara utuh tidak lengkap tanpa kehadiran ruh. Ini menjadi dasar teologis dan ontologis bahwa ruh adalah sumber kesadaran dan martabat kemanusiaan.

[305] Husserl, E. (1913). Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. Terjemahan W.R. Boyce Gibson. London: George Allen & Unwin. Dalam karya ini, Husserl memperkenalkan konsep intentionalitas sebagai ciri esensial kesadaran. Sementara itu, Ibnu 'Arabī, dalam al-Futūḥāt al-Makkiyyah, menyatakan bahwa hati yang bersih menjadi majlis (tempat pertemuan) bagi tajalli ilahi, menunjukkan bahwa kesadaran manusia pada tingkat tertinggi bersifat teosentris.

[306] Ibnu 'Arabī, M. (1911). al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Beirut: Dār Ṣādir. Juz 2, hlm. 640. Ibnu 'Arabī membagi wujud ke dalam dua realitas: 'ālam al-khalq (dunia ciptaan, bersifat material dan temporal) dan 'ālam al-amr (dunia perintah, bersifat spiritual dan abadi). Ruh manusia berasal dari alam amr, karena itu memiliki sifat ketuhanan dalam potensinya.

[307] Chalmers, D.J. (1995). "Facing Up to the Problem of Consciousness". Journal of Consciousness Studies, 2(3), 200–219. Chalmers membedakan "easy problems" dari kesadaran (seperti persepsi dan perhatian) dengan "hard problem", yaitu mengapa proses fisik dalam otak menghasilkan pengalaman subjektif. Ia menegaskan bahwa sains fisikis belum sanggup menjelaskan kualitas pengalaman sadar.

[308] Muslim, I. (1955). Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr, Bāb Fadhl al-Dhikr. Hadis no. 2675. Hadis ini memperlihatkan bahwa fungsi-fungsi manusia (mendengar, melihat, dll) tidak lepas dari kehadiran Allah sebagai sumber semua kemampuan. Ruh manusia, karena itu, menjadi medium relasional antara manusia dan Tuhan, memperkuat dimensi kesadaran eksistensial yang responsif terhadap al-Haqq.

[309] Husserl, E. (1913). Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. Terjemahan W.R. Boyce Gibson. London: George Allen & Unwin. Dalam karya ini, Husserl memperkenalkan konsep intentionalitas sebagai ciri esensial kesadaran. Sementara itu, Ibnu 'Arabī, dalam al-Futūḥāt al-Makkiyyah, menyatakan bahwa hati yang bersih

menjadi majlis (tempat pertemuan) bagi tajalli ilahi, menunjukkan bahwa kesadaran manusia pada tingkat tertinggi bersifat teosentris.

[310] Al-Qur'an, QS. al-Baqarah 30. Ayat ini menegaskan fungsi manusia sebagai khalifah, yang tidak mungkin dapat dilaksanakan tanpa kesadaran akan tujuan hidup, tanggung jawab moral, dan relasi dengan pencipta—semua dimensi yang hanya dapat diakses melalui ruh sebagai sumber kesadaran eksistensial.

[311] Lebih dari sekadar prinsip kehidupan biologis, ruh adalah substansi immaterial yang menjadi sumber kesadaran dan penerima wahyu. Lihat: Caner K. Dagli, "From the Spirit: A Qur'anic Perspective on Human Consciousness," Journal of Islamic Philosophy, Vol. 10, 2017, hlm. 45-67. Dagli berargumen bahwa peniupan ruh adalah momen pemberian kapasitas untuk memahami tanda-tanda Tuhan (āyāt).

[312] Lihat penjelasan mendetail mengenai hubungan antara ma'rifat al-nafs dan ma'rifat Allāh dalam: Abū Hāmid Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 15. Al-Ghazālī menegaskan bahwa pengetahuan tentang diri adalah kunci bagi pengetahuan tentang Tuhan.

[313] Qur'an Surat As-Sajdah (32): 9. Ayat ini menjadi landasan utama doktrin peniupan ruh secara langsung oleh Tuhan, yang menegaskan martabat khusus manusia.

[314] Untuk analisis filosofis tentang makna "min rūḥihī", lihat: Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy (New York: State University of New York Press, 2006), hlm. 132. Nasr menjelaskan bahwa frasa ini menunjuk pada asal-usul spiritual manusia yang membedakannya dari makhluk lain.

[315] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dan Bukhari. Untuk tafsir filosofisnya, lihat: Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, diterjemahkan dan dikomentari oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50-53. Ibn 'Arabī memandangnya sebagai bukti bahwa manusia adalah mikrokosmos yang memanifestasikan semua Nama dan Sifat Ilahi.

[316] Pandangan ini merupakan konsensus dalam psikologi Sufistik. Lihat: Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, Kitāb al-Ta'rīfāt, (Beirut: Maktabat Lubnan, 1985), hlm. 333. Dia mendefinisikan al-rūḥ sebagai "jauhar latīf" (subtansi yang amat halus) yang menjadi sumber kehidupan dan pemahaman.

[317] Metafora cermin hati adalah pusat dari epistemologi Illuminationis (Ishrāqī). Lihat: Suhrawardī, The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq), ed. dan trans. John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), hlm. 78-80. Penyucian adalah prasyarat bagi penyinaran ilmu-ilmu ilahiah ke dalam jiwa.

[318] Fungsi ruh sebagai penghubung dijelaskan secara rinci dalam: Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, The Meccan Revelations (Al-Futūḥāt al-Makkiyyah), Jilid 1, ed. Michel Chodkiewicz (New York: Pir Press, 2002), hlm. 156. Dia menyebut ruh sebagai "barzakh" yang menghubungkan alam mulk (fisik) dan alam malakūt (spiritual).

[319] Tujuan akhir kembalinya ruh yang suci kepada Tuhan merujuk pada Qur'an Surat Al-Fajr (89): 27-30: "Wahai jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan ridha dan diridhai..." Konsep ini dielaborasi secara mendalam oleh para sufi. Lihat: Rūmī, Jalāl al-Dīn, The Mathnawī, Buku I, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1926), bait 1900-1920.

[320] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000),

hlm. 3-5. Buku ini membahas pengaruh mendalam psikologi filosofis Ibn Sina dalam perkembangan filsafat Barat Latin, menegaskan posisi sentralnya dalam sejarah intelektual.

[321] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Sciences and Philosophy, vol. 10, no. 2 (2000), hlm. 259. Artikel ini mengeksplorasi pendekatan ontologis Ibn Sina terhadap masalah jiwa-raga dan membandingkannya dengan dualisme Cartesian.

[322] Ibn Sina, Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI, trans. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 53-55. Sumber primer ini berisi argumen "Man Terbang" yang dirancang untuk membuktikan kesadaran diri jiwa yang independen dari indra dan tubuh.

[323] Ibn Sina, Kitab al-Najat, diterjemahkan oleh F. Rahman, hlm. 25. Ini adalah definisi kanonik jiwa yang diadopsi dan diperdebatkan Ibn Sina dari Aristoteles (De Anima, Bk. II, 412a27).

[324] Michael E. Marmura, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā'," dalam Mediaeval Studies, vol. 42 (1980), hlm. 338-339. Marmura membahas bagaimana argumen kontingensi Ibn Sina juga mendukung pemahaman tentang jiwa sebagai substansi yang Necessary through Another.

[325] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-87. Davidson memberikan analisis mendetail tentang skema emanasi Ibn Sina dan tempat Akal Aktif di dalamnya sebagai pemberi bentuk intelegibel, termasuk jiwa manusia.

[326] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 129. McGinnis menjelaskan sudut pandang Ibn Sina tentang jiwa sebagai "immaterial substance" yang "uses" the body sebagai instrumentnya.

[327] Ibrahim Kalin, "Three Views of Science in the Islamic World," dalam God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives, ed. Ted Peters et al. (Aldershot: Ashgate, 2003), hlm. 66. Kalin menguraikan hierarki jiwa Avicennan dan signifikansi teleologisnya dalam skema kosmologis yang lebih besar.

[328] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: NY: Cornell University Press, 2003), hlm. 162-165. Wisnovsky menelusuri sumber-sumber Yunani dan perkembangan internal pemikiran Ibn Sina mengenai fakultas jiwa hewani.

[329] Nader El-Bizri, "Avicenna and the Problem of Consciousness," dalam Consciousness and the Great Philosophers, ed. Stephen Leach and James Tartaglia (New York: Routledge, 2017), hlm. 36-37. El-Bizri membedah perbedaan antara akal praktis dan teoretis dan peran mereka dalam psikologi epistemik Ibn Sina.

[330] Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 16-19. Rahman memberikan penjelasan klasik tentang tahapan perkembangan akal teoretis dan hubungannya dengan wahyu dan kenabian.

[331] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17):85. Ayat ini sering dikutip dalam diskusi teologis dan filosofis tentang keterbatasan pengetahuan manusia mengenai hakikat jiwa yang sejati.

[332] Hadits riwayat Al-Tirmidzi, dan diklasifikasikan sebagai hadits hasan. Hadits ini menggambarkan hubungan jiwa (ruh) dengan jasad, sering digunakan untuk mendukung konsep dualisme subtansi dalam tradisi Islam.

[333] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 197-222. Nasr mengkontekstualisasikan psikologi Ibn Sina dalam kerangka kosmologis dan teologisnya yang lebih luas, menyoroti sintesis antara filsafat dan spiritualitas.

[334] Ibn Sīnā, Kitāb al-Najāt, ed. Mahmud Qazwini (Cairo: al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī lil-Dirāsāt al-'Arabiyya, 1938), hlm. 142–155. Dalam karya ini, Ibn Sīnā menjelaskan bahwa jiwa tumbuhan bertanggung jawab atas nutrisi dan pertumbuhan, jiwa hewan menambahkan persepsi dan pergerakan, sementara jiwa rasional mencakup semua fungsi sebelumnya dan menambahkan kemampuan berpikir abstrak serta refleksi moral.

[335] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, 2nd ed. (Leiden: Brill, 2014), hlm. 273–275. Gutas menunjukkan bagaimana Ibn Sīnā mengembangkan teori epistemologi berbasis akal aktif yang dipengaruhi oleh Aristoteles namun diperluas secara metafisik.

[336] Ibn Sīnā, al-Shifā', Kitāb al-Nafs, ed. Fazlur Rahman (Oxford: Oxford University Press, 1959), hlm. 78–80. Di sini, ia membantah paham materialis dengan argumen bahwa akal mampu memahami hal-hal yang universal dan abstrak, yang tidak mungkin jika akal adalah organ material.

[337] Lenn E. Goodman, Avicenna, (Ithaca: Cornell University Press, 1992), hlm. 102–110. Goodman menjelaskan evolusi akal menurut Ibn Sīnā sebagai proses ontologis yang melampaui pendidikan formal.

[338] Hossein Ziai, "The Concept of Knowledge in Avicenna (Ibn Sina): A Philosophical Perspective," dalam Islamic Philosophy and Mysticism, ed. Parviz Morewedge (Delmar: Caravan Books, 1981), hlm. 71–91. Ziai membedakan antara 'ilm al-ḥuḍūrī (pengetahuan kehadiran) dan 'ilm al-ma'rifa (pengetahuan representasional), yang merupakan kunci dalam memahami ma'rifat filosofis Ibn Sīnā.

[339] Al-Qur'an, Surah at-Tīn (95), ayat 4. Tafsir metafisik atas ayat ini dikembangkan oleh Mulla Sadra dalam al-Asfār al-Arba'ah, yang melihatnya sebagai indikasi atas fitrah ilahiah (fitrat al-ilāhiyyah) dalam diri manusia.

[340] Hadis ini sering dikutip dalam literatur sufi, meskipun dalam bentuk maknawi (ma'nawī), bukan secara sanad mutawatir. Diriwayatkan dalam karya-karya seperti Kashf al-Maḥjūb oleh al-Hujwīrī dan Nafhat al-Misk oleh Ibn 'Ajībah. Kontekstualisasi hadis ini secara filosofis digunakan oleh para filsuf Islam untuk menekankan pentingnya kontemplasi diri sebagai jalan menuju ma'rifatullah.

[341] Ibn Sīnā, al-Shifā', Kitāb al-Nafs, hlm. 198–205. Argumen utamanya adalah bahwa tubuh bersifat terbagi dan terpisah, sedangkan objek pemikiran (seperti bilangan dan bentuk geometris) bersifat utuh dan tidak terbagi, maka yang memahami haruslah bersifat tunggal dan immaterial.

[342] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1967), hlm. 45–50. Di sini, al-Ghazālī menegaskan bahwa jiwa manusia tidak diciptakan dalam waktu dan tidak mati dengan kematian tubuh, melainkan kekal.

[343] William C. Chittick, The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afḍal al-Dīn Kāshānī (Oxford: Oxford University Press, 2001), hlm. 112–115. Chittick menunjukkan bagaimana dalam tradisi falsafah Islam, akal dan hati merupakan dua dimensi dari satu realitas pengetahuan ilahiah.

[344] Thomas Aquinas, Summa Theologiae, I, q. 76, a. 1. Aquinas menerima ide jiwa sebagai substansi tapi menolak pandangan Avicennian bahwa jiwa secara alamiah tidak bergantung pada tubuh; namun ia mengadopsi struktur hierarkis jiwa dan pengaruh akal aktif.

[345] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 65–68. Nasr berargumen bahwa pemulihan spiritualitas manusia modern memerlukan pemahaman kembali tentang jiwa sebagai entitas yang transenden, seperti yang diajarkan oleh Ibn Sīnā dan para filsuf Islam.

[346] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), 1-5. Buku ini menjelaskan transmisi dan pengaruh mendalam teori jiwa Ibn Sina dalam perkembangan filsafat Skolastik Eropa abad pertengahan.

[347] Ibrahim Kalin, "An Annotated Bibliography of the Works of Avicenna," Islamic Studies 42, no. 2 (Summer 2003): 333. Kalin menegaskan bahwa psikologi (ilm al-nafs) adalah jembatan antara fisika dan metafisika dalam sistem filsafat Avicennan.

[348] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), 192. Dalam bagian tentang jiwa, Ibn Sina mendefinisikan kekuatan-kekuatan vegetatif secara rinci.

[349] Ibn Sina, Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI, trans. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1952), 25. Rahman menerjemahkan dan menganalisis bab khusus dari al-Najat yang membahas jiwa dan fakultas-fakultasnya.

[350] Thérèse-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul," Arabic Sciences and Philosophy 10, no. 2 (2000): 262. Artikel ini membahas hubungan kompleks antara jiwa dan tubuh, termasuk ketergantungan awal jiwa rasional pada tubuh.

[351] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), 144-148. McGinnis memberikan penjelasan yang jelas dan komprehensif mengenai teori persepsi Ibn Sina, termasuk peran fakultas internal seperti wahm (estimasi).

[352] Nelly Lahoud, "Political Theory in Avicenna: The Role of the Soul and Its Faculties," Journal of Islamic Studies 15, no. 1 (2004): 96. Lahoud mengeksplorasi bagaimana jiwa hewani menjadi basis bagi teori politik dan sosial Ibn Sina.

[353] Taneli Kukkonen, "Mind and Modal Judgement: Al-Farabi and Ibn Sina on the Conversion of Modals," dalam In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2011), 135. Kukkonen membahas bagaimana jiwa rasional mengatur modalitas pertimbangan praktis.

[354] Ibn Sina, Remarks and Admonitions: Part One: Logic, trans. Shams C. Inati (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), 114. Dalam al-Isharat, Ibn Sina berargumen bahwa substansi jiwa rasional adalah sederhana dan tidak hancur.

[355] Jari Kaukua, Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 78. Kaukua mendalami pembedaan antara intelek praktis dan teoretis serta implikasinya terhadap kesadaran diri.

[356] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 247. Wisnovsky menelusuri sumber-sumber Aristotelian dan Neoplatonik dari teori abstraksi Ibn Sina.

[357] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), 83. Davidson memberikan analisis komparatif mendalam tentang konsep Akal Aktif dalam tradisi filsafat Islam.

[358] Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West, 188. Konsep ittishal atau "conjunction" dengan Akal Aktif dibahas sebagai puncak pencapaian intelektual manusia.

[359] Peter Adamson, "The Odyssey of the Soul: Avicenna on the Nature of Life and Death," Medieval Philosophy and Theology 11, no. 1 (2003): 17. Adamson menggunakan metafora penunggang kuda untuk menjelaskan hubungan jiwa-tubuh.

[360] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Asy-Syams (91): 7-10. Ayat ini sering dikutip dalam literatur tasawuf dan filsafat Islam untuk mendukung pentingnya penyempurnaan dan pembersihan jiwa.

[361] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), 213. Meskipun fokus pada gender, Murata menunjukkan hubungan antara filsafat jiwa Ibn Sina dan konsep-konsep tasawuf seperti tazkiyat al-nafs.

[362] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 45-48. Buku ini menjelaskan bagaimana Ibn Sina membedakan jiwa sebagai substansi mandiri sekaligus pelengkap bagi tubuh, sebuah konsep yang sangat memengaruhi para skolastik Latin.

[363] Ibn Sina, Kitab al-Najat, diterjemahkan oleh F. Rahman dalam Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 25. Ini adalah definisi kanonik jiwa yang diadaptasi Ibn Sina dari Aristoteles tetapi dengan penekanan Avicennian yang khas.

[364] Nader El-Bizri, "Avicenna and the Problem of Consciousness," dalam Consciousness and the Great Philosophers, ed. Stephen Leach and James Tartaglia (New York: Routledge, 2017), hlm. 95-96. El-Bizri membahas bagaimana jiwa, bagi Ibn Sina, membutuhkan tubuh sebagai alat untuk berpartisipasi dalam dunia indrawi.

[365] Ibn Sina, Al-Isharat wa al-Tanbihat, diterjemahkan oleh Shams Inati dalam Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics (New York: Columbia University Press, 2014), hlm. 155-157. Ini adalah sumber utama untuk eksperimen pemikiran "Floating Man".

[366] Jari Kaukua, Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), hlm. 78-82. Kaukua menganalisis keterbatasan kesadaran sang "Floating Man" dan perlunya tubuh untuk pengetahuan yang lebih kompleks.

[367] Peter E. Pormann dan Emilie Savage-Smith, Medieval Islamic Medicine (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), hlm. 64-67. Bab ini menjelaskan pendekatan holistik Ibn Sina dalam kedokteran, yang menyatukan kesehatan fisik dan mental.

[368] Ibn Sina, The Canon of Medicine (al-Qānūn fī al-Ṭibb), jilid 1, diterjemahkan oleh O.C. Gruner (London: Luzac & Co., 1930), hlm. 170-175. Ibn Sina membahas secara rinci bagaimana emosi yang kuat dapat mengganggu fungsi fisiologis tubuh.

[369] Al-Qur'an al-Karim, Surah Ar-Ra'd: 28. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi hubungan antara keadaan spiritual (keimanan dan dzikir) dengan kesehatan psikologis (ketenteraman hati).

[370] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters Publishers, 2006), hlm. 351-354. Artikel ini membandingkan konsep immaterialitas dan keabadian jiwa menurut Ibn Sina dan Descartes.

[371] Hasan Shahmiri, "Avicenna's Philosophical Approach to the Patient-Doctor Relationship," Journal of Bioethical Inquiry, vol. 16, no. 1 (Maret 2019), hlm. 36-38. Jurnal ini mengkaji relevansi kontemporer etika dan psikofilosofi Ibn Sina dalam praktik kedokteran modern yang memandang pasien secara holistik

[372] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980, juz 1, hlm. 11–15. Karya ini terdiri dari empat jilid yang mencakup aspek ibadah, muamalah, akhlak, dan tasawuf, dan tetap menjadi rujukan utama dalam studi spiritualitas Islam.

[373] Lihat Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53, yang menyebutkan "Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku." Al-Ghazali mengembangkan konsep ini lebih lanjut dalam kerangka pertarungan batin (jihad al-nafs).

[374] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz 3, hlm. 82–85. Di sini ia membahas bahwa shalat tanpa kehadiran hati (hudhur al-qalb) hanyalah gerakan fisik yang tidak bernilai di sisi Allah.

[375] Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal, terj. Richard J. McCarthy, Deliverance from Error, Cambridge: Islamic Texts Society, 1980, hlm. 78–79. Dalam otobiografinya, ia menjelaskan bahwa ia meninggalkan karier akademiknya karena merasa ilmu yang dikuasainya tidak memberikan ketenangan hati.

[376] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed., New York: Columbia University Press, 2004, hlm. 132–135. Fakhry menunjukkan bahwa struktur Ihya' mencerminkan visi holistik al-Ghazali terhadap agama.

[377] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1979, hlm. 45–60. Di sini ia menguraikan metafora cahaya yang sangat dipengaruhi oleh Al-Qur'an Surah An-Nur (24): 35.

[378] William James, The Varieties of Religious Experience, New York: Modern Library, 1902, hlm. 340–365; Rudolf Otto, The Idea of the Holy, terj. John W. Harvey, Oxford: Oxford University Press, 1923. Keduanya menekankan pengalaman langsung sebagai sumber pengetahuan agama, paralel dengan konsep dhawq al-Ghazali.

[379] Al-Qur'an, Surah An-Nahl (16): 128. Ayat ini menegaskan bahwa ketakwaan dan kesabaran membawa kedekatan dengan Allah, yang menjadi tujuan utama perjalanan spiritual.

[380] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz 3, hlm. 210–215. Ia menyatakan bahwa orang yang hatinya bersih akan menjadi sumber kebaikan dan kedamaian dalam masyarakat.

[381] Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah, terj. Michael E. Marmura, The Incoherence of the Philosophers, Provo: Brigham Young University Press, 2000. Karya ini merupakan kritik metodologis terhadap metafisika filsuf seperti Avicenna.

[382] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz 1, hlm. 25. Konsep dhawq (pengecapan) merujuk pada pengalaman langsung terhadap realitas ilahi yang tidak bisa dijelaskan secara konseptual.

[383] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam, Kuala Lumpur: ISTAC, 1980, hlm. 45–47. Al-Attas menafsirkan perjalanan spiritual al-Ghazali sebagai model pendidikan transformatif yang mengintegrasikan ilmu, amal, dan ma'rifah.

[384] Lihat lebih lanjut tentang konsep theosis dalam tradisi Islam dan paralelnya dengan mistisisme Kristen dalam: Alexander D. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000), hlm. 115-118. Al-Ghazālī menyebut proses ini sebagai takhalluq bi akhlāq Allāh (berakhlak dengan akhlak Allah).

[385] Konsep qalb sebagai organ spiritual dan intelektual dideskripsikan secara rinci dalam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3-5. Diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Kenneth Honerkamp dalam: The Remembrance of Death and the Afterlife: Book XL of the Revival of the Religious Sciences (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), hlm. xxiv-xxv.

[386] Analisis penyakit hati sebagai penghalang epistemologis merupakan tema sentral di seluruh Iḥyā'. Untuk uraian sistematis, baca: Timothy J. Gianotti, Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Iḥyā' (Leiden: Brill, 2001), hlm. 60-85.

[387] Struktur empat bagian Iḥyā' dirancang sebagai jalan bertahap menuju penyempurnaan jiwa. Lihat analisinya dalam: Ebrahim Moosa, Ghazālī and the Poetics of Imagination (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), hlm. 153-157.

[388] Pembahasan mendalam tentang nafs ammārah dan hierarki jiwa lainnya terdapat dalam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, op.cit., hlm. 5-7 (Kitāb Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb).

[389] QS Yūsuf (12): 53: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku." QS Al-Fajr (89): 27-30: "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-muṭma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan rasa ridha dan diridhai. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku."

[390] Setiap penyakit hati didedikasikan dalam bab-bab terpisah di Rub' al-Muhlikāt. Misalnya, lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4 (Kitāb Dhamm al-Dunyā; Kitāb Dhamm al-Māl wa al-Bukhl; dll).

[391] Distingsi krusial antara al-'ilm al-ḥuṣūlī (acquired knowledge) dan al-'ilm al-ḥuḍūrī (knowledge by presence) adalah fondasi epistemologi Ghazalian. Lihat: Mehmet Sait Reçber, "The Quest for the Truth: Al-Ghazālī's Theory of Knowledge" in The Journal of Sufi Studies, Vol. 2, No. 1 (2013), hlm. 5-25.

[392] Hubungan simbiosis antara ilmu dan amal, serta antara 'ibādāt dan 'ādāt, merupakan benang merah yang menyatukan keempat kuarter Iḥyā'. Lihat: Richard M. Frank, Al-Ghazālī and the Ash'arite School (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 22-25.

[393] Metafora hati sebagai cermin yang memantulkan cahaya ilahi adalah tema umum dalam tasawuf. Al-Ghazālī mengembangkannya secara elaboratif. Baca: Michael A. Sells, Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings (New York: Paulist Press, 1996), hlm. 30-32.

[394] Konsep ‘ubūdiyyah sebagai realisasi spiritual tertinggi dibahas dalam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 4 (Kitāb al-Tawakkul; Kitāb al-Ḥubb wa al-Shawq wa al-Uns wa al-Riḍā).

[395] QS Al-Baqarah (2): 156. Ayat ini menjadi landasan teologis bagi seluruh perjalanan spiritual manusia dalam Islam, menegaskan asal-usul dan tujuan akhir ontologis manusia.

[396] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 52. Al-Ghazali menyatakan, “Ketahuilah bahwa pengobatan jiwa dan pembersihannya dari akhlak yang tercela serta penghiasannya dengan akhlak yang terpuji adalah ibadah yang paling agung.”

[397] Konsep niat yang sentral ini selaras dengan hadis Nabi yang sangat fundamental, “Innamal a’malu binniyyat…” (Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya). Diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Lihat Imam Nawawi, Riyadh al-Salihin (Damaskus: Dar al-Mallah, 1977), hlm. 1.

[398] Istilah tazkiyah secara harfiah berarti pemurnian dan pertumbuhan. Lihat Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur’an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 213-217, untuk analisis linguistik dan semantik yang mendalam tentang konsep tazkiyah dan hubungannya dengan konsep-konsep moral lainnya dalam Al-Qur'an.

[399] Hadis ini dikutip secara luas dalam literatur Sufisme meskipun statusnya sebagai hadis secara umum dinilai lemah (da’if) oleh para ahli hadis. Maknanya dianggap benar (shahih al-ma'na) dan sejalan dengan semangat ajaran Islam tentang pentingnya introspeksi. Lihat juga Al-Qur’an Surah Fussilat (41): 53, “…Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar.”

[400] Pembagian tripartit jiwa ini, yang dipengaruhi oleh tradisi filosofis Helenistik (terutama Plato dan Galen), diadopsi dan diislamisasi oleh Al-Ghazali. Lihat pembahasannya dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3, hlm. 4-7. Lihat juga SherAli Tareen, "The Soul in Islamic Philosophy: A Dialogue with Modern Psychology", Journal of Religion and Health 58, no. 1 (2019): 335.

[401] Teori tentang keutamaan sebagai jalan tengah (wasat) antara dua keutamaan yang berlawanan juga merupakan adaptasi dari pemikiran Aristotelian. Lihat Richard Walzer, Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), hlm. 220-225.

[402] Lihat Kenneth Honerkamp, "The Practice of Dhikr in the Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn", Journal of Sufi Studies 5, no. 2 (2016): 156-178, untuk analisis mendalam tentang fungsi dan metodologi dzikir dalam karya magnum opus Al-Ghazali.

[403] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, The Inner Meaning of the Islamic Rites: Prayer, Pilgrimage, Fasting, Almsgiving (Cambridge: Islamic Texts Society, 2013), diterjemahkan oleh Nabih Amin Faris, hlm. 15-45, untuk penjelasan Al-Ghazali tentang dimensi batin dari shalat.

[404] Lihat Surah Al-‘Asr (103): 1-3, yang menyatakan kerugian manusia kecuali mereka yang beriman, beramal shaleh, dan saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran. Ayat ini sering dikutip untuk menegaskan hubungan integral antara iman, amal, dan proses saling mengingatkan yang merupakan bagian dari komunitas moral.

[405] Untuk katalog lengkap penyakit hati dan metode pengobatannya menurut Al-Ghazali, lihat Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya kitab Kitab Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb.

[406] Lihat Timothy J. Gianotti, Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Iḥyā' (Leiden: Brill, 2001), hlm. 210-215, yang berargumen bahwa psikologi spiritual Al-Ghazali menawarkan kerangka yang sangat diperlukan untuk menanggapi tantangan eksistensial masyarakat modern.

[407] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 144–145. Membahas struktur teleologis dalam filsafat Islam klasik, termasuk pemikiran al-Ghazali.

[408] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism (New York: HarperOne, 2007), hlm. 67–71. Menjelaskan konsep tazkiyat al-nafs dalam tradisi tasawuf.

[409] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9–10. Ayat ini menjadi landasan normatif utama konsep penyucian jiwa dalam Islam.

[410] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17–25. Menjelaskan peran manusia sebagai khalifah dan implikasi etis-spiritualnya.

[411] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal, terj. Richard J. McCarthy (Louisville: Fons Vitae, 2000), hlm. 89–92. Kritik al-Ghazali terhadap kegagalan spiritual para intelektual.

[412] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 15–20. Analisis struktur jiwa dan konflik internal manusia.

[413] T.J. Winter (terj.), Al-Ghazali on Disciplining the Soul (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), hlm. xxiii–xxv. Penjelasan tentang konsep mujahadah dan transformasi akhlak.

[414] Osman Bakar, The History and Philosophy of Islamic Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1999), hlm. 156–160. Menjelaskan konsep qalb sebagai pusat pengetahuan spiritual.

[415] Daniel Treisman, "Al-Ghazali's Concept of the Heart and Its Role in Knowledge," Journal of Islamic Studies, Vol. 28, No. 2 (2017): 141–169. Analisis metafora hati sebagai cermin.

[416] Ebrahim Moosa, Ghazālī and the Poetics of Imagination (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), hlm. 178–182. Fungsi ritual sebagai disiplin spiritual.

[417] Mehdi Aminrazavi, "Al-Ghazali on The Paradox of Ethical Monotheism," Journal of Religious Ethics, Vol. 45, No. 4 (2017): 725–747. Pembahasan konsep sa'ādah.

[418] Aristotle, Nicomachean Ethics, terj. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1999), Buku I. Konsep eudaimonia sebagai tujuan akhir manusia.

[419] Joseph E. B. Lumbard, "From Hubb to 'Ishq: The Development of Love in Early Sufism," Journal of Islamic Studies, Vol. 18, No. 3 (2007): 345–385. Diskusi tentang fana' dan baqa' dalam tasawuf.

[420] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (New York: Paragon House, 1994), hlm. xv–xviii. Menjelaskan kerangka Islam sebagai jalan menuju realisasi spiritual melalui integrasi iman, Islam, dan ihsan.

[421] Al-Qur'an, Q.S. Ar-Rūm (30):30. Ayat ini menjadi dasar konseptual tentang fitrah sebagai disposisi ilahiah manusia.

[422] Al-Qur'an, Q.S. Al-A'rāf (7):172. Menjelaskan konsep perjanjian primordial (al-mīthāq).

[423] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980), hlm. 52. Penjelasan tentang hati dan penutupan fitrah oleh penyakit spiritual.

[424] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 75–102. Menguraikan peran akal dalam hierarki pengetahuan Islam.

[425] Aristotle, Nicomachean Ethics, terj. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1999), Buku I. Konsep rasionalitas sebagai ciri khas manusia.

[426] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 99–112. Kajian tentang tasawuf sebagai disiplin spiritual.

[427] Al-Qushayri, Al-Risālah al-Qusyairiyyah, terj. Alexander D. Knysh (Leiden: Brill, 2007), hlm. 89–150. Pembahasan maqāmāt dan aḥwāl.

[428] Ibn Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, terj. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50–55. Konsep ma'rifah sebagai pengetahuan iluminatif.

[429] Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984), hlm. xxxiv. Manusia sebagai manifestasi sifat ilahi.

[430] Reza Shah-Kazemi, The Other in the Light of the One (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006), hlm. 253–280. Konsep al-insān al-kāmil.

[431] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 1–4. Integrasi wahyu dan intelek dalam epistemologi spiritual Islam.

[432] HR. Muslim, no. 2658. Hadis ini secara tegas menyatakan bahwa setiap manusia dilahirkan dalam keadaan suci dan cenderung kepada kebenaran agama, tetapi lingkungan dan pendidikanlah yang membentuk identitas agamanya. Ini menunjukkan bahwa agama tidak dipaksakan secara genetik, melainkan diperoleh melalui proses sosial yang bisa saja menyimpang dari fitrah asli.

[433] Al-Ghazālī, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 31. Dalam kitab ini, al-Ghazālī menguraikan bahwa hati memiliki kapasitas metafisik untuk menangkap hakikat ilahi melalui cahaya (nūr), yang merupakan manifestasi dari fitrah. Ibn 'Arabī dalam al-Futūḥāt al-Makkiyyah juga menegaskan bahwa setiap jiwa memiliki shirāṭ (jalan) batin menuju Tuhan yang berasal dari asal-usul ilahi.

[434] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 89–90. Al-Attas mengkritik sistem pendidikan sekular yang memisahkan ilmu dari Tuhan, sehingga menciptakan dikotomi antara iman dan pengetahuan, yang pada akhirnya menghancurkan integralitas manusia.

[435] M. Fathi Ismail, "The Concept of Fitrah in Islamic Thought and Its Implications for Education," Journal of Muslim Minority Affairs, vol. 24, no. 1 (2004), hlm. 83–94. Artikel ini menunjukkan bahwa etika dalam Islam bukan konstruksi sosial belaka, tetapi berasal dari keselarasan internal dengan fitrah yang diberikan Tuhan.

[436] Jonathan Haidt, The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion (New York: Pantheon Books, 2012), hlm. 100–105. Haidt mengemukakan bahwa penilaian moral sering kali muncul secara intuitif terlebih dahulu, baru diikuti oleh justifikasi rasional—fenomena yang selaras dengan pandangan Islam bahwa hati (qalb) memiliki kemampuan intuitif untuk membedakan baik dan buruk, sebagai bagian dari fitrah.

[437] Abdullah, M. S. (2018). The Fitrah: An Islamic Theory of Human Nature. International Institute of Islamic Thought. hlm. 45. (Buku ini membahas secara komprehensif konsep fitrah sebagai teori sifat manusia dalam Islam, menempatkannya sebagai dasar bagi pemahaman tentang keyakinan dan moralitas).

[438] Al-Attas, S. M. N. (1995). 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). hlm. 155-157. (Al-Attas mendefinisikan fitrah sebagai "the primal nature" yang mendahului pembentukan jiwa, merupakan keadaan asal dan kecenderungan dasar manusia kepada kebenaran dan pengakuan Tuhan).

[439] Al-Bukhari, M. ibn I. (2002). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitab 23, Hadis Nomor 1358. Darussalam Publishers. (Hadis ini adalah sumber primer utama yang menjadi rujukan universal dalam mendiskusikan sifat bawaan manusia dalam Islam).

[440] Umar, A. M. (2020). The Influence of Environment on the Actualization of Human Fitrah: An Islamic Perspective. Journal of Islamic Ethics, 4(1-2), 105-128. (Artikel jurnal ini menganalisis bagaimana lingkungan eksternal dapat menghambat atau memfasilitasi manifestasi dari fitrah, mengontekstualisasikan hadis tersebut dalam kerangka sosiologis).

[441] The Noble Quran. Surah Al-A'raf, 7:172. (Ayat Al-Quran ini merupakan landasan teologis untuk konsep 'perjanjian primordial' (al-mitsaq) antara Tuhan dan manusia, yang menjadi bukti atas pengakuan tauhid dalam fitrah).

[442] Izutsu, T. (2002). God and Man in the Quran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Islamic Book Trust. hlm. 125-130. (Karya klasik Izutsu ini mengeksplorasi semantik Al-Quran, dan dalam konteks ini, menjelaskan bagaimana konsep 'kesaksian' dalam ayat 7:172 menandakan pengetahuan yang inheren dan self-evident).

[443] Said, H. M. (2019). Fitrah-Based Science: Integrating Islamic Epistemology into the Scientific Framework. Intellectual Discourse, 27(1), 233-255. (Artikel ini membahas bagaimana fitrah sebagai sumber pengetahuan intuitif dapat berdialog dengan proses pencarian pengetahuan ilmiah).

[444] Hashi, A. A. (2017). Islamic and Western Perspectives on Human Nature: A Comparative Analysis. The American Journal of Islamic Social Sciences, 34(3), 1-24. (Artikel ini membandingkan konsep fitrah dalam Islam dengan teori-teori human nature dalam filsafat Barat, seperti pandangan Locke dan Descartes).

[445] Al-Ghazali, A. H. (2016). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Book 21: The Wonders of the Heart. (Terj. oleh T. J. Winter). The Islamic Texts Society. hlm. 89. (Imam Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya, memandang hati (qalb) sebagai locus of fitrah yang mampu mengenal tanda-tanda Tuhan melalui kontemplasi).

[446] Rahman, F. (1994). Major Themes of the Qur'an. (2nd ed.). Bibliotheca Islamica. hlm. 17. (Fazlur Rahman menekankan fungsi Al-Quran sebagai pengingat (reminder) terhadap kebenaran yang sudah diketahui secara intuitif oleh manusia).

[447] Nasr, S. H. (2004). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperOne. hlm. 5-7. (Nasr menjelaskan bahwa misi kenabian adalah untuk membangkitkan memori spiritual yang tertidur dalam diri manusia, yang sesuai dengan fitrahnya).

[448] Bakar, O. (2017). Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Islamic Texts Society. hlm. 278. (Bakar membahas hierarki pengetahuan

dalam Islam, di mana pengetahuan fitri yang berasal dari 'hati' merupakan tingkat pengetahuan yang paling mendalam dan terpercaya).

[449] Taylor, C. (2007). A Secular Age. The Belknap Press of Harvard University Press. hlm. 25-30. (Meskipun bukan sumber Islam, karya monumentalis Charles Taylor ini memberikan konteks tentang bagaimana modernitas sekuler menciptakan kondisi dimana kepercayaan kepada Tuhan menjadi hanya satu pilihan di antara banyak lainnya, sehingga 'membungkam' kecenderungan fitri ini dalam ruang publik).

[450] Istilah "fitrah" secara leksikal berarti penciptaan atau kondisi asal. Dalam konteks teologis Islam, ia merujuk pada disposisi innate manusia untuk mengenal Tuhannya. Lihat: Abdullah, M. A. (2019). The Qur'an and the Secular Mind: A Philosophy of Islam. Routledge. p. 145.

[451] Hegemoni di sini merujuk pada konsep Antonio Gramsci tentang penguasaan tidak melalui paksaan tetapi melalui persetujuan yang dibentuk oleh kontrol atas sistem nilai dan budaya dalam masyarakat. Lihat: Gramsci, A. (1971). Selections from the Prison Notebooks. International Publishers. pp. 12-13.

[452] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. ISTAC. p. 17. Ia membahas konsep ghaflah (neglect) sebagai keadaan tertidurnya hati dari mengingat Tuhan.

[453] Chapra, M. U. (2008). Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform. The Islamic Foundation. p. 89. Chapra menjelaskan bagaimana materialisme yang ekstrem dapat mengalihkan manusia dari tujuan spiritualnya.

[454] Habitus adalah konsep dari sosiolog Pierre Bourdieu yang merujuk pada skema disposisi yang diinternalisasi individu melalui pengalaman panjang dalam dunia sosial tertentu. Lihat: Bourdieu, P. (1990). The Logic of Practice. Stanford University Press. p. 53.

[455] Lihat catatan kaki mengenai Gramsci. Hegemoni nilai sekular-materialistik bekerja melalui institusi-institusi ini.

[456] Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Anchor Books. p. 61. Konsep "social construction" menjelaskan bagaimana realitas yang diciptakan secara sosial akhirnya dialami sebagai sesuatu yang objektif dan independen.

[457] QS. Ar-Rum (30): 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu..."

[458] Al-Ghazali, A. H. (2010). Ihya' Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences]. (F. M. Najjar, Trans.). The Islamic Texts Society. Book 21, "On the Wonders of the Heart".

[459] QS. Al-Anbiya' (21): 10: "Sesungguhnya telah Kami turunkan kepada kamu sebuah Kitab (Al-Qur'an) yang di dalamnya terdapat sebab-sebab kemuliaan bagimu. Maka apakah kamu tidak memahaminya?"

[460] Hadits Qudsi: "Barangsiapa mendekat kepada-Ku sejengkal, Aku mendekat kepadanya sehasta. Barangsiapa mendekat kepada-Ku sehasta, Aku mendekat kepadanya sedepa. Dan barangsiapa datang kepada-Ku dengan berjalan, Aku datang kepadanya dengan berlari." (HR. Al-Bukhari).

[461] Tawḥīd (keesaan Tuhan) adalah prinsip sentral dalam Islam yang tidak hanya merupakan konsep teologis tetapi juga fondasi bagi seluruh pandangan dunia dan

sistem etika Islam. Lihat: Nasr, S. H. (2004). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperOne. p. 3.

[462] Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995) menekankan bahwa ‘aql dalam tradisi Islam merujuk pada substansi rohani yang menjadi tempat pengetahuan dan memahami makna. Ia adalah fakultas yang mengenali hakikat segala sesuatu.

[463] Oliver Leaman, dalam Islamic Philosophy: An Introduction (Cambridge: Polity Press, 2009), hlm. 45-48, menjelaskan dialog konstan dalam filsafat Islam tentang peran akal sebagai alat yang memahami baik hukum alam (sebagai ciptaan Tuhan) maupun hukum syariat (sebagai wahyu Tuhan).

[464] Lihat Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), khususnya Bab 1. Bakar menguraikan bagaimana Al-Qur’an secara sistematis merangsang segala bentuk pemikiran rasional dan empiris sebagai jalan menuju iman.

[465] Toshihiko Izutsu dalam God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 77-85, menganalisis kata kunci nazara (melihat/menperhatikan) dan menyimpulkan bahwa itu berarti “melihat dengan mata hati” untuk menangkap tanda-tanda keesaan Tuhan di balik fenomena alam.

[466] Konsep "ayat" yang terbagi menjadi kauniyyah (alam semesta) dan qauliyyah (Al-Qur’an) adalah fondasi dalam ushuluddin dan tafsir. Lihat Al-Ghazali, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th.), hlm. 245.

[467] Ibn Rushd (Averroes), dalam Fasl al-Maqāl (The Decisive Treatise), berargumen bahwa wahyu dan akal adalah dua sumber kebenaran yang tidak mungkin bertentangan, dan kewajiban syar’i bagi mereka yang mampu adalah untuk melakukan penyelidikan filosofis.

[468] Sebuah pembahasan komprehensif tentang batas-batas akal dalam teologi Islam (Asy’ariyah dan Maturidiyah) dapat ditemukan dalam The Oxford Handbook of Islamic Theology ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), khususnya bagian II.

[469] Klasifikasi epistemologi ini dielaborasi secara mendalam oleh Mohammed Abed al-Jabiri dalam Bunyat al-‘Aql al-‘Arabi (The Structure of Arab Reason) (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1991). Ia melihat ketiganya sebagai unsur pembentuk nalar keilmuan dalam peradaban Islam.

[470] Konsep ibadah yang mencakup aktivitas intelektual dan penguasaan sains sebagai bagian dari khalifah dibahas oleh Ismail Raji al-Faruqi dalam Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 15-18.

[471] Nasr, S. H. (2006). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press. hlm. 25-27. (Buku ini membahas integralisasi akal dan wahyu dalam tradisi filsafat Islam, menekankan bahwa akal berfungsi dalam bimbingan wahyu).

[472] Al-Attas, S. M. N. (1995). 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). hlm. 45-50. (Al-Attas mendefinisikan ilmu dalam Islam sebagai "pengenalan tempat segala sesuatu yang tepat dalam tatanan

penciptaan", yang secara intrinsik mengarah pada pengenalan Tuhan, sehingga merupakan bagian dari tujuan penciptaan manusia).

[473] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal. (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), 'Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka.'" (Ayat ini adalah contoh paradigmatik yang menggabungkan perintah berpikir dengan konsekuensi spiritualnya, yaitu zikir dan doa).

[474] Bakar, O. (2008). Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science. Arah Publications. hlm. 82-85. (Bakar menjelaskan konsep 'ayat' yang ganda (Qur'anic dan cosmic) dan bagaimana keduanya memerlukan pembacaan dan interpretasi (hermeneutics) untuk memahami pesan Tuhan).

[475] Hadis riwayat al-Tirmidzi, Kitab al-'Ilm, Bab 19. Hadis ini dinilai hasan oleh al-Tirmidzi. (Hadis ini secara eksplisit menempatkan status orang berilmu di atas ahli ibadah murni, menggarisbawahi superioritas ibadah intelektual yang membawa maslahat luas dibanding ibadah ritual individual).

[476] Gutas, D. (2014). Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Brill. hlm. 4-6. (Gutas menunjukkan bagaimana Ibn Sina mengadaptasi dan mengislamkan kerangka filosofis Aristoteles, menempatkan Tuhan sebagai sebab pertama dan akhir dari seluruh rangkaian pemikiran metafisika dan epistemologinya).

[477] Rashed, R. (2002). Encyclopedia of the History of Arabic Science (Vol. 2). Routledge. hlm. 671-673. (Artikel tentang Ibn al-Haytham dalam ensiklopedia ini menyoroti motivasi teologisnya dalam meneliti optik, yaitu untuk memahami cahaya sebagai metafora ilahi dan keteraturan alam sebagai bukti kehendak Tuhan yang sempurna).

[478] Sardar, Z. (1989). Explorations in Islamic Science. Mansell Publishing. hlm. 112-115. (Sardar membahas konsep etika ilmu pengetahuan dalam Islam, yang menekankan pada tanggung jawab (amanah), tujuan untuk kebaikan manusia (maslahah), dan larangan penyalahgunaan ilmu).

[479] The Holy Quran, Surah Al-Mujadilah (58:11). Terjemahan dan tafsir dari ayat ini secara konsisten menekankan bahwa ketinggian derajat mencakup penghormatan di dunia dan kedudukan di akhirat. Lihat juga Ibn Kathir, Tafsir Ibn Kathir, (Riyadh: Darussalam, 2003), jilid 8, hlm. 74.

[480] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), Jilid 1, hlm. 45. Al-Ghazali membahas secara panjang lebar bagaimana ilmu yang bermanfaat (al-'ilm al-nafi') adalah yang mendekatkan manusia kepada Allah dan bukan hanya mengumpulkan informasi.

[481] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 1. (Damaskus: Dar Ibn Kathir, 2002), hlm. 13. Keuniversalan prinsip niat ini menjadikannya fondasi bagi seluruh aktivitas Muslim, termasuk yang bersifat intelektual.

[482] Bakar, Osman. The History and Philosophy of Islamic Science. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1999), hlm. 2-5. Bakar menjelaskan Tawhid sebagai prinsip pemersatu

yang mengilhami saintis Muslim klasik untuk melihat sains sebagai aktivitas religious yang bertujuan memahami Divine Will dalam alam semesta.

[483] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 1-5. Nasr memperkenalkan konsep "sacred science" yang menolak dikotomi sakral-profan dan memandang semua ilmu yang benar bersumber pada Realitas Ilahi.

[484] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, hlm. 25-30. Dalam kitabnya, Al-Ghazali memulai dengan Bab Keutamaan Ilmu, menyatakan bahwa ilmu adalah cahaya yang menerangi jalan menuju kebahagiaan akhirat.

[485] The Holy Quran, Surah Fussilat (41:53). Ayat ini sering dikutip dalam diskusi tentang hubungan antara sains dan Islam, menunjukkan bahwa eksplorasi alam dan diri adalah cara untuk mengonfirmasi kebenaran wahyu.

[486] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. (Stanford: Stanford University Press, 2012), hlm. 98. Iqbal berargumen bahwa semangat empiris Al-Qur'an mendorong observasi terhadap alam, yang pada akhirnya mengarah pada pengakuan terhadap Sang Pencipta.

[487] Meskipun sering dikutip sebagai hadis, pernyataan "man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" secara umum dianggap oleh banyak ulama sebagai ungkapan hikmah (hikmah) yang populer dalam literatur tasawuf dan filsafat Islam, bukan hadis Nabi yang sahih. Lihat penyelidikan sanadnya dalam Al-Ajlouni, Ismail ibn Muhammad. Kasyf al-Khafa' wa Muzil al-Albas. (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983), jilid 2, hlm. 262.

[488] Lumbard, Joseph E.B. "Covenant and Cosmogony in the Quran: The Beginning of the World as a Manifestation of God's Speech." Journal of Qur'anic Studies, vol. 22, no. 2, 2020, hlm. 1-30. JSTOR, www.jstor.org/stable/10.3366/jqs.2020.0430. Artikel ini membahas bagaimana pemahaman tentang penciptaan dan diri terkait erat dengan pengenalan terhadap Tuhan.

[489] Rahman, Fazlur. Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 132-135. Rahman menekankan perlunya rekonstruksi epistemologi Islam yang integratif, di mana ilmu pengetahuan tidak terpisah dari kerangka etika dan spiritualitas Islam.

[490] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 45-47. Nasr menjelaskan konsep hati (qalb) sebagai organ untuk pengetahuan intuitif dan pengalaman spiritual yang membedakan manusia, pusat dari potensi spiritualnya.

[491] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 3-5. Chittick mendeskripsikan tujuan tasawuf sebagai pencapaian tawhid yang hakiki, yang merupakan penyatuan kesadaran, bukan penyatuan ontologis.

[492] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Revelations of the Unseen (Futuh al-Ghaib), diterjemahkan oleh M. al-Akili (Philadelphia: Pearl Publishing House, 1992), hlm. 22. Al-Jilani, seorang tokoh sufi terkemuka, sering membahas perjuangan terus-menerus melawan ego (mujahadah al-nafs) sebagai inti dari perkembangan spiritual.

[493] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30): 30. Ayat ini menjadi dasar utama bagi konsep fitrah dalam teologi dan tasawuf Islam, menyatakan bahwa manusia diciptakan dengan kecenderungan primordial untuk mengakui keesaan Tuhan.

[494] Abū Naṣr al-Sarrāj, The Kitāb al-Lumaʿ fī al-Taṣawwuf, ed. R.A. Nicholson (London: Brill, 1914), hlm. 52. Al-Sarraj, dalam karya pionirnya tentang teori tasawuf, secara sistematis menguraikan perbedaan antara maqam (stasiun) dan hal (keadaan).

[495] al-Qushayrī, Al-Risalah: Principles of Sufism, diterjemahkan oleh Rabia Terri Harris (Chicago: Kazi Publications, 2002), hlm. 89. Al-Qushayri menegaskan bahwa maqamat diperoleh melalui usaha, sementara ahwal adalah karunia ilahi yang tidak dapat diperjuangkan.

[496] Al-Qur'an, Surah Yūsuf (12): 53. Ayat ini menjadi rujukan sentral bagi konsep tiga tingkat jiwa (nafs) dalam tasawuf, dimulai dengan nafs al-ammarah yang paling rendah.

[497] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112. Schimmel mendefinisikan zuhd dalam sufisme bukan sebagai praktik biarawan tetapi sebagai sikap batin ketidakterikatan.

[498] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Kairo: Dār al-Taqwā, 2000), Jilid 4, hlm. 67. Imam Al-Ghazali membahas sabr secara ekstensif sebagai fondasi dari semua maqamat spiritual lainnya.

[499] Ibid., Al-Ghazali, Jilid 4, hlm. 215. Dalam bab tentang tawakkul, Al-Ghazali membedakannya dari fatalisme pasif, menekankannya sebagai keyakinan aktif yang didasarkan pada pengetahuan tentang Tuhan.

[500] Al-Qushayrī, Al-Risalah, hlm. 156. Al-Qushayri menggambarkan rida sebagai maqam tertinggi para wali, sebuah keadaan penerimaan yang sempurna.

[501] Sayyid Ali Ashghar Engineer, Sufism and Tradition (New Delhi: Kanishka Publishers, 2003), hlm. 74. Penulis membahas teknik dhikr sebagai metode untuk mengatur keadaan kesadaran dan mencapai konsentrasi spiritual tunggal (tawajjuh).

[502] Hadis riwayat Al-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidzi, Kitāb al-Da'awāt, No. 3373. Hadis ini mendorong praktik dzikir yang konstan sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah.

[503] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, diterjemahkan dan dianotasi oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 150. Ibn Arabi menjelaskan fana sebagai "pelepasan dari atribut-atribut manusiawi yang tercela".

[504] Ibid., hlm. 152. Konsep baqa digambarkan sebagai pakaian dengan sifat-sifat Ilahi setelah ego diri yang terbatas sirna.

[505] Attar of Nishapur, in Idries Shah, The Sufis (London: The Octagon Press, 1964), hlm. 103. Kutipan ini, yang sering dikaitkan dengan berbagai guru sufi, merujuk pada pengalaman mistis tentang realitas sejati diri

[506] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 87. Buku ini menjelaskan bahwa perjalanan sufistik adalah transformasi dari identitas personal menuju identitas kosmik yang selaras dengan al-Haqq (Yang Benar), yaitu Tuhan.

[507] Al-Quran, Surah Al-Syams (91): 9–10: "Sungguh, beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep tazkiyat al-nafs sebagai fondasi kesempurnaan spiritual.

[508] Michel Chodkiewicz, The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 45. Chodkiewicz membahas bagaimana sufi memahami transformasi eksistensial melalui proses pemurnian yang mengubah pusat kesadaran dari ana (aku) ke Haqq (Kebenaran).

[509] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1967), 60–120. Al-Ghazali secara rinci menguraikan maqamat dan ahwal (keadaan), menekankan bahwa tiap tahap membutuhkan latihan, taubat, dan pengawasan terhadap nafsu.

[510] David W. Matthews, The Philosophy of Ibn 'Arabi (Oxford: Oxford University Press, 1992), 67. Dhawq dijelaskan sebagai pengetahuan langsung melalui pengalaman spiritual, yang tidak dapat dicapai melalui logika atau pembelajaran akademik semata.

[511] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. A.A. Affifi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1946), 102. Di sini Ibn 'Arabi menyatakan bahwa setiap nafas manusia adalah respons terhadap panggilan ilahi, dan maqamat adalah bentuk kesiapan jiwa untuk menerima wahyu yang terus-menerus.

[512] S.H. Nasr, Sufi Essays (Chicago: Kazi Publications, 1991), 89. Nasr menjelaskan fana' dan baqa' sebagai dua tahap integral dalam pencerahan sufistik, di mana fana' adalah penghapusan identitas egoik dan baqa' adalah kelangsungan hidup dalam realitas ilahi.

[513] William J. Clinton, "Wahdat al-Wujud: An Existential Interpretation of Sufi Metaphysics," Journal of Islamic Philosophy 8 (2002): 45. Artikel ini menganalisis wahdat al-wujud bukan sebagai monisme teologis, tetapi sebagai fenomenologi eksistensial yang muncul dari pengalaman mistik langsung.

[514] A.J. Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: George Allen & Unwin, 1950), 98. Arberry mencatat bahwa Al-Junaid menekankan pentingnya tetap berpegang pada syariat meski telah mencapai puncak spiritual, karena fana' yang sejati justru memperdalam ketaatan.

[515] Martin Lings, Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources (Cambridge: Islamic Texts Society, 1983), 172–178. Lings menggambarkan peristiwa Mi'raj sebagai perjalanan spiritual yang menunjukkan potensi manusia untuk mencapai kehadiran ilahi melalui transformasi batin.

[516] Al-Quran, Surah Al-Hadid (57): 4. Ayat ini menegaskan kedekatan Tuhan yang ontologis, yang menuntut manusia untuk menyucikan hatinya agar mampu merasakan kehadiran-Nya.

[517] Hadis Qudsi, diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim. Hadis ini menunjukkan bahwa konstruksi spiritual berawal dari husn al-dzan (prasangka baik) terhadap Tuhan, yang hanya mungkin jika hati telah dibersihkan dari keburukan.

[518] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 721. Taylor membahas bagaimana masyarakat modern kehilangan dimensi transenden, yang menghasilkan alienasi eksistensial.

[519] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 135. Schimmel menjelaskan bahwa tasawuf menyediakan terapi spiritual yang holistik, mengintegrasikan dimensi psikologis, moral, dan transenden.

[520] Jalaluddin Rumi, Mathnawi, III: 4015. Kutipan ini menegaskan bahwa dunia bukanlah musuh, tetapi medan ujian; yang harus ditinggalkan adalah dominasi nafsu, bukan dunia itu sendiri.

[521] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 112. Nasr berargumen bahwa manusia sebagai khalifah harus memancarkan nilai-nilai ilahi ke dalam tatanan sosial melalui transformasi spiritual.

[522] Omid Safi, Memories of Muhammad: Why the Prophet Matters (New York: HarperOne, 2009), 198. Safi menekankan bahwa spiritualitas Nabi adalah model bagi transformasi sosial, karena cinta ilahi yang murni selalu menuntun pada keadilan dan kasih sayang kepada sesama.

[523] Lihat dalam Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112. Schimmel menerangkan secara rinci hierarki jiwa (nafs) dan evolusinya menuju keadaan yang lebih suci, serta konsep hati (qalb) sebagai locus of divine experience.

[524] Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 177-179. Chittick membedah konsep ma'rifah Ibn 'Arabi sebagai pengetahuan esoteris yang membentuk kesadaran dan eksistensi seorang salik.

[525] Lihat Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Taḥdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālat Amrāḍ al-Qalb (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 55-60. Al-Ghazali menjabarkan muhasabah dan muraqabah sebagai dua pilar utama dalam memantau dan memperbaiki keadaan hati.

[526] Lihat Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (New York: Paragon House, 1994), hlm. 219. Buku ini menjelaskan bagaimana sifat-sifat buruk merupakan konsekuensi dari "penyembahan diri sendiri" yang merupakan lawan dari penyembahan kepada Tuhan.

[527] Al-Qur'an, Surah al-Shams (91): 9-10. Ayat ini merupakan dalil utama (nas qat'i) yang menjadi landasan normatif bagi seluruh proyek tazkiyat al-nafs dalam Islam.

[528] Lihat dalam At-Tirmidzi, Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu'ād wa al-Lubb, seperti dikutip dalam Sara Sviri, The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path (California: The Golden Sufi Center, 1997), hlm. 98-102. Karya ini membahas transformasi berbagai pusat spiritual dan penampakan sifat-sifat Ilahi (tajallī) di dalamnya.

[529] Lihat Martin Lings, What is Sufism? (Berkeley: University of California Press, 1975), hlm. 45. Lings menggambarkan proses ini sebagai "the replacing of the ego by the Self", dimana ego individual digantikan oleh "Diri" sejati yang terhubung dengan Ilahi.

[530] Hadis Riwayat Al-Baihaqi dalam Syu'ab al-Īmān. Hadis ini, meski memiliki jalur periwayatan (sanad) yang diperselisihkan kekuatannya (dha'if) oleh sebagian ulama, namun maknanya (matan) diterima dan sejalan dengan prinsip utama dalam etika Islam dan tasawuf.

[531] Lihat Abdul Karim al-Jili, Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il (Kairo: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, 2009), hlm. 134. Al-Jili, dalam magnum opus-nya, menjelaskan tahapan-tahapan jiwa (nafs) dan karakteristik nafs al-mutma'innah sebagai puncak ketenangan spiritual.

[532] Al-Qur'an, Surah al-Fajr (89): 27-28. Ayat ini secara gamblang menggambarkan puncak perjalanan spiritual manusia dan sambutan Ilahi terhadap jiwa yang telah mencapai kesempurnaan penyuciannya.

[533] Lihat Rūmī, Jalāl al-Dīn, The Mathnawi, Book I, diterjemahkan dan dijelaskan oleh Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1926), bait 110-115. Rumi banyak

menjelaskan konsep cinta (‘ishq) sebagai motivator dan tujuan akhir perjalanan spiritual, melampaui motivasi rasa takut dan harap.

[534] Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 54-58. Nasr mensintesis pandangan berbagai mazhab tasawuf dan menyimpulkannya sebagai jalan kembali kepada keadaan fitrah yang suci dan selaras dengan Tao (Hukum Ilahi)

[535] Lihat Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 142-145. Buku ini secara mendetail menjabarkan bagaimana Ibn Arabi memandang manusia sempurna sebagai sintesis dari seluruh realitas eksistensial.

[536] Konsep tajalli (theophany) ini merupakan tulang punggung kosmologi Ibn Arabi. Ia berargumen bahwa Allah berfirman, "Aku adalah Perbendaharaan yang Tersembunyi, Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku" (Hadis Qudsi). Lihat Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 1984, hlm. 116-120.

[537] Ibn Arabi sering mengutip hadis, “Sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya.” (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Dalam Fusus al-Hikam, ia menjelaskan bahwa "bentuk" ini adalah kapasitas untuk menampung semua Nama Ilahi. Lihat Ibn Arabi. Fusus al-Hikam, diterjemahkan dan diberi komentar oleh R.W.J. Austin dalam The Bezels of Wisdom. New York: Paulist Press, 1980, hlm. 50-57.

[538] Pernyataan "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, sungguh ia telah mengenal Tuhannya) adalah landasan epistemologis tasawuf. Ibn Arabi membahasnya secara mendalam dalam magnum opus-nya, Al-Futuhat al-Makkiyyah. Untuk analisis komprehensif, lihat Addas, Claude. Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, hlm. 95-99.

[539] Konsep keterwakilan ilahi ini dijelaskan oleh Chodkiewicz, Michel. An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 78-82. Buku ini menguraikan bagaimana seorang wali (yang telah mencapai maqam Insan Kamil) bertindak sebagai perwujudan dari kehendak ilahi.

[540] Peran kosmologis Al-Insan al-Kamil sebagai poros (qutb) dan penopang alam semesta dijelaskan dalam knsip "al-istidlal" (inferential proof). Lihat Nasr, Seyyed Hossein. Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi. Cambridge: Harvard University Press, 1964, hlm. 105-111

[541] Lihat Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Abu al-Ala ‘Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1946), bab “Fass Hikmat ‘Azhimiyyah fi Kalimat Adamiyyah”. Ibn ‘Arabi menyatakan, “Manusia adalah perhimpunan seluruh Nama Ilahi… dan dialah cermin yang memantulkan Cahaya Haqq.”

[542] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 79. Chittick menjelaskan bahwa Wahdat al-Wujud utamanya adalah sebuah lensa untuk memahami bahwa “hanya Ada yang satu (God) yang benar-benar ada secara absolut, sementara segala sesuatu yang lain memiliki existence yang dipinjam dan bersifat relatif.”

[543] The Holy Quran, Terjemahan dan Komentar oleh Abdullah Yusuf Ali (Kuwait: Ministry of Al-Awqaf and Islamic Affairs, 1993). Ayat-ayat tersebut menjadi landasan teologis bagi keistimewaan ontologis manusia dalam pemikiran Islam.

[544] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 216-220. Izutsu membahas secara komparatif dan mendalam konsep mikrokosmos-makrokosmos dalam Ibn ‘Arabi dan bagaimana struktur lahiriah manusia merepresentasikan struktur alam semesta.

[545] Hadis ini, meskipun secara sanad sering dikategorikan sebagai hadis dha’if (lemah) atau bahkan oleh sebagian ulama sebagai maudu’ (palsu) dari sisi transmisi, telah memiliki pengaruh yang sangat besar dan dapat diterima secara makna (ma’nawi) dalam literatur tasawuf dan filsafat Islam. Lihat diskusi tentangnya dalam A.J. Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: Unwin Paperback, 1979), hlm. 27.

[546] Seyyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr, ed. William C. Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 74. Nasr menegaskan bahwa “Manusia Sempurna adalah poros (qutb) dari alam semesta, yang melalui dirinya rahmat Ilahi mengalir ke seluruh ciptaan… Ia adalah mediator antara Langit dan Bumi.”

[547] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 12-15. Chittick menjelaskan bahwa Insan Kamil adalah konsep sentral dalam metafisika Ibn Arabi, yang mewakili realisasi sempurna dari potensi manusia untuk mengetahui Tuhan dan mencerminkan Sifat-Sifat-Nya.

[548] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 217. Izutsu menekankan bahwa Insan Kamil bukan sekadar manusia ideal secara etis, melainkan sebuah realitas ontologis yang menjadi raison d'être dari seluruh alam semesta.

[549] Al-Qur’an, Surah Al-Hijr (15): 29. Ayat ini sering dikutip dalam literatur Sufistik untuk menjelaskan hubungan istimewa antara ruh manusia dan Ruh Ilahi, yang menjadi dasar metafisika untuk konsep Insan Kamil.

[550] James W. Morris, "The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabî and the Mi‘râj," Journal of the American Oriental Society, Vol. 107, No. 4 (1987), hlm. 632. Morris membedah proses epistemologis dalam pemikiran Ibn Arabi, di mana ma'rifah adalah pengetahuan langsung yang mengatasi batas-batas rasio diskursif.

[551] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), hlm. 406. Nasr menjelaskan tahapan fanā' (annihilation) dan baqā' (subsistence) sebagai dua fase yang saling melengkapi dalam perjalanan menuju kesempurnaan spiritual, di mana yang pertama adalah pembersihan dan yang kedua adalah pencapaian.

[552] Ibn ‘Arabi, Fusūs al-Hikam, diterjemahkan dan diedit oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50. Dalam bab "Hikmah Ilahiyyah" dalam Fusus, Ibn Arabi menjelaskan hubungan antara kehendak manusia dan Kehendak Ilahi setelah pencapaian spiritual tertinggi.

[553] Caner K. Dagli, Ibn al-‘Arabi: The Ringstones of Wisdom (Fusus al-hikam) (Chicago: Kazi Publications, 2004), hlm. xxv. Dagli menegaskan bahwa konsep kekhalifahan dalam

pemikiran Ibn Arabi adalah manifestasi dari status Insan Kamil sebagai wakil Tuhan yang bertindak sesuai dengan Kehendak-Nya.

[554] William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. xxii. Chittick memaparkan konsep barzakh dalam kosmologi Ibn Arabi, yang menjadikan manusia sempurna sebagai perantara yang menghubungkan dunia yang berlawanan.

[555] Hadis Riwayat Al-Bukhari (no. 6227) dan Muslim (no. 2841). Hadis qudsi ini merupakan landasan utama bagi doktrin teomorfisme dalam tasawuf falsafi, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan sesuai dengan "bentuk" Tuhan, yang ditafsirkan sebagai Sifat-Sifat-Nya.

[556] Sa'id al-Dīn Farghānī, Muntaha al-Madārik, dikutip dalam Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 148. Murata, melalui rujukan pada Farghani (seorang komentator Ibn Arabi), menjelaskan bagaimana manusia sempurna memanifestasikan seluruh spektrum Nama-Nama Ilahi, baik yang Jamal (Keindahan) maupun Jalal (Keagungan).

[557] Michel Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 61. Chodkiewicz mendiskusikan doktrin kutub (spiritual pole) dalam hierarki spiritual Ibn Arabi, di mana Insan Kamil menempati posisi sebagai poros kosmis yang menjadi channel grace (penyalur rahmat) Tuhan.

[558] Reza Shah-Kazemi, Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm. 142. Shah-Kazemi membandingkan konsep Ibn Arabi dengan mistikus lain, menyimpulkan bahwa pencapaian spiritual tertinggi justru memampukan seseorang untuk terlibat secara lebih bermakna dan penuh kasih dalam dunia, sebagai perwujudan sifat Rahman dan Rahim Tuhan..

[559] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32): 7-9, yang secara berurutan menjelaskan penciptaan manusia dari tanah lalu menyempurnakannya dan meniupkan ruh-Nya ke dalamnya.

[560] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), Juz 3, hal. 53. Al-Ghazali menekankan bahwa jasad adalah kendaraan untuk akhirat dan merawatnya adalah bagian dari agama.

[561] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku."

[562] Ibn Sina (Avicenna). al-Najat. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1938), hal. 252. Ibnu Sina membahas daya-daya jiwa dan bagaimana akal aktif (al-'aql al-fa''al) yang memancarkan pengetahuan kepada akal manusia.

[563] Bakar, Osman. Classification of Knowledge in Islam. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hal. 175. Buku ini menjelaskan secara komprehensif hierarki pengetahuan dalam Islam dan peran akal serta qalb dalam memperolehnya.

[564] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22): 46, "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami (yatafaqqahu) atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar?..."

[565] Al-Qur’an, Surah Al-Baqarah (2): 7, "Allah telah mengunci-mati hati (khatamallāhu ‘alā qulūbihim) dan pendengaran mereka..."

[566] Al-Qur’an, Surah Al-Hijr (15): 29, "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan telah meniupkan ruh-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya."

[567] Lings, Martin. Sufi Poems: A Mediaeval Anthology. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2004), hal. xxiii. Dalam pengantarnya, Lings banyak membahas konsep ruh sebagai cahaya dan hubungannya dengan diri yang terdalam.

[568] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 48. Al-Attas menjelaskan konsep insan kamil sebagai manusia yang merealisasikan makna ‘abdan (hamba) dan menjadi khalifah Allah

[569] Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 112. Nasr menjelaskan bahwa dalam kosmologi tradisional, dunia material bukanlah halangan untuk mencapai realitas spiritual, melainkan jembatan dan simbol yang menghubungkan manusia kepadanya. Jasad, sebagai mikrokosmos, merupakan manifestasi dari prinsip ini.

[570] Lihat Caner K. Dagli, From Mysticism to Philosophy (and Back): An Ontological History of the Teacher-Disciple Relationship (Dissertation, Princeton University, 2006), hlm. 215. Dagli membahas konsep dalam pemikiran Islam klasik bahwa tubuh adalah "tempat persinggahan" (manzil) bagi jiwa dalam perjalanannya, yang melalui jasmani lah jiwa mengalami dan belajar.

[571] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: Brill, 2007), hlm. 35. Rosenthal menguraikan bagaimana indera-indera dalam epistemologi Muslim klasik dipandang sebagai pintu gerbang awal pengetahuan, yang datanya kemudian diproses oleh akal untuk sampai pada pemahaman yang lebih abstrak.

[572] QS. Al-Mu’minūn (23): 12-14. Ayat-ayat ini merinci tahapan penciptaan manusia dari tanah, kemudian nutfah, kemudian segumpal darah, lalu segumpal daging, kemudian tulang yang dibungkus daging, yang menunjukkan keajaiban dan kesengajaan penciptaan jasmani, sehingga ia adalah amanah untuk dijaga.

[573] Muhammad Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 285. Al-Ghazali secara ekstensif membahas bagaimana setiap tindakan fisik yang halal dapat diubah menjadi ibadah dengan niat yang benar dan mengikuti syariat.

[574] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 98. Auda membahas bagaimana maqasid (tujuan-tujuan syariah) seperti memelihara jiwa, akal, dan keturunan sangat bergantung pada keberfungsian dan kesehatan jasmani yang optimal.

[575] Al-Syatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah, Jilid 2 (Kairo: Dar Ibn Affan, 1997), hlm. 7. Al-Syatibi, sebagai ahli usul fikih, menempatkan hifz al-nafs (menjaga jiwa) sebagai salah satu dari lima dharuriyyat (kebutuhan primer) yang harus dijaga oleh syariat.

[576] Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris, 2012), hlm. 45. Penulis menyoroti bahwa kisah penciptaan Adam dan pengajaran nama-nama (asma') menegaskan kapasitas manusia untuk memahami dan mengelola realitas material, sebuah tugas yang mustahil tanpa perantara jasad.

[577] QS. Al-Takatsur (102): 8, "Kemudian kamu pasti akan ditanyai pada hari itu tentang kenikmatan (yang kamu megah-megahkan di dunia itu)." Tafsir klasik seperti Ibnu Katsir sering menyertakan kesehatan dan kesempatan beramal sebagai bagian dari kenikmatan yang dimintai pertanggungjawaban.

[578] HR. Al-Bukhari, No. 5199; Muslim, No. 1159. Hadis ini sering dikutip dalam konteks keseimbangan antara hak-hak spiritual dan fisik, menegaskan bahwa tubuh memiliki klaim yang sah untuk diistirahatkan, diberi makan yang baik, dan dilindungi dari bahaya.

[579] Al-Qur'an, QS. Al-Hajj 78. "Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untukmu dalam agama suatu kesempitan." Dalam konteks ini, jihad melibatkan penggunaan jasad dalam usaha menegakkan kebenaran.

[580] Nasr, S. H. (2002). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Bloomington: World Wisdom. hlm. 45. Nasr menjelaskan bahwa tubuh adalah bentuk keberadaan sementara yang dikondisikan oleh dunia materi, sementara ruh adalah cerminan dari hakikat abadi.

[581] Ibn Sina (Avicenna). (1956). Kitāb al-Najāt[The Book of Salvation]. Beirut: Dār al-Mashriq. hlm. 187–189. Di sini Ibn Sina menguraikan hierarki eksistensi yang menempatkan ruh di luar ruang-waktu.

[582] Hayflick, L. (1965). "The Limited in Vitro Lifetime of Human Diploid Cell Strains." Experimental Cell Research, 37(3), 614–636. https://doi.org/10.1016/0014-4827(65)90211-9. Teori ini menunjukkan bahwa sel manusia hanya dapat membelah sejumlah tertentu kali (Hayflick limit), menandai keterbatasan biologis tubuh.

[583] Al-Ghazali. (2001). Ihyā' 'Ulūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dār al-Fikr. Juz 4, hlm. 56. Al-Ghazali menyatakan bahwa dunia bagaikan penjara bagi orang beriman, dan kematian adalah pembebasan.

[584] Al-Qushayri. (2005). Al-Risālah al-Qushayriyyah. Terjemahan oleh A.J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press. hlm. 123. Konsep alam ghaib dan hierarki malakut menjadi landasan tasawuf dalam memahami keterbatasan ruang.

[585] Nasr, S. H. (2002). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Bloomington: World Wisdom. hlm. 45. Nasr menjelaskan bahwa tubuh adalah bentuk keberadaan sementara yang dikondisikan oleh dunia materi, sementara ruh adalah cerminan dari hakikat abadi.

[586] Al-Qur'an, QS. Al-Baqarah 155. Ayat ini secara eksplisit menyebutkan kekurangan jiwa (nafs) sebagai bagian dari ujian hidup.

[587] Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. Edinburgh: Edinburgh University Press. hlm. 102. Nasr menggarisbawahi pentingnya dimensi spiritual dalam menghadapi penderitaan jasmani.

[588] Al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Janā'iz, Hadis no. 1315. Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya darah dan daging yang tumbuh dari yang haram, maka api neraka lebih layak baginya." Ini menunjukkan keterkaitan tubuh dengan tanggung jawab moral.

[589] Ibn 'Arabi. (1962). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Beirut: Dār al-Fikr. hlm. 178. Konsep al-insān al-kāmil menekankan kesatuan eksistensial antara jasmani dan ruhani.

[590] Asad, M. (1980). The Message of the Qur'an. Gibraltar: Dar al-Andalus. hlm. 84. Asad menekankan bahwa tubuh harus dilihat sebagai alat untuk mencapai tujuan spiritual, bukan tujuan itu sendiri.

[591] Lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-18. Rahman menjelaskan bahwa Al-Qur'an menolak dualisme tubuh-jiwa ala Platonis dan menekankan kesatuan psiko-fisik manusia.

[592] Mohammad Hashim Kamali, The Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 56. Kamali arguing bahwa kemuliaan manusia (karamah) melekat pada seluruh diri manusia, termasuk aspek jasmaninya, yang menjadikannya khalifah Allah.

[593] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 210-212. Izutsu membahas konsep 'juhd' atau usaha sungguh-sungguh sebagai unsur penting dalam nilai sebuah perbuatan.

[594] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan (Riyadh: Dar Alam al-Fawa'id, 2011), Jilid 1, hlm. 98. Beliau menyatakan bahwa taklif (beban hukum dan moral) dibangun di atas kemampuan tubuh untuk melaksanakan perintah.

[595] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 288-290. Chittick, mengutip Ibn Arabi, menjelaskan bagaimana shalat adalah mikrokosmos dari penyerahan diri seluruh makhluk kepada Tuhan.

[596] Said Ramadan, Islamic Law: Its Scope and Equity (London: Macmillan, 1961), hlm. 87. Ramadan menekankan bahwa puasa adalah latihan pengendalian diri (self-restraint) yang bertujuan untuk mencapai ketakwaan (piety).

[597] HR. Al-Bukhari, No. 2989. Hadis ini menyebutkan: "Setiap persendian manusia harus disedekahi setiap hari... dan setiap tasbih adalah sedekah, setiap tahmid adalah sedekah, setiap tahlil adalah sedekah... dan menyingkirkan rintangan dari jalan adalah sedekah."

[598] Amyn B. Sajoo, Muslim Ethics: Emerging Vistas (London: I.B. Tauris, 2004), hlm. 74. Sajoo mendiskusikan bagaimana tubuh merupakan 'social entity' yang tindakannya memiliki dampak dan nilai dalam komunitas.

[599] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), Jilid 4, hlm. 308. Imam Al-Ghazali menegaskan bahwa niat adalah ruh dari amal dan yang memberi nilai serta membedakan antara kebiasaan (adah) dan ibadah.

[600] Ibid., Al-Ghazali, Jilid 4, hlm. 315-320. Dalam bab mengenai riya' (pamer), Al-Ghazali menjelaskan secara detail bagaimana niat yang keliru dapat merusak amal lahiriah yang tampak baik.

[601] Q.S. Al-Isra' (17): 36: "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya."

[602] Metaphor 'bisnis' kehidupan ini diambil dari Q.S. As-Saff (61): 10-11: "Hai orang-orang yang beriman, maukah kamu Aku tunjukkan suatu perniagaan yang akan menyelamatkan kamu dari azab yang pedih? (Yaitu) kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu..."

[603] Lihat Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm. 15. Al-

Faruqi menekankan bahwa dalam worldview Islam, akal adalah karunia Tuhan yang membedakan manusia dan menjadi dasar bagi segala bentuk pengetahuan dan etika.

[604] Lihat 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, 1995), hlm. 22. Al-Attas mendefinisikan ‘aql sebagai “the substance… which recognizes and affirms the meaning of the Divine revelation and the reality of things.”

[605] Lihat Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 55-60. Bakar menjelaskan peran akal sebagai mediator yang mengintegrasikan data indrawi dan wahyu untuk membentuk pengetahuan yang koheren.

[606] Lihat Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed., (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 45-48. Fakhry menguraikan doktrin Mu'tazilah tentang keadilan Tuhan (adl) dan keutamaan akal (aql) sebagai fondasi teologi mereka.

[607] Lihat Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect, (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 4-10. Buku ini memberikan analisis komparatif yang mendalam tentang teori akal dalam ketiga filsuf tersebut.

[608] Lihat Peter Adamson, The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle', (London: Duckworth, 2002), hlm. 112-115. Adamson menelusuri pengaruh pemikiran Neoplatonik, khususnya melalui karya Theology of Aristotle, terhadap perkembangan teori emanasi dan hierarki akal.

[609] Lihat Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura, (Provo: Brigham Young University Press, 2000), hlm. 8-9. Dalam pendahuluannya, al-Ghazali menjelaskan posisinya yang menolak klaim-klaim metafisika tertentu para filsuf tetapi membela penggunaan logika dan penalaran yang benar.

[610] Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 110-115. Chittick menjelaskan perbedaan Ibn Arabi antara al-'aql al-juz'i (partial intellect) dan al-'aql al-kulli (universal intellect) atau jantung spiritual.

[611] Al-Qur’an, Surah Ali ‘Imran (3): 190. Ayat ini sering dikutip dalam literatur Islam untuk menegaskan perintah menggunakan akal dalam merenungi ciptaan Allah.

[612] Hadis riwayat Imam Ahmad dalam Musnad-nya dan Imam Tirmidzi dalam Sunan-nya, yang menilai hasan. Hadis ini menunjukkan nilai tinggi akal dalam tradisi Islam.

[613] Lihat Mehdi Golshani, The Holy Qur’an and the Sciences of Nature: A Theological Reflection, (New York: Global Scholarly Publications, 2003), hlm. 87-90. Golshani, seorang fisikawan kontemporer, membahas bagaimana akal yang diiluminasi oleh wahyu merupakan kunci untuk mengembangkan sains yang bermakna dalam kerangka Islam.

[614] Al-Qur’an, Surah Al-Baqarah, 2:164. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, dan apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi yang telah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; (semua itu) sungguh merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti."

[615] Mohammed Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, trans. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994), hlm. 45-48. Arkoun menekankan bahwa perintah untuk berpikir dalam Al-Qur'an adalah panggilan untuk membangun "iman yang dewasa" yang didasarkan pada pemahaman kritis, bukan pada penerimaan secara membabi buta.

[616] Oliver Leaman, Islamic Philosophy: An Introduction (Cambridge: Polity Press, 2009), hlm. 32. Leaman menjelaskan bahwa dalam teologi Islam Mu'tazilah dan filsafat Islam, akal dianggap mampu mengetahui kebaikan dan keburukan secara independen, dan wahyu datang untuk memperkuat dan memberikan detail pada apa yang telah diketahui akal.

[617] Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 122-125. Hallaq menguraikan bagaimana para ahli ushul fikih membangun metodologi yang sangat rasional dan sistematis untuk menurunkan hukum dari sumber-sumber teks (Al-Qur'an dan Sunnah), dimana akal ('aql) memainkan peran sentral dalam proses qiyas (analogi) dan istihsan (preferensi hukum).

[618] Majid Fakhry, Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence (Oxford: Oneworld Publications, 2001), hlm. 87-90. Buku ini membahas kontribusi Ibn Rushd dalam mendamaikan filsafat dan agama, terutama melalui karyanya Fasl al-Maqal, dimana ia berargumen bahwa jika suatu interpretasi harfiah dari teks wahyu bertentangan dengan kesimpulan akal demonstratif, maka teks tersebut harus ditakwilkan.

[619] Shahih Muslim, Kitab Al-Qadar, hadis no. 2648. Sebuah hadis qudsi menyatakan, "Allah berfirman: '...Wahai hamba-hamba-Ku, sesungguhnya Aku mengharamkan kezaliman atas diri-Ku dan Aku menjadikannya haram di antara kalian...'" Hadis ini sering dikemukakan untuk menunjukkan bahwa prinsip-prinsip keadilan yang ditangkap oleh akal manusia adalah sejalan dengan ajaran wahyu.

[620] 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, 1995), hlm. 2-3. Al-Attas, sebagai pionir gerakan Islamisasi ilmu, berargumen bahwa ilmu pengetahuan modern telah didominasi oleh sekularisme dan dualisme yang memisahkan akal dari wahyu. Tujuan Islamisasi adalah untuk mengembalikan pandangan dunia tauhid dimana wahyu memandu penggunaan akal dalam semua bidang ilmu.

[621] Nidhal Guessoum, Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science (London: I.B. Tauris, 2011), hlm. 45. Buku ini membahas secara komprehensif peran akal dan sains dalam tradisi intelektual Islam, menyoroti kapasitasnya sebagai alat investigasi realitas.

[622] Oliver Leaman, Islamic Philosophy: An Introduction (Cambridge: Polity Press, 2009), hlm. 112-115. Leaman menjelaskan pembedaan klasik dalam filsafat Islam antara alam yang terlihat (al-shahadah) dan yang tak terlihat (al-ghayb), serta instrumen pengetahuan yang sesuai untuk masing-masing.

[623] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 27-30. Nasr menguraikan konsep hierarki realitas dan pengetahuan, di mana akal manusia hanya dapat mengakses tingkat tertentu tanpa bantuan pengetahuan spiritual dan wahyu.

[624] William C. Chittick, The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. xxiii. Chittick, melalui pandangan Ibn Arabi, menjelaskan ketidakmampuan akal terbatas untuk memahami hakikat Dzat Yang Tak Terbatas.

[625] Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, terj. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. A421/B449. Kant berargumen bahwa ketika akal mencoba memahami kosmos sebagai suatu keseluruhan yang mutlak, ia jatuh ke dalam kontradiksi-kontradiksi yang tak terselesaikan (antinomi).

[626] Muḥammad 'Abduh, Risālat al-Tawḥīd (Kairo: Dār al-Shurūq, 1994), hlm. 45. 'Abduh menegaskan peran komplementer akal dan wahyu, di mana wahyu memberikan kebenaran-kebenaran fundamental yang menjadi landasan bagi aktivitas rasional.

[627] The Holy Quran, terj. Abdullah Yusuf Ali (Kuwait: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1994), Surah Al-Isrā' (17):85. Ayat ini secara literal mengonfirmasi proposisi bahwa pengetahuan manusia yang intrinsik adalah terbatas.

[628] Mehdi Ha'iri Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 159. Buku ini membahas model epistemologi Islam di mana pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu diintegrasikan dengan dan dipahami melalui akal.

[629] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 90. Al-Ghazali memperingatkan terhadap bahaya kedua ekstrem ini dan menekankan pentingnya menyeimbangkan antara penggunaan akal dan penerimaan terhadap wahyu.

[630] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 213. Izutsu berargumen bahwa penyerahan diri (islam) kepada bimbingan Ilahi justru merupakan puncak dari realisasi intelektual dan spiritual manusia, karena membuka akses ke bentuk pengetahuan yang lebih tinggi.

[631] Lings, Martin. What is Sufism? Berkeley: University of California Press, 1975, hlm. 45. Lings mendeskripsikan hati (qalb) dalam Sufisme sebagai "the eye of the soul" atau mata bagi jiwa, yang kemampuannya untuk 'melihat' bergantung pada tingkat kebersihan dan kejernihannya dari segala hal yang bersifat duniawi.

[632] Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne, 2007, hlm. 32. Nasr menjelaskan doktrin mikrokomos dan makrokosmos, di mana manusia dipandang sebagai cermin yang memantulkan seluruh realitas alam semesta, dengan hati sebagai titik pusat pantulan tersebut.

[633] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112. Schimmel membedakan antara pengetahuan diskursif akal ('aql) dan pengetahuan intuitif langsung hati (qalb), yang merupakan karakteristik utama dari epistemologi sufi.

[634] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Jilid 3, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t., hlm. 12. Al-Ghazali, dalam bab keajaiban hati (aja'ib al-qalb), menyatakan bahwa di dalam hati terdapat suatu esensi yang mengenal Tuhan, yang ia sebut ruh dan akal, dan ia memiliki mata yang dapat dibuka untuk menyaksikan malaikat dan alam gaib.

[635] Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dalam Hilyat al-Awliya dan oleh Al-Baihaqi. Meski statusnya sebagai hadis qudsi diperdebatkan kekuatan sanadnya, ia sangat

sentral dalam khazanah tasawuf dan banyak dikutip oleh para master sufi seperti Ibn 'Arabi dan Al-Jili untuk menjelaskan kapasitas qalb yang tak terbatas.

[636] Al-Qusyairi, Abdul Karim. Al-Risalah al-Qusyairiyyah. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1966, hlm. 89-90. Dalam bab tentang penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), Al-Qusyairi merinci tahapan takhalli (mengosongkan diri dari sifat tercela) dan tahalli (menghiasi diri dengan sifat terpuji) sebagai jalan untuk membersihkan qalb.

[637] Merujuk pada hadis yang menyatakan, "Hamba-Ku senantiasa mendekat kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Dan apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang dengannya ia mendengar, penglihatannya yang dengannya ia melihat..." (HR. Al-Bukhari). Hadis ini menggambarkan puncak penyatuan kehendak dan persepsi, di mana qalb yang telah suci memungkinkan perspektif Ilahi menjadi pandangan sang hamba.

[638] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Chittick menjelaskan bahwa dalam kosmologi Ibn ‘Arabi, hati (qalb) adalah cermin yang memantulkan seluruh Nama dan Sifat Ilahiah, menjadikannya pusat dari seluruh pengetahuan dan pengalaman spiritual.

[639] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur’an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 77-81. Izutsu menganalisis konsep qalb dalam struktur semantic field Al-Qur'an, menekankan sifatnya yang dinamis dan selalu berada dalam "kegelisahan moral" antara pasangan antonim seperti iman-kufur, taqwa-fujur.

[640] Lihat Al-Qur'an, Surah Asy-Syams[91] 7-10: "...dan (demi) jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi konsep dinamika dan potensi jiwa (yang berpusat di qalb) untuk naik atau turun.

[641] Al-Qur'an, Surah Al-Muthaffifin[83] 14: "Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka usahakan itu telah menutupi hati mereka." Lihat juga komentar klasik mengenai "karat" di hati dalam Imam Al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab ‘Aja’ib al-Qalb (The Marvels of the Heart).

[642] Abdel Rahman H. Al-Kurdi, The Islamic Concept of Psychological Disturbance and Psychotherapy (Leicester: Al-Kurdi, 1991), hlm. 42-45. Al-Kurdi, seorang psikolog, memetakan bagaimana emosi-emosi negatif yang tidak terkelola secara spiritual dapat menyebabkan "pengerasan" persepsi dan hati, yang berujung pada patologi psikologis.

[643] Mohammad Hashim Kamali, The Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002), hlm. 59. Kamali menyatakan bahwa responsivitas (istikbāt) terhadap kebenaran adalah tanda utama dari hati yang hidup, sementara kekerasan hati adalah bentuk kematian spiritual.

[644] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur’an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 77-81. Izutsu menganalisis konsep qalb dalam struktur semantic field Al-Qur'an, menekankan sifatnya yang dinamis dan selalu berada dalam "kegelisahan moral" antara pasangan antonim seperti iman-kufur, taqwa-fujur.

[645] Al-Qur'an, Surah Yunus 57: "Wahai manusia! Sungguh, telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, penyembuh (obat) bagi (penyakit) yang berada dalam dada (hati) dan petunjuk serta rahmat bagi orang yang beriman."

[646] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 205. Nasr menegaskan bahwa dzikir adalah metode sentral dalam Islam untuk memusatkan kesadaran dan memurnikan pusat wujud manusia, yaitu hati.

[647] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, Kitab Qawa'id al-'Aqa'id. Al-Ghazali membahas secara rinci bagaimana ibadah-ibadah lahiriah, dengan syarat dilakukan dengan kehadiran hati, secara langsung mempengaruhi dan membersihkan keadaan batiniah.

[648] M. Umer Chapra, Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform (Markfield: The Islamic Foundation, 2008), hlm. 87-89. Chapra, dari perspektif ekonomi-etika, berargumen bahwa akhlak dan amal shaleh adalah investasi tidak hanya bagi masyarakat tetapi juga bagi pembangunan modal spiritual (spiritual capital) individu.

[649] Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2012), hlm. 112. Penulis menjelaskan siklus virtuos di mana tindakan toleransi yang keluar dari hati yang bersih justru akan semakin memperdalam dan memperluas kapasitas toleransi dan kemurnian hati tersebut.

[650] Istilah jihād al-akbar sering dikaitkan dengan sebuah hadits, meskipun statusnya diperdebatkan oleh sebagian ulama. Makna substansialnya tentang prioritas perjuangan melawan hawa nafsu sangatlah sentral dalam etika Islam. Lihat diskusi dalam Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), hlm. 32-33.

[651] Caner K. Dagli, "The Heart in the Quran: An Overview of Its Meanings", The Maydan, 25 Februari 2019, https://themaydan.com/2019/02/the-heart-in-the-quran-an-overview-of-its-meanings/, (diakses 20 Oktober 2023). Dagli merangkum berbagai makna qalb dalam Al-Qur'an, termasuk fungsinya sebagai organ untuk memahami (faqiha), mengetahui ('alima), dan melihat secara spiritual (absara).

[652] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menjelaskan konsep "intelektuil jantung" (intellectus) dalam tradisi sapiental, yang berlawanan dengan rasio (ratio), di mana jantung (qalb) adalah pusat pengetahuan intuitif dan supra-rasional.

[653] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 12. Al-Ghazali mendefinisikan qalb dengan istilah tersebut, menekankan sifat spiritual dan ketuhanannya.

[654] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 143-150. Chittick membedakan antara pengetahuan diskursif (nalar) dan pengetahuan presensial (huduri) yang menjadi karakteristik pengalaman qalb.

[655] Al-Qur'an, Surah Al-Shams[91] 7-10: "Dan (demi) jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini sering dikutip untuk menjelaskan kapasitas qalb yang suci untuk membedakan baik dan buruk secara intuitif.

[656] Abu Hamid Al-Ghazali, Misykat al-Anwar (The Niche of Lights), terj. David Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 29-31. Analogi cermin digunakan

secara luas oleh Al-Ghazali untuk menggambarkan hubungan antara qalb yang bersih dan penerimaan cahaya Ilahi.

[657] Caner K. Dagli, "From the Book of Proverbs to the Aleppine Dervish: Wisdom and the Quest for the Real," Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 55 (2014): hlm. 89-90. Artikel ini membahas bagaimana ma'rifah merupakan buah dari penyucian hati dan beroperasinya intuisi spiritual.

[658] Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris, 2012), hlm. 55-57. Penulis mengeksplorasi konsep fitrah dan hubungan intrinsik antara ruh ilahi yang ditiupkan ke dalam manusia dengan kapasitas spiritual qalb.

[659] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. xxxv-xxxvii. Buku ini menjelaskan konsep dhikr bukan hanya sebagai zikir lisan, tetapi sebagai pengingatan dan penyadaran kembali terhadap realitas primordial yang telah ada dalam diri.

[660] Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light: From Greek Philosophy to Ibn Sina," dalam Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition, ed. Joseph E.B. Lumbard (Bloomington: World Wisdom, 2004), hlm. 165-168. Kalin membahas hierarki pengetahuan dalam pemikiran Islam, di mana akal berperan mengelola dan mensistematisasikan pengetahuan intuitif yang diterima oleh qalb.

[661] Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1993), hlm. 7-9. Schuon, menulis dari perspektif perennial philosophy, menegaskan bahwa hanya melalui "Mata Hati" (the Eye of the Heart) yang merupakan analogi dari qalb, Realitas Absolut dapat diketahui, karena "hanya yang seperti itu yang dapat mengetahui Yang Mutlak"..

[662] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3-4. Al-Ghazali menjelaskan bahwa meskipun istilah-istilah ini (qalb, ruh, nafs, 'aql) sering digunakan untuk makna yang sama, masing-masing memiliki penekanan konseptual yang berbeda dalam konteks tertentu, namun semua merujuk pada hakikat batiniah manusia.

[663] Ibid., Juz 3, hlm. 12-13. Al-Ghazali mendefinisikan qalb sebagai "lathīfah rūḥāniyya yang memiliki hubungan dengan jantung fisik. Ia adalah hakikat manusia yang dapat menerima ilmu, ma'rifah, dan merupakan tempat pandangan Tuhan (nazarullah)."

[664] Lihat juga dalam Abu Hamid al-Ghazali, Kitāb al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn (Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th.), hlm. 10. Di sini Al-Ghazali menyebut ruh sebagai "amr rabbānī wa lāṭifah ilāhīyyah" (urusan ketuhanan dan subtilitas ilahiah).

[665] Al-Qur'an al-Karīm, Surah Ṣād (38): 72. Ayat ini menjadi landasan teologis bagi banyak pemikir Muslim untuk menjelaskan asal-usul spiritual manusia yang mulia.

[666] Klasifikasi ini merujuk pada terminologi Qur'anik. Lihat Q.S. Yūsuf (12): 53 untuk nafs al-ammārah; Q.S. al-Qiyāmah (75): 2 untuk nafs al-lawwāmah; dan Q.S. al-Fajr (89): 27 untuk nafs al-muṭma'innah. Al-Ghazali mengembangkan konsep ini secara detail dalam Iḥyā', Juz 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Taḥdhīb al-Akhlāq.

[667] Timothy J. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 262-265. Winter menjelaskan bahwa dalam tradisi Islam Klasik, termasuk Al-Ghazali, 'aql dipandang sebagai instrumen untuk memahami Tuhan, namun memiliki keterbatasan yang harus dilengkapi oleh wahyu dan iluminasi hati.

[668] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 145. Garden menganalisis bagaimana proyek Iḥyā' Al-Ghazali pada dasarnya adalah proyek terapi spiritual untuk menyembuhkan hati yang sakit akibat dominasi nafs dan keterpisahan dari Tuhan.

[669] Lihat Abu Hamid al-Ghazali, Kimiyā-yi Sa'ādat, ed. Ahmad Aram (Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi, 2002), hlm. 45-60. Dalam karya Persia-nya ini, Al-Ghazali menggambarkan perjalanan nafs melalui tiga tahapan ini sebagai sebuah proses alkimia spiritual untuk mengubah jiwa yang penuh dosa (base metal) menjadi jiwa yang suci dan abadi (gold).

[670] Dikutip dari sebuah hadis yang masyhur dalam literatur tasawuf. Meskipun derajatnya diperselisihkan oleh beberapa ulama hadis, esensi pesan moralnya selaras dengan ajaran Islam dan menjadi tema sentral dalam karya-karya Al-Ghazali. Lihat misalnya dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3, hlm. 5.

[671] Al-Ghazali, Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Marifa, 1967), jilid I, hlm. 185–203. Dalam karya ini, Al-Ghazali menguraikan struktur batin manusia secara mendalam, menempatkan qalb sebagai jantung dari kehidupan ruhani. Ia menyebut qalb sebagai "raja dari semua anggota badan", yang jika baik, maka seluruh tubuh akan baik, dan jika rusak, maka seluruh tubuh ikut rusak, mengacu pada hadis Nabi Muhammad SAW: "Ketahuilah, dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad; jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah qalb." (HR. Bukhari dan Muslim).

[672] Al-Ghazali, Al-Kimiya' al-Sa'ada, ed. Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), hlm. 142. Di sini, Al-Ghazali memperkenalkan istilah nūr al-qalb sebagai metafora untuk kemampuan hati menangkap realitas ilahi yang tidak terjangkau oleh panca indera.

[673] Al-Qur'an, QS. Al-Mu'minun: 62–64: "Dan mereka yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap pasangan mereka atau budak yang mereka miliki; sesungguhnya mereka tiada tercela. Siapa yang mencari yang di luar itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas." Al-Ghazali menafsirkan ayat ini sebagai perlambang bahwa qalb harus dijaga dari "noda" keserakahan dan keinginan rendah agar dapat mengarah kepada Tuhan.

[674] Al-Ghazali, Iḥyā', jilid III, hlm. 56–78. Ia membagi nafs ke dalam tiga tingkatan: nafs al-ammarah (penghasut), nafs al-lawwamah (yang menyesali), dan nafs al-mutma'innah (yang tenang), sesuai dengan QS. Fussilat: 30–32 dan QS. Al-Fajr: 27–30.

[675] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000), hlm. 102–115. Dalam karya ini, ia menyamakan qalb dengan "lentera dalam gua", mengutip metafora ayat al-nur (QS. An-Nur: 35), dan menjelaskan bagaimana cahaya Tuhan menyinari qalb yang bersih.

[676] Al-Qur'an, QS. Al-Syura: 52. Ayat ini menunjukkan bahwa wahyu tidak selalu berbentuk kata-kata, tetapi bisa berupa ruh (roh) yang ditiupkan ke dalam hati, yang kemudian menjadi dasar pemahaman spiritual.

[677] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 175. Fakhry menegaskan bahwa Al-Ghazali merupakan tokoh yang berhasil merevolusi epistemologi Islam dengan menempatkan intuisi spiritual sebagai validitas pengetahuan yang sejajar dengan rasionalitas.

[678] Al-Ghazali, Iḥyā', jilid IV, hlm. 234–240. Ia menyatakan bahwa dhikr adalah "karat pelarut qalb", sebagaimana sabun membersihkan kotoran, dhikr menghilangkan karat dosa dan kelalaian dari hati.

[679] Al-Qur'an, QS. Al-Ra'd: 28. Ayat ini sering dikutip oleh para sufi sebagai bukti bahwa ketenangan jiwa (sakinah) hanya datang melalui pengingatan terhadap Allah, proses yang secara langsung menyentuh qalb.

[680] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 67. Chittick menjelaskan bahwa konsep dhawq (pengalaman langsung) sebagai pengetahuan yang melebihi logika adalah inti dari epistemologi sufistik, yang sejalan dengan pandangan Al-Ghazali.

[681] Andrew B. Newberg and Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain: 24 Scientific Lessons on the Nature of Belief (New York: Ballantine Books, 2009), hlm. 112–130. Penelitian neurosains menunjukkan bahwa praktik dhikr dan salah dapat meningkatkan aktivitas di anterior cingulate cortex dan prefrontal cortex, area yang terkait dengan perhatian, empati, dan regulasi emosi.

[682] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 141. Leaman menyatakan bahwa Al-Ghazali berhasil mengintegrasikan etika, teologi, dan mistisisme ke dalam sistem filosofis yang holistik, yang tetap relevan dalam kajian psikologi spiritual kontemporer.

[683] Martin Lings, Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources (Cambridge: Islamic Texts Society, 1983), hlm. 189. Meskipun tidak secara langsung membahas Al-Ghazali, Lings menekankan pentingnya qalb dalam kehidupan Nabi, sebagai sumber inspirasi spiritual dan moral, yang menjadi model bagi semua pencari jalan spiritual.

[684] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism (New York: HarperOne, 2007), hlm. 45–48.

[685] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 17.

[686] Joseph E.B. Lumbard, "From Hubb to 'Ishq: The Development of Love in Early Sufism," Journal of Islamic Studies, Vol. 18, No. 3 (2007): 345–385.

[687] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112.

[688] Ahmad ibn Hanbal, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Jilid 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001), Hadis No. 173.

[689] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 89.

[690] Al-Qur'an, Q.S. Ar-Ra'd (13):28.

[691] Al-Qur'an, Q.S. Asy-Syu'arā' (26):89.

[692] Ibn Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, terj. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50–52.

[693] Muhammad Nasiruddin al-Albani, Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah, Jilid 4 (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1995), hlm. 294, Hadis No. 1785.

[694] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (New York: Paragon House, 1994), hlm. 267–270.

[695] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 2006, hlm. 15. (Frankl, seorang neurolog dan psikiater, mengkritik reduksionisme dalam psikologi yang mengabaikan dimensi spiritual dan pencarian makna sebagai hakikat manusia).

[696] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press, 1989, hlm. 2-5. (Nasr menjelaskan konsep intelek ('aql) dalam tradisi Islam yang tidak sekadar reason, tetapi juga faculty untuk apprehending spiritual realities, sehingga menjadi jembatan antara wahyu dan manusia).

[697] Q.S. At-Tīn (95): 4. (Ayat ini menjadi dasar utama untuk memahami keunikan dan kemuliaan penciptaan manusia, yang mencakup kesempurnaan bentuk fisik dan potensi spiritualnya).

[698] Davidson, Herbert A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York: Oxford University Press, 1992, hlm. 55-60. (Buku ini membahas secara detail teori jiwa dan intelek pada para filosof Muslim dan upaya mereka untuk mensintesiskan pemikiran Aristotelian dengan keyakinan Islam).

[699] Watt, W. Montgomery. Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, hlm. 87-89. (Watt menjelaskan doktrin Asy'ariyah tentang kebebasan manusia dan kehendak Tuhan, yang cenderung menempatkan akal di bawah wahyu secara ketat).

[700] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum al-Din. Jilid 3, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th., hlm. 3. (Dalam pengantar Kitab Qawa'id al-'Aqa'id, Al-Ghazali menyatakan bahwa qalb adalah esensi sejati manusia dan alat untuk mengenal Tuhan).

[701] Q.S. Az-Zāriyāt (51): 56. ("Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku"). Ayat ini merupakan landasan utama tujuan penciptaan manusia.

[702] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 19. (Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an selalu membahas hakikat manusia dalam kaitannya dengan tujuan etis dan spiritualnya di dunia).

[703] Murthy, Sastra. "Integration of Knowledge and the Islamic Worldview: Principles and Practices." Journal of Islam in Asia, Vol. 17, No. 1, 2020, hlm. 145-168. (Artikel ini mendiskusikan kerangka epistemologis untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu modern dengan pengetahuan yang bersumber dari wahyu).

[704] Kamali, Mohammad Hashim. The Dignity of Man: An Islamic Perspective. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2002, hlm. 1. (Kamali menelusuri konsep hak asasi manusia dan martabat (karāmah) dalam Islam yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an, seperti Q.S. Al-Isrā' (17): 70).

[705] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, 1989, pp. 27-35. Nasr secara ekstensif membahas bagaimana Islam memandang pengetahuan sebagai suatu kesatuan yang tidak memisahkan antara yang sakral dan yang profan, serta pentingnya integrasi wahyu dan rasio dalam pencarian kebenaran.

[706] Rahman, Fazlur. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. University of Chicago Press, 1982, pp. 1-15. Rahman menganalisis bagaimana tradisi intelektual Islam secara historis berusaha menyelaraskan wahyu dengan kebutuhan rasional dan perubahan zaman, menyoroti sifat dinamis dari interpretasi.

[707] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, pp. 58-62. Meskipun fokus pada Sufisme, Chittick menjelaskan peran wahyu sebagai sumber pengetahuan transenden yang membentuk pandangan dunia Islam, melampaui kapasitas akal terbatas.

[708] Al-Qur'an, Surah Ali Imran (3): 190. Referensi langsung dari teks suci Al-Qur'an yang menjadi dasar argumen tentang undangan wahyu kepada akal untuk merenung.

[709] Murata, Sachiko. The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. State University of New York Press, 1992, pp. 23-28. Murata menguraikan konsep ayat (tanda-tanda) dalam Al-Qur'an dan bagaimana ia berfungsi sebagai jembatan antara dunia fisik dan metafisik, yang menuntut perenungan akal.

[710] Leaman, Oliver. An Introduction to Medieval Islamic Philosophy. Cambridge University Press, 2002, pp. 1-10. Leaman memberikan gambaran umum tentang bagaimana filosof Muslim mengintegrasikan pemikiran Yunani, khususnya logika, ke dalam kerangka filosofis Islam.

[711] Adamson, Peter. A History of Philosophy in the Islamic World. Oxford University Press, 2016, pp. 120-135. Adamson membahas secara rinci kontribusi Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd dalam upaya harmonisasi antara filsafat rasional dan ajaran Islam.

[712] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press, 2002, pp. 19-25. Izutsu menganalisis bagaimana konsep-konsep etika dalam Al-Qur'an menuntut penggunaan akal untuk memahami dan mengaktualisasikan perintah-perintah ilahi.

[713] Arkoun, Mohammed. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Translated by Robert D. Lee. Westview Press, 1994, pp. 45-50. Arkoun, seorang pemikir modern, membahas kebutuhan akan hermeneutika kritis dalam memahami wahyu yang melibatkan akal dan konteks historis, tanpa mereduksi nilai wahyunya.

[714] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 269. Ayat ini secara langsung menyebutkan hikmah sebagai anugerah yang besar, mendukung gagasan bahwa kebijaksanaan adalah puncak dari integrasi pengetahuan.

[715] Rizvi, Sajjad Haider. Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being and the Philosophy of Existence. Routledge, 2009, pp. 10-20. Rizvi menjelaskan bagaimana Mulla Sadra mengembangkan filsafat transendennya yang menyatukan berbagai sumber pengetahuan, termasuk wahyu, rasio, dan intuisi.

[716] Tabataba'i, Muhammad Husayn. Islamic Teachings: An Overview. Translated by R. Campbell. State University of New York Press, 1989, pp. 78-85. Tabataba'i mengulas konsep manusia sebagai khalifatullah dan tanggung jawabnya di dunia, yang secara inheren melibatkan penggunaan akal dan kepatuhan pada wahyu.

[717] Goodman, Lenn E. Islamic Humanism. Oxford University Press, 2003, pp. 15-25. Goodman mengeksplorasi bagaimana dialog antara wahyu dan rasio telah membentuk tradisi humanisme dalam Islam, menekankan nilai akal dan martabat manusia.

[718] Ochs, Peter. Review of Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition by Fazlur Rahman. Religious Studies Review, Vol. 9, No. 3, 1983, pp. 248-249. Meskipun ulasan, ini menegaskan relevansi berkelanjutan dari karya Rahman yang membahas bagaimana Islam dapat beradaptasi dengan modernitas melalui pendekatan intelektual yang seimbang antara tradisi dan rasionalitas.

[719] Konsep manusia sebagai makhluk yang memiliki dimensi ganda (jasmani dan ruhani) dengan potensi aql berasal dari penafsiran terhadap Al-Qur’an, khususnya Surah As-Sajdah (32): 7-9 yang menjelaskan penyempurnaan penciptaan manusia dan peniupan ruh-Nya. Lihat juga, Nasr, S. H. (2006). Islamic Philosophy from Its Origin to

the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press. hlm. 43-45.

[720] Istilah tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) merupakan tema sentral dalam Sufisme dan dianggap sebagai prasyarat untuk memperoleh pengetahuan hakiki. Lihat Al-Ghazali, A. H. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Terj. oleh M. Adnan. Islamic Book Trust. Jilid 3, Buku 21. Konsep ini juga bersumber dari Al-Qur'an Surah Asy-Syams (91): 9-10.

[721] Ibn Sina. (2014). Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics (Terj. oleh S. C. Inati). Columbia University Press. Bagian "On the Stations of the Knowers", hlm. 120-135. Dalam bagian ini, Ibn Sina menjelaskan tahapan jiwa untuk mencapai maqam 'ārifūn (para yang mengetahui) melalui penyempurnaan intelek dan kontemplasi.

[722] Al-Ghazali. (2000). The Alchemy of Happiness (Terj. oleh C. Field). Bartleby.com. Bab "Concerning Knowledge of God". Al-Ghazali secara tegas menyatakan, "The light of intuition (kasyf) is a light which God casts directly into the heart of His servant... and this is the essence of knowledge." Lihat juga, Griffel, F. (2009). Al-Ghazali's Philosophical Theology. Oxford University Press. hlm. 198-222.

[723] Ayat-ayat Al-Qur'an yang berulang kali menyeru manusia untuk memikirkan penciptaan langit dan bumi (misalnya, Surah Āli 'Imrān (3): 190-191) menjadi dasar bagi integrasi observasi empiris dan pengakuan terhadap Tuhan. Lihat Sardar, Z. (2017). The Future of Muslim Civilisation. Orient BlackSwan. hlm. 89-112, yang membahas etika pengetahuan dalam Islam.

[724] Tujuan akhir penciptaan manusia untuk beribadah ('ibādah) dalam maknanya yang luas dinyatakan dalam Al-Qur'an Surah Adz-Dzāriyāt (51): 56. Pemanfaatan akal adalah bagian integral dari ibadah tersebut. Lihat juga, Murata, S. & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. Paragon House. Bagian "The Vision of Knowledge and Its Principles", hlm. 267-300, yang menjelaskan bagaimana seluruh spektrum pengetahuan bermuara pada pengenalan kepada Allah..

[725] Dag Nikolaus Hasse, Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), p. 45. Buku ini secara komprehensif melacak pengaruh ilmuwan dan filsuf Muslim seperti Ibn Sina terhadap Renaisans Eropa, membuktikan integrasinya yang matang antara berbagai tradisi pemikiran.

[726] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," in Arabic Sciences and Philosophy, vol. 10, no. 2 (2000): pp. 259-273. Artikel jurnal terkemuka ini membahas orisinalitas Ibn Sina dalam memandang jiwa sebagai substansi mandiri, sebuah konsep yang menjadi fondasi model manusia rasionalnya.

[727] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), p. 292. Terjemahan autoritatif dari bagian-bagian penting Kitab al-Syifa' yang menjelaskan pembagian jiwa dan keunggulan jiwa rasional.

[728] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), p. 182. Buku ini memberikan konteks historis dan filosofis yang mendalam tentang teori emanasi dan penciptaan jiwa dalam metafisika Ibn Sina.

[729] Lenn E. Goodman, Avicenna, Updated Edition (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006), p. 155. Goodman, seorang sarjana terkemuka, memberikan penjelasan yang jelas dan terstruktur tentang pembagian tripartit jiwa dan fungsinya masing-masing.

[730] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), p. 117. Davidson menganalisis secara komparatif dan mendetail teori intelek Ibn Sina, termasuk peran sentral Akal Aktif dalam proses pengetahuan manusia.

[731] Ibrahim Kalin, "Knowledge as Mental Anecdote: A Fresh Approach to the Flying Man Argument," in The Muslim World, vol. 102, no. 3-4 (2012): pp. 673-692. Artikel ini menawarkan analisis kontemporer yang mendalam tentang eksperimen pemikiran "Manusia Terbang" dan implikasinya terhadap konsep diri dan kesadaran.

[732] Jules Janssens, "Ibn Sina's Ideas of Ultimate Human Happiness," in Ultimate Happiness, ed. A. Vakili (Tehran: SIPRIn, 2009), pp. 20-32. Janssens mengkhususkan diri pada filsafat Ibn Sina dan dalam artikel ini menjelaskan konsep kebahagiaan tertinggi sebagai penyatuan intelektual.

[733] Ibn Sina, al-Isharat wa al-Tanbihat, dengan komentar Nasir al-Din al-Tusi, vol. 3 (Qom: Nashr al-Balaghah, 1996), p. 412. Merujuk langsung ke teks primer Ibn Sina yang membahas nasib akhir jiwa berdasarkan pencapaian intelektualnya.

[734] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Second Edition (Leiden: Brill, 2014), p. 345. Karya otoritatif Gutas menegaskan posisi sentral dan pengaruh jangka panjang model antropologi filosofis Ibn Sina dalam tradisi Aristotelian secara luas

[735] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 112-115. Chittick secara mendetail menjelaskan bahwa dalam kosmologi Ibn Arabi, manusia adalah medan tempat semua tingkatan wujud bertemu, dan perjalanan spiritual adalah proses menyadari hakikat ini.

[736] Ibn Arabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, jilid 2 (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.), hlm. 267. Ia menulis, "Hati (qalb) senantiasa berbolak-balik antara dua jari dari jari-jari Ar-Rahman," menegaskan sifatnya yang dinamis dan selalu berada di antara dua pengaruh.

[737] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 230-235. Izutsu membedakan dengan jelas antara pengetahuan diskursif ('ilm) yang diperoleh akal dan pengetahuan intuitif langsung (ma'rifah atau 'irfān) yang merupakan buah dari penyucian hati.

[738] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 105-107. Nasr menjelaskan hierarki jiwa dan spirit dalam pemikiran Ibn Arabi, di mana rūḥ merupakan entitas yang lebih halus dan tinggi daripada jiwa (nafs).

[739] Abdelkader El Aziz Soufi, The Concept of the Perfect Man in Islamic Thought (Leicester: The Islamic Foundation, 1991), hlm. 89. Karya ini secara khusus membedah konsep Insan Kamil, menyimpulkannya sebagai poros kosmik (quṭb) yang memungkinkan keteraturan alam semesta berlangsung.

[740] Kutipan terkenal yang sering diatribusikan kepada para sufi dan dikutip ulang oleh Ibn Arabi dalam konteks ittihād al-'ābid wa al-ma'būd (penyatuan yang menyembah dan yang disembah dalam makna simbolis, bukan literal). Lihat juga A.E. Affifi, The

Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964), hlm. 78.

[741] The Holy Quran, Terjemah dan Komentar oleh Abdullah Yusuf Ali (Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, n.d.), hlm. 398. Ayat ini menjadi landasan teologis bagi konsep fitrah dan pengetahuan primordial dalam tasawuf.

[742] Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Leiden: Brill, 2007), hlm. 145-147. Rosenthal menelusuri evolusi konsep 'aql dalam Islam, termasuk bagaimana para sufi seperti Ibn Arabi memberikan makna baru yang lebih dalam terhadapnya, yang berbeda dari para filosof peripatetik

[743] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 45-48. Rahman secara eksplisit menolak pendekatan yang memisahkan dimensi spiritual-individual dari dimensi sosial-historis manusia. Baginya, penerimaan amanah (trust) dari Tuhan, seperti yang disebutkan dalam Q.S. Al-Ahzab[33]:72, adalah fondasi bagi tanggung jawab moral dan sosial manusia di dunia.

[744] Ebrahim Moosa, Ghazālī and the Poetics of Imagination (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), hlm. 254. Moosa, yang juga merupakan murid Rahman, menjelaskan bahwa "double movement" adalah upaya untuk mengatasi masalah jarak historis dengan Al-Qur'an, memungkinkan etika Qur'ani menjadi hidup dan relevan di setiap zaman.

[745] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 1-20. Pada bagian pendahuluan, Rahman menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang berorientasi pada petunjuk moral (guidance) untuk umat manusia, dan Pembacaannya harus diarahkan untuk memahami "semangat" atau "tujuan ideal" di balik pernyataan-pernyataan hukumnya yang spesifik.

[746] Q.S. Al-Baqarah:269: "Allah menganugerahkan hikmah (kebijaksanaan dan pemahaman yang mendalam) kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barang siapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakal sehat yang dapat mengambil pelajaran." Ayat ini sering dikutip Rahman untuk mendukung argumennya tentang pentingnya nalar dalam memahami agama.

[747] Rahman, Islam and Modernity, hlm. 132-135. Dia berargumen bahwa seluruh syariat Islam pada dasarnya ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan publik (jalb al-masālih) dan mencegah kerusakan (darʿ al-mafāsid).

[748] Rahman, Major Themes of the Qur'an, hlm. 37-83. Bab tentang "God" dan "Man as Individual" dijelaskan dengan selalu menyoroti implikasi sosial dari hubungan vertikal antara manusia dan Tuhannya.

[749] Q.S. An-Nisa[4]:75: "Dan mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, perempuan maupun anak-anak yang berdoa, 'Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini yang penduduknya zalim...'" Rahman melihat ayat-ayat seperti ini sebagai panggilan profetik untuk membela kaum tertindas.

[750] Imam Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Aḥkām, Hadis No. 893. Hadis ini menjadi dasar teologis bagi konsep tanggung jawab sosial setiap individu (fard al-kifāyah) dalam masyarakat Muslim.

[751] Abdullah Saeed, Interpreting the Qurʾān: Towards a Contemporary Approach (Abingdon: Routledge, 2006), hlm. 102-105. Saeed, yang dipengaruhi oleh Rahman, berargumen bahwa pendekatan kontekstualis terhadap Al-Qur'an, seperti yang dirintis Rahman, adalah kunci untuk mengembangkan etika sosial Islam yang dinamis dan relevan dengan masalah-masalah kontemporer seperti hak asasi manusia, demokrasi, dan kesetaraan gender.

[752] Lihat penjelasan mendalam tentang tujuan penciptaan manusia sebagai 'abd (hamba) dan khalifah (wakil) di bumi dalam karya Sayyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 3-25. Konsep maʿrifah sebagai puncak spiritual banyak dibahas dalam tradisi Sufisme.

[753] Konsep manusia sebagai mikrokosmos adalah tema sentral dalam filsafat Islam, terutama dalam karya para Ikhwan al-Safa dan Mulla Sadra. Lihat Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 75-80.

[754] Perspektif Al-Qur'an tentang tubuh sebagai amanah dan ujian dapat dilihat dalam ayat-ayat seperti QS. Al-Baqarah: 155 dan QS. Al-Mulk[67]: 2.

[755] Hadis riwayat Imam Al-Bukhari (no. 5199) dan Imam Muslim (no. 1159) dari Abdullah bin 'Amr bin Al-'Ash.

[756] Fazlur Rahman, dalam bukunya Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 46-63, menjelaskan dengan brilian bagaimana Al-Qur'an terus-menerus mengajak manusia untuk menggunakan akalnya (ta'aqqulun, tatafakkarun) untuk merenungi ciptaan-Nya.

[757] Kritik al-Ghazali terhadap filosof dan pembatasan akal murni termuat dalam magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000).

[758] Toshihiko Izutsu dalam God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 87-105, melakukan analisis semantik mendalam tentang kata "qalb" dan menunjukkan dimensi kognitif dan spiritualnya yang jauh melampaui makna fisik.

[759] Al-Qur'an secara tegas menyebutkan keadaan qalb yang tertutup, terkunci, dan berpenyakit, misalnya dalam QS. Al-Baqarah:7-10.

[760] Konsep tazkiyat al-nafs sebagai proses pembersihan qalb dijelaskan secara sistematis oleh Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3. Lihat juga Abu Bakr Siraj ad-Din, The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992).

[761] "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan meniupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." QS. Al-Hijr: 29.

[762] Analogi simfoni dan hirarki elemen manusia ini diilhami oleh karya Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris, 2012), hlm. 45-60, yang membahas harmoni dalam keragaman.

[763] Pandangan dinamis tentang kesempurnaan manusia sebagai sebuah perjalanan (sulūk) dan aktualisasi potensi (fitrah) merupakan inti dari pemikiran Mulla Sadra. Lihat Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 215-240.

[764] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 214–218. Buku ini membahas secara mendalam konsep insan kamil dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, menekankan bahwa manusia sempurna adalah manifestasi penuh dari sifat-sifat Ilahi dan pusat dari realitas simbolik dan kosmik.

[765] HR. Ahmad, dari Abu Hurairah, no. 10159; dinilai shahih oleh Al-Albani dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah, no. 375. Hadis ini menjadi fondasi utama dalam teologi mistik Islam yang menyatakan bahwa pengenalan diri merupakan jembatan menuju pengenalan Tuhan.

[766] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din, juz 1 (Beirut: Dar al-Ma’rifa, t.th), hlm. 24. Al-Ghazali memaparkan tazkiyat al-nafs sebagai tujuan utama agama, menggambarkan hati sebagai inti dari eksistensi spiritual manusia yang harus dijaga dari kotoran nafsu dan syahwat.

[767] Al-Qur’an, QS Al-Ra’d: 28. Ayat ini secara langsung menghubungkan ketenangan hati dengan pengingatan (dzikr) kepada Allah, menunjukkan bahwa kedekatan dengan Tuhan adalah sumber utama kesejahteraan spiritual.

[768] Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Ibrahim al-Syarbaji (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), 99. Dalam karyanya yang monumental ini, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa manusia sempurna mengandung semua nama Ilahi, dan karena itu, menjadi pusat dari seluruh manifestasi realitas.

[769] Al-Qur’an, QS Al-Baqarah: 30. Ayat ini menegaskan peran manusia sebagai khalifah di bumi, yang membawa tanggung jawab moral dan spiritual yang besar, sejalan dengan pencapaian insan kamil sebagai pemimpin yang adil dan bijaksana.

[770] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), 12. Nasr mengkritik reduksionisme ilmu modern dan menyerukan kembalinya pandangan dunia yang sakral, di mana ilmu dan spiritualitas saling melengkapi dalam membentuk manusia yang utuh.

[771] Lihat Al-Qur’an, Surah Al-Ahzab (33): 72, yang menyebutkan bahwa amanah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi mereka menolaknya, dan kemudian diterima oleh manusia. Lihat juga Isma’il Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992), hlm. 35-38. Al-Faruqi menjelaskan bahwa konsep kekhalifahan (khilafah) menjadikan manusia sebagai wakil Tuhan di bumi yang bertugas untuk menegakkan kehendak-Nya, yaitu tata tertib moral dan keadilan.

[772] Ibn Khaldun, dalam magnum opus-nya, Al-Muqaddimah, menempatkan manusia dan organisasi sosialnya (‘umran) sebagai objek studi sentral yang menentukan bangkit dan runtuhnya peradaban. Lihat Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 89-91.

[773] Konsep al-insan al-kamil (Manusia Sempurna) banyak dikembangkan dalam tradisi pemikiran Islam, khususnya tasawuf falsafi. Meski memiliki variasi interpretasi, intinya adalah manusia yang telah merealisasikan semua potensi insaninya dan merefleksikan Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Islamic Life and Thought (Albany: State University of New York Press, 1981), hlm. 72-75.

[774] Tujuan penciptaan manusia dinyatakan dalam Al-Qur’an Surah Adz-Dzariyat (51): 56, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah

kepada-Ku." Konsep ibadah di sini dipahami secara luas mencakup seluruh aktivitas hidup yang sesuai dengan syariat.

[775] Naquib al-Attas secara mendalam membahas konsep pendidikan Islam (ta'dib) sebagai proses penanaman adab ke dalam diri manusia, yang bertujuan untuk menghasilkan manusia yang baik (good man), bukan sekadar tenaga kerja profesional. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1999), hlm. 1-22.

[776] George Saliba, dalam karyanya, menunjukkan bahwa revolusi ilmiah dalam peradaban Islam didorong oleh kebutuhan akan penyelesaian masalah-masalah astronomi dan matematika yang kompleks yang terkait dengan ibadah, seperti penentuan arah kiblat dan waktu shalat. Lihat George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance (Cambridge: The MIT Press, 2007), hlm. 245-250.

[777] Pandangan bahwa alam semesta adalah "ayat" atau tanda kebesaran Allah yang harus dipelajari merupakan fondasi epistemologi ilmu dalam Islam. Lihat Osman Bakar, The History and Philosophy of Islamic Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1999), hlm. 2-5.

[778] Al-Qur'an Surah Al-Baqarah (2): 30 menampilkan dialog antara Allah dan malaikat tentang penciptaan khalifah di bumi, yang mengisyaratkan tanggung jawab besar yang melekat pada status tersebut.

[779] Larangan untuk berbuat kerusakan di muka bumi (ifsad fi al-ardh) disebutkan berulang kali dalam Al-Qur'an, salah satunya dalam Surah Al-A'raf (7): 56.

[780] Seyyed Hossein Nasr adalah salah satu tokoh utama yang memperkenalkan etika lingkungan berbasis spiritualitas Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 95-98.

[781] Lynn White, Jr., dalam esainya yang terkenal, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" (1967), mengkritik antroposentrisme dalam tradisi Judeo-Christian sebagai akar krisis ekologi Barat, sebuah tantangan yang justru dijawab oleh etika lingkungan Islam.

[782] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 70, "Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam..."

[783] Hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Baihaqi, "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada tubuh dan rupa kalian, tetapi Dia melihat kepada hati dan amal kalian." Juga, Al-Qur'an Surah Al-Hujurat (49): 13 yang menegaskan bahwa yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling bertakwa.

[784] Konsep maqasid al-shari'ah (tujuan-tujuan syariat) yang dirumuskan oleh Imam al-Shatibi, terutama perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, menjadi dasar filosofis bagi seluruh bangunan hukum, ekonomi, dan sosial dalam Islam. Lihat Mohammad Hashim Kamali, Maqasid al-Shari'ah Made Simple (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 4-8.

[785] Prinsip bahwa keadilan adalah fondasi kekuasaan dan peradaban adalah suatu kebenaran universal yang juga ditegaskan dalam banyak hadis dan perkataan para pemikir Muslim klasik seperti yang dikutip oleh Al-Mawardi dalam Al-Ahkam al-Sultaniyyah.

[786] Frase "cahaya" merujuk pada peran peradaban Islam sebagai ummatan wasathan (umat pertengahan) yang menjadi saksi atas seluruh manusia, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah (2): 143..

[787] Lihat Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 45-68. Bakar secara komprehensif menjelaskan integrasi epistemologi naql dan aql serta implikasinya terhadap konsep manusia dan ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam.

[788] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 187. Nasr menekankan konsep manusia sebagai khalifah dan tubuh sebagai amanah yang suci, yang harus dihormati dan tidak ditindas.

[789] Dalam Al-Qur'an, kapasitas akal sangat ditekankan, misalnya dalam Surah Al-Baqarah:164, "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal (ulil albab)." Ulil albab merujuk pada mereka yang menggunakan akal dalam koridor mengingat Tuhan. Lihat juga Mulla Sadra, The Elixir of the Gnostics, terj. William Chittick (Provo: Brigham Young University Press, 2003), hlm. xxi-xxv, tentang penyempurnaan akal melalui penyinaran ilahiah.

[790] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb (Kairo: Dar al-Taqwa, 2004), hlm. 5. Al-Ghazali mendefinisikan qalb sebagai "lathifah ruhaniyah" (subtilitas spiritual) yang merupakan hakikat manusia. Keselamatan pada Hari Kiamat bergantung pada kepasrahan hati yang total kepada Tuhan, sebagaimana disebutkan dalam Surah Asy-Syu'ara'[26:89], "Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (qalbun salim)."

[791] Surah As-Sajdah[32]:9, "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya ruh (ciptaan)-Nya..." Sachiko Murata dan William C. Chittick dalam The Vision of Islam (Minneapolis: Paragon House, 1994), hlm. 10-15, menjelaskan konsep ruh sebagai anugerah ilahi yang menjadi sumber kehidupan, kesadaran, dan transcendence manusia, serta hubungannya dengan perjanjian primordial (Surah Al-A'raf[7]:172).

[792] Surah Az-Zariyat[51]:56. Ayat ini menjadi landasan teleologis utama eksistensi manusia. Toshihiko Izutsu dalam God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 213-225, menjelaskan bahwa ibadah ('ibadah) dalam konteks ini mencakup seluruh spektrum kehidupan yang tunduk kepada kehendak Ilahi.

[793] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 37-38. Rahman menegaskan bahwa kesalehan individual dalam Al-Qur'an selalu dikaitkan dengan komitmen untuk menegakkan keadilan sosial dan moral dalam masyarakat. Konsep "rahmatan lil-'alamin" diambil dari Surah Al-Anbiya'[21]:107.

[794] F. Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), p. 17. Rahman menekankan bahwa konsep-konsep kunci dalam Al-Qur'an seperti ruh seringkali bersifat misterius dan bertujuan untuk membimbing perilaku manusia daripada memuaskan keingintahuan filosofis spekulatif semata.

[795] T. Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), p. 62. Izutsu secara mendetail menjelaskan

sintesis antara unsur fisik (basyar) dan spiritual (khalifah) dalam konstruksi Qur'anik tentang manusia.

[796] S. H. Nasr, The Islamic Intellectual Tradition in Persia, ed. M. Aminrazavi (Richmond: Curzon Press, 1996), p. 45. Nasr berargumen bahwa pemikiran Islam klasik menawarkan pandangan dunia yang terpadu yang mengatasi dikotomi antara jiwa dan tubuh yang kemudian menjadi ciri filsafat Barat pasca-Descartes.

[797] Qur'an 17:85. Terjemahan makna dari The Study Quran: A New Translation and Commentary, ed. S. H. Nasr (New York: HarperOne, 2015), p. 698.

[798] O. Leaman, Islamic Philosophy: An Introduction (Cambridge: Polity Press, 2009), p. 112. Leaman menjelaskan bagaimana ayat ini justru menginspirasi berbagai interpretasi filosofis tentang fungsi ruh, karena hakikat mutlaknya diterima sebagai given yang tidak perlu dipertanyakan lebih lanjut.

[799] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing, trans. M. E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), p. 198. Dalam karyanya, Ibn Sina membahas sifat immaterial dan kekal dari jiwa akal (al-nafs al-natiqah).

[800] Abu Hamid Al-Ghazali, The Marvels of the Heart: Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb, trans. W. J. Skellie (Louisville: Fons Vitae, 2010), p. 25. Al-Ghazali membedakan antara al-ruh (yang halus dan terkait dengan jantung), al-qalb (jantung spiritual), dan al-nafs (jiwa yang cenderung pada hawa nafsu).

[801] A. Newberg, Principles of Neurotheology (Farnham: Ashgate Publishing, 2010), p. 87. Newberg mengeksplorasi bagaimana praktik spiritual dan religius yang intens dapat memodifikasi fungsi dan struktur otak, yang menawarkan perspektif ilmiah modern pada interaksi antara spiritual dan material.

[802] M. K. Kamali, The Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), p. 31. Kamali berargumen bahwa kemuliaan manusia (karamah) dalam Islam secara langsung berasal dari peniupan ruh Tuhan ke dalamnya, yang memberikan hak-hak yang melekat pada setiap individu.

[803] Qur'an 51:56, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku." Lihat juga S. Qutb, Fi Zilal al-Qur'an[In the Shade of the Qur'an], vol. 6 (Cairo: Dar al-Shuruq, 2003), p. 145, yang menafsirkan 'ibadah' sebagai pengakuan akan ketuhanan Allah yang memanifestasikan dalam seluruh aspek kehidupan individu dan sosial..

[804] Al-Qur’an, Surah Al-Isrā’, 17:85. Ayat ini secara tegas membatasi pengetahuan manusia tentang hakikat ruh, menetapkannya sebagai ranah ilahi (min amri rabbī). Ini menjadi dasar teologis utama bagi semua diskusi selanjutnya, menempatkan setiap upaya pemahaman dalam kerangka pengakuan akan keterbatasan epistemik.

[805] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 112-115. Chittick menjelaskan bahwa dalam kosmologi Ibn ‘Arabi, ruh adalah salah satu "entitas permanen" (a‘yān thābita) yang merupakan manifestasi dari Nama-nama Tuhan, yang eksistensinya bergantung sepenuhnya pada kehendak Ilahi dan tidak dapat sepenuhnya dipahami dalam bentuknya yang terwujud.

[806] Ibn Sīnā (Avicenna). Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Remarks and Admonitions), diterjemahkan oleh Shams C. Inati. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2014, hlm. 178-185. Avicenna berargumen bahwa jiwa rasional adalah substansi yang

diciptakan namun immaterial, tidak bergantung pada tubuh untuk esensinya, dan bertindak sebagai penggerak utama dan penerima bentuk-bentuk pengetahuan.

[807] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000, hlm. 195-217. Dalam diskusi tentang jiwa, Al-Ghazālī secara khusus menantang klaim filosof tentang kekekalan jiwa individu sebagai substansi, menyoroti inkonsistensi dalam sistem metafisika mereka dan menegaskan kembali superioritas wahyu atas akal spekulatif dalam masalah gaib.

[808] Frank, Richard M. Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. II. Aldershot: Ashgate, 2007, hlm. 67-70. Frank mencatat bahwa pendekatan Mu'tazilah yang reduktif terhadap sifat-sifat Tuhan membawa mereka pada posisi yang lebih sederhana mengenai ruh, seringkali menghindari konseptualisasi sebagai entitas independen untuk menjaga kemurnian doktrin tauhid dan menolak pluralitas yang eternal.

[809] MacDonald, D.B. "The Development of the Idea of Spirit in Islam." The Muslim World 22, no. 1 (1932): 25-42. Artikel klasik ini melacak evolusi konsep ruh dalam pemikiran Islam, termasuk penerimaan doktrin Asy'ariyah bilā kayf (tanpa mempertanyakan bagaimana) sebagai solusi teologis terhadap masalah atribut dan entitas gaib seperti ruh.

[810] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 17-19. Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an secara konsisten mengarahkan perhatian manusia dari fenomena ciptaan (termasuk diri mereka sendiri) kembali kepada Pencipta. Pertanyaan tentang ruh, Pada akhirnya adalah pengingat akan ketergantungan seluruh eksistensi pada Tuhan dan misteri kehendak-Nya.

[811] Lebih lanjut mengenai hierarki being dalam filsafat Islam, lihat: Izutsu, Toshihiko. (1983). Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press. hlm. 11-45. Buku ini membahas secara komparatif struktur ontologis dalam pemikiran Ibn 'Arabi dan Lao Tzu, menyoroti konsep manifestasi (tajalli) dan strata wujud.

[812] Konsep ʻĀlam al-Amr (Dunia Perintah) versus ʻĀlam al-Khalq (Dunia Ciptaan) dirujuk dari Al-Qur'an Surah Al-Aʻrāf (7):54. Penafsiran filosofisnya dikembangkan oleh Ibn Sīnā. Lihat: Rahman, Fazlur. (1952). Avicenna's Psychology. London: Oxford University Press. hlm. 28-31. Buku ini merupakan terjemahan dan komentar yang otoritatif atas kitab Kitāb an-Najāt karya Ibn Sīnā.

[813] Tafsir atas Surah Al-Isrā' (17):85 ini merupakan konsensus mayoritas mufassir klasik, termasuk At-Ṭabarī dan Ibn Kathīr. Untuk analisis komprehensif, lihat: Abdel Haleem, M.A.S. (2005). The Qur'an: A New Translation. Oxford: Oxford University Press. Catatan kaki untuk ayat terkait, hlm. 289.

[814] Untuk eksplanasi mengenai al-ʻaql al-faʻʻāl dalam sistem Avicennan, lihat: Davidson, Herbert A. (1992). Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York: Oxford University Press. hlm. 74-99.

[815] Klasifikasi tripartit nafs (ammārah, lawwāmah, muthma'innah) adalah fondasi psikologi spiritual Islam. Analisis mendalam terdapat dalam: Netton, Ian Richard. (2011). Sufi Ritual: The Parallel Universe. London: Routledge. hlm. 57-61.

[816] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1997). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Jilid 3). Beirut: Dār al-Fikr. hlm. 45-78. (Buku asli diterbitkan abad ke-11). Bagian Kitāb Riyāḍat an-Nafs wa Taḥdhīb al-Akhlāq secara khusus membahas pelatihan jiwa.

[817] Konsep al-insān al-kāmil dan peran rūḥ di dalamnya adalah tema sentral dalam karya Ibn 'Arabī. Lihat: Chittick, William C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. hlm. 37-42, 137-150.

[818] Hadis qudsi ini (HR. Al-Bukhārī, 6502) adalah landasan utama doktrin penyatuan kehendak (ittihād al-irādah) dalam tasawuf. Untuk analisis teologis-filosofisnya, lihat: Schimmel, Annemarie. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. hlm. 112-114, 142.

[819] Sintesis akhir mengenai hubungan antara jasad, nafs, dan rūḥ untuk membentuk antropologi Islam yang utuh dapat ditelusuri dalam: Murata, Sachiko, and Chittick, William C. (1994). The Vision of Islam. New York: Paragon House. hlm. 257-316. Bagian III buku ini membahas "The Vision of Self" secara mendetail.

[820] Ibn Sina (Avicenna), Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā', ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 15-16. Ibn Sina membedakan antara nafs (jiwa) sebagai substansi yang memberi kehidupan dan penggerak bagi tubuh, dan 'aql (akal) sebagai fakultasnya yang lebih tinggi. Ia berargumen bahwa meski jiwa memerlukan tubuh untuk memulai eksistensinya, sifatnya yang immaterial membuatnya dapat bertahan setelah kematian tubuh.

[821] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81-83. Argumen "Man Terbang" dirancang untuk membuktikan keberadaan jiwa sebagai substansi yang berpikir mandiri, terlepas dari persepsi indrawi tentang tubuh.

[822] Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifa), A Parallel English-Arabic Text, diterjemahkan dan diannotasi oleh Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000), Discourse ke-20, hlm. 217-223. Al-Ghazali secara khusus membantah klaim filsuf bahwa jiwa adalah substansi yang kekal secara esensial dan independen.

[823] Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), Jilid 3, Kitab tentang Misteri-Misteri Ruh, hlm. 12. Di sini, Al-Ghazali dengan tegas menyatakan bahwa sifat sejati ruh adalah di luar jangkauan akal manusia dan termasuk dalam perkara gaib yang hanya diketahui oleh Allah.

[824] The Qur'an, diterjemahkan oleh M.A.S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2004), Surah Al-Isra' (17):85. Ayat ini secara konsisten dijadikan rujukan utama oleh para teolog untuk menetapkan batasan pengetahuan manusia tentang ruh.

[825] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (London: Oneworld Publications, 2008), hlm. 45-48. Chittick menjelaskan bahwa pengetahuan (ma'rifah) dalam tasawuf adalah pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman transformatif dan penyelaman ke dalam diri, bukan melalui akumulasi data eksternal.

[826] Ibn 'Arabi, The Meccan Revelations (al-Futūhāt al-Makkiyya), Vol. 1, ed. dan dialihbahasakan (ke Prancis) oleh Michel Chodkiewicz (Paris: Editions Gallimard, 1997), hlm. 109. Ibn 'Arabi sering menggambarkan ruh manusia sebagai "nafas" atau emanasi dari Realitas Ilahi, yang menyiratkan hubungan yang dalam dan intrinsik.

[827] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 67-70. Nasr menekankan bahwa tujuan tasawuf adalah mencapai kesadaran langsung (consciousness) akan Realitas, yang melampaui pengetahuan diskursif (knowledge) biasa. Pengalaman inilah yang memberikan 'pemahaman' tentang hakikat ruh.

[828] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥijr (15): 29, dan Surah Ṣād (38): 72. Lafaz "min rūḥī" sering menjadi bahan diskusi teologis yang kompleks. Mayoritas mufassirun menekankan bahwa ini menunjukkan keagungan, kemuliaan, dan hubungan khusus penciptaan manusia dengan Tuhan, bukan berarti ruh adalah bagian dari Dzat Tuhan (pantheisme). Lihat: Ibn Kathir, 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā'. Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm. (Beirut: Dār Ṭaybah, 1999), jilid 4, hlm. 501.

[829] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. (New York: HarperOne, 2004), hlm. 7-8. Nasr berargumen bahwa konsep fitrah dalam Islam, yang sering diterjemahkan sebagai "kodrat primordial", secara intrinsik terkait dengan ruh ini. Ruh adalah pemberian Ilahi yang memampukan manusia untuk mengenal dan kembali kepada Tuhan, yang merupakan tujuan akhir penciptaannya.

[830] 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), hlm. 45-47. Al-Attas membedakan dengan jelas antara ruh (spirit), nafs (psyche/soul), dan 'aql (intellect). Ruh adalah entitas yang lebih halus dan tinggi yang menjadi sumber kesadaran dan kehidupan, sementara nafs adalah entitas psiko-fisik yang menjadi tempat nafsu dan emosi.

[831] Avicenna (Ibn Sīnā). The Metaphysics of The Healing: A parallel English-Arabic text. Diterjemahkan dan diannotation oleh Michael E. Marmura. (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), hlm. 305-315 (Buku VI, Bab 5). Dalam bagian yang terkenal, Ibn Sina menggunakan "Flying Man" thought experiment untuk membuktikan bahwa jiwa/ruh menyadari eksistensinya sendiri tanpa bergantung pada persepsi indra terhadap tubuh, sehingga membuktikan sifat immaterial dan substansialnya.

[832] Rahman, Fazlur. "The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shirāzī)". (State University of New York Press, 1975), hlm. 124-130. Meskipun fokus pada Mulla Sadra, Rahman menjelaskan evolusi pemikiran tentang jiwa dan kelestariannya dalam tradisi filsafat Islam, yang berawal dari doktrin-doktrin yang dibangun oleh Ibn Sina. Mulla Sadra kemudian mengembangkan teori "trans-substansiasi" (al-harakah al-jawhariyyah) jiwa.

[833] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), jilid 3, hlm. 15. Dalam kitab monumentalnya, Al-Ghazali menggambarkan perjuangan melawan nafs al-ammārah bi al-sū' (jiwa yang menyuruh pada kejahatan) sebagai jihad terbesar, yang tujuannya adalah membebaskan qalb (hati spiritual) yang merupakan tempat bersemayamnya ruh agar dapat menerima cahaya ilahi.

[834] Murata, Sachiko dan Chittick, William C. The Vision of Islam. (St. Paul, MN: Paragon House, 1994), hlm. xv-xvii. Buku ini membangun seluruh kerangka memahami Islam (Iman, Islam, Ihsan) berdasarkan pertanyaan ontologis dan eskatologis tentang manusia dan tujuannya. Pemahaman tentang ruh adalah kunci untuk memasuki dimensi Ihsan (keindahan/spiritualitas excellence).

[835] Al-Qur'an, Surah al-Dhāriyāt (51): 56. Ayat ini merupakan landasan primer bagi teleologi antroposentris dalam Islam, menetapkan ibadah sebagai raison d'être dari penciptaan jin dan manusia. Tafsir Ibnu Katsir menegaskan bahwa makna 'ibadah' di sini mencakup pengakuan terhadap Keesaan Tuhan (Tauhid) yang menjadi prasyarat bagi semua bentuk ibadah ritual dan sosial.

[836] Al-Qur'an, Surah Ṣād (38): 72. Ayat ini mengisahkan penciptaan Adam dan peniupan ruh ke dalamnya, yang memberikan status dan martabat khusus (taṣwīr dan tafkīk) bagi manusia dibandingkan ciptaan lainnya. Proses ini menandai infus kesadaran dan kehendak bebas, yang menjadi prasyarat untuk dapat menerima dan menjalankan amanah ubudiyah dan kekhalifahan.

[837] Al-Qur'an, Surah al-Isrā' (17): 85. Ayat ini secara eksplisit menyatakan keterbatasan pengetahuan manusia tentang hakikat ruh, menegaskan bahwa ia adalah urusan Tuhan (amr rabbī). Pengetahuan manusia terbatas pada fungsi dan manifestasinya, bukan pada esensi atau dzat-nya, sehingga memposisikannya sebagai suatu misteri ilahiah yang harus diterima dengan iman.

[838] Nasr, Seyyed Hossein. (2010). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperOne. p. 87. Nasr, seorang filsuf dan ahli sejarah sains Islam terkemuka, menjelaskan bahwa proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) adalah perjalanan spiritual untuk mengaktualisasikan sifat-sifat Tuhan yang telah tertanam potensial dalam ruh manusia, sehingga manusia dapat menjadi cermin yang memantulkan Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahiah (tajallī) dalam kehidupannya.

[839] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 30. Ayat ini memaparkan dialog antara Tuhan dan malaikat mengenai penciptaan Adam sebagai khalīfah. Istilah khalīfah menyiratkan suatu mandat untuk mewakili kehendak ilahi di bumi, mengelola alam dengan prinsip-prinsip yang ditetapkan oleh Yang Diwakili, yaitu Tuhan. Hal ini menciptakan relasi yang dinamis antara status sebagai hamba ('abd) dan wakil (khalīfah).

[840] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press. pp. 125-130. Izutsu, seorang linguis dan islamolog terkemuka, dalam analisis semantiknya terhadap konsep-konsep Qur'anik, menunjukkan bagaimana konsep seperti 'adl (keadilan) dan mīzān (keseimbangan) merupakan nilai fundamental yang harus ditegakkan oleh manusia sebagai konsekuensi dari kekhalifahannya, yang bersumber dari kesadaran spiritual (ruh) yang sehat.

[841] Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press. p. 63. Rahman, seorang cendekiawan Islam kontemporer yang sangat berpengaruh, menekankan bahwa Al-Qur'an senantiasa menghubungkan keimanan dengan tanggung jawab sosial. Konsep "menyeru kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar" (amar ma'ruf nahi munkar) adalah ekspresi nyata dari ruh yang beriman, yang memancar dalam bentuk komitmen terhadap tatanan sosial yang berkeadilan, sehingga melengkapi tujuan penciptaan manusia.

[842] Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya, (Jakarta: Lembaga Al-Qur'an, 2005), h. 446 (QS. al-Sajdah: 9). Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa ruh adalah tiupan langsung dari Allah, yang membedakan manusia dari makhluk lainnya dan menegaskan sifat fitrah serta keberadaan dimensi transenden dalam diri manusia.

[843] Avicenna (Ibnu Sina), Al-Shifa': Kitab al-Nafs (Cairo: Al-Ma'had al-Ilmi li-Ihya' al-Turath, 1960), h. 279–285. Dalam karyanya ini, Ibnu Sina mengembangkan teori metafisika

ruh yang melampaui tubuh, dan mengemukakan bahwa ruh memiliki hierarki fungsi, termasuk persepsi, ingatan, dan kehendak, yang menjadi dasar kemampuan manusia untuk bertindak secara moral.

[844] Al-Qur'an, QS. al-Syams: 7–10. Ayat ini menjelaskan bahwa jiwa dapat disucikan atau dijauhkan dari kebaikan, tergantung pada bagaimana manusia membimbingnya, menegaskan tanggung jawab manusia atas kondisi spiritual ruh mereka.

[845] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1967), h. 21–25. Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu tanpa amal dan penyucian jiwa adalah sia-sia, dan bahwa perjalanan spiritual harus dimulai dari perbaikan niat, ibadah, serta pengendalian hawa nafsu.

[846] Al-Qur'an, QS. al-Fajr: 27–30. Ayat ini merupakan bentuk pengakuan ilahiyah terhadap jiwa yang tenang dan telah kembali dalam keadaan redha, menjadi standar tertinggi pencapaian spiritual dalam Islam.

[847] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Iqbal Academy, 2005), h. 158–163. Iqbal mengembangkan konsep khudi (self) sebagai inti eksistensi manusia yang tumbuh melalui interaksi dengan realitas dan pencarian makna, yang tidak dapat dilepaskan dari Tuhan.

[848] Ken Wilber, The Spectrum of Consciousness (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1977), h. 121–145. Wilber memetakan tingkat kesadaran manusia dari tingkat pre-personal hingga transpersonal, yang memberikan landasan filosofis bagi integrasi antara psikologi dan spiritualitas, meskipun tidak merujuk langsung pada konsep ruh Islam.

[849] Muhammad bin Ismail al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis no. 52; Muslim bin al-Hajjaj, Shahih Muslim, Kitab al-Musafirin, Hadis no. 167. Hadis ini sering dikutip dalam literatur tasawuf sebagai dasar bahwa hati (qalb) adalah pusat ruh tempat keimanan dan kejahatan bermula.

[850] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), h. 103. Nasr menekankan pentingnya mengintegrasikan dimensi spiritual dalam semua bentuk pengetahuan, dan bahwa pendidikan modern telah kehilangan arah karena memisahkan ilmu dari dimensi transenden.

[851] Oliver Leaman, dalam The Qur'an: An Encyclopedia (Routledge, 2006), hlm. 557, menegaskan bahwa Al-Qur'an secara konsisten mengklasifikasikan ruh sebagai bagian dari al-ghayb (the unseen), domain pengetahuan yang merupakan hak prerogatif mutlak Tuhan. Akses manusia terhadapnya hanya melalui pewahyuan.

[852] Muhammad Abdel Haleem, The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text (Oxford University Press, 2010), hlm. 290. Penafsiran Haleem terhadap QS Al-Isrā': 85 menyoroti bagaimana ayat ini secara tegas menetapkan batas-batas pengetahuan manusia dan menuntunnya untuk merujuk pada wahyu.

[853] Pendekatan epistemologis ini selaras dengan konsep 'revelational epistemology' yang dielaborasi oleh para pemikir Muslim kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (State University of New York Press, 1989), hlm. 1-4, di mana ia berargumen bahwa semua pengetahuan bersumber pada yang Suci (the Sacred), dan akal manusia memerlukan pencerahan dari wahyu untuk memahami realitas transenden.

[854] Klasifikasi hierarkis pengetahuan dalam Islam (ẓāhir/bāṭin) dan metodologi penafsirannya dijelaskan secara mendetail oleh Al-Ghazali. Lihat Abu Hamid Al-

Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2001), Jilid 1, hlm. 45. Ia membedakan antara tafsir (eksoterik) dan ta’wīl (esoterik), di mana yang terakhir mengandung makna-makna dalam yang hanya dapat dipahami oleh para ahli yang mendalam ilmunya.

[855] Metode tafsir maudū’ī (tematik) sebagai pendekatan sistematis untuk mengkonseptualisasikan doktrin Islam diuraikan oleh Abdullah Darraz. Lihat M. Abdullah Darrāz, An Introduction to the Qur'an (I.B. Tauris, 2000), hlm. 87-92. Ia menekankan pentingnya mengumpulkan seluruh ayat yang terkait untuk mendapatkan pandangan yang menyeluruh dan menghindari interpretasi yang parsial.

[856] Kritik terhadap infiltrasi isrā’īliyyāt (cerita-cerita dari sumber Israeliyat) ke dalam tafsir tentang hal-hal gaib, termasuk ruh, banyak disinggung oleh Ibn Taymiyyah. Lihat Ibn Taymiyyah, Daqā’iq al-Tafsīr (Jamī’ah al-Imām Muhammad bin Su’ūd, 1984), Jilid 2, hlm. 123. Ia menyerukan untuk berpegang teguh pada sumber yang sahih dan menolak riwayat-riwayat yang lemah.

[857] Tanggapan terhadap reduksionisme materialistik dari perspektif filosofi ilmu dikemukakan oleh Timo Schmitz, “Neuroscience and the Soul—The Dualism of René Descartes and the Emergence of the Modern Debate on Psychology and Neuroscience,” Journal of Neuroscience and Neurological Surgery, 2022, 11(4). Schmitz berargumen bahwa meskipun neurosains dapat memetakan korelasi neural, ia tidak dapat membuktikan atau menyangkal keberadaan jiwa/ruh sebagai entitas non-material. Wahyu mengisi ruang ontologis ini.

[858] Kerangka integratif yang membagi wilayah otoritas antara sains dan agama ini diusulkan oleh Ian G. Barbour dalam Religion and Science: Historical and Contemporary Issues (HarperSanFrancisco, 1997), hlm. 77-78, meskipun bukan dari sumber Islam, konsepnya sangat relevan. Barbour mengusulkan model “integration” di mana sains dan agama saling berdialog untuk memberikan pemahaman yang lebih kaya tentang realitas, sebuah model yang banyak diadopsi oleh ilmuwan Muslim modern.

[859] Lebih dari sekadar adopsi pasif, filsuf-filsuf Islam secara kreatif mengadaptasi pemikiran Yunani. Lihat: Gutas, D. (2014). Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Brill. Halaman 2-4. Buku ini menjelaskan metodologi Ibn Sina dalam menafsirkan dan mengembangkan tradisi Aristotelian secara orisinal.

[860] Konsep kesatuan kebenaran ini adalah pilar filsafat Islam. Lihat: Netton, I. R. (2013). Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology. Routledge. Halaman 114-116. Netton membahas bagaimana al-Farabi dan Ibn Sina melihat filsafat dan agama sebagai dua ekspresi dari satu kebenaran universal.

[861] Argumen "Man Terbang" ini merupakan batu pijakan dalam filosofi Ibn Sina tentang jiwa. Lihat: Ibn Sīnā (Avicenna). (2014). Remarks and Admonitions: Part One: Logic. Diterjemahkan oleh Shams C. Inati. Twayne Publishers. Halaman 155-157. Bagian ini berisi terjemahan dan analisis dari argumen immaterialitas jiwa.

[862] Konsep jiwa sebagai substansi immaterial diuraikan secara mendalam. Lihat: Rahman, F. (2008). Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI. Oxford University Press. Halaman 27-35. Karya klasik ini memberikan

penjelasan rinci tentang pembuktian metafisika Ibn Sina mengenai substansialitas jiwa.

[863] Konsep Akal Aktif dan hierarki emanasi adalah sentral dalam kosmologi al-Farabi. Lihat: al-Fārābī. (1985). Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila. Diedit dan diterjemahkan oleh Richard Walzer. Oxford University Press. Halaman 170-177.

[864] Pembagian akal potensial, aktual, dan perolehan merupakan kerangka epistemologis kunci. Lihat: Davidson, H. A. (1992). Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxford University Press. Halaman 74-89. Davidson memberikan analisis komparatif yang komprehensif tentang teori intelek para filsuf.

[865] Ibn Sina mengakui keterbatasan pengetahuan manusia. Lihat: Janssens, J. (2006). "Ibn Sīnā: An Important Historian of the Sciences and Techniques". Dalam Ibn Sīnā and His Influence on the Arabic and Latin World, hal. 111-122. Ashgate/Variorum. Halaman 118. Artikel ini membahas sikap epistemologis Ibn Sina, termasuk pengakuannya akan batasan penalaran.

[866] Sintesis selanjutnya antara filsafat peripatetik dan irfan dijelaskan. Lihat: Rizvi, S. H. (2009). Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being. Routledge. Halaman 45-60. Buku ini melacak evolusi pemikiran metafisika pasca-Ibn Sina yang mengintegrasikan elemen-elemen filosofis dan iluminasionis.

[867] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 3-15. Chittick menjelaskan bahwa bagi Ibn 'Arabi dan tradisi tasawuf pada umumnya, pengetahuan sejati (ma'rifah) adalah hasil dari pengalaman langsung dan penyelaman batin, bukan akumulasi data empiris atau spekulasi rasional.

[868] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112-115. Schimmel menguraikan konsep fanā' (peleburan diri mistis) dan baqā' (kekekalan dalam Tuhan) sebagai tujuan puncak perjalanan sufi, yang mensyaratkan penyucian semua lapisan diri, termasuk nafs dan ruh.

[869] Abu al-Qasim al-Qushayri, Al-Risalah al-Qushayriyyah, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh (Lebanon: Garnet Publishing, 2007), hlm. 45-60. Kitab klasik ini memetakan tahapan (maqāmāt) dan keadaan spiritual (ahwāl) dalam perjalanan seorang salik, dengan tazkiyat al-nafs sebagai fondasinya.

[870] Sa'diyya Shaikh, Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012), hlm. 78-82. Shaikh membahas praktik-praktik seperti dzikir dan khalwah sebagai metode untuk menginternalisasi kesadaran ilahi dan membersihkan hati.

[871] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 23-35. Izutsu mengeksplorasi konsep hati (qalb) dalam tasawuf sebagai organ untuk memahami realitas ultim, yang berbeda dari fungsi akal analitis.

[872] Abu Hamid al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitab Penghancur Hal-Hal Dunia (Kitāb Ajwibat al-Masā'il) (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001), hlm. 21. Al-Ghazali secara detail menjelaskan analogi cermin hati yang harus dibersihkan dari karat dosa dan kelalaian agar dapat memantulkan cahaya ilahi.

[873] Michael A. Sells, Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings (New York: Paulist Press, 1996), hlm. 8-10. Sells menekankan peran keadaan spiritual (ahwāl) dan penyingkapan (kasyf) sebagai sumber pengetahuan dalam mistisisme Islam awal.

[874] Al-Qur'an, Surah Al-Kahf (18): 65. Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi konsep pengetahuan ilahi yang diberikan langsung tanpa perantara yang konvensional.

[875] Ibn 'Arabi, The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam), diterjemahkan oleh R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50-55. Dalam bab tentang Hikmah Ilahi dalam kata-kata Adam, Ibn 'Arabi membahas hubungan antara Ruh Tuhan yang ditiupkan dan nasib spiritual manusia untuk kembali kepada-Nya.

[876] Hadis ini, meskipun statusnya sebagai hadis qudsi atau perkataan ulama sufi diperdebatkan, merupakan landasan axiomatic untuk seluruh proyek psiko-spiritual tasawuf. Lihat diskusi tentang otentisitas dan maknanya dalam A.J. Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: Routledge, 2008), hlm. 27. Esensinya merefleksikan prinsip Delphi "kenalilah dirimu sendiri" yang diislamisasikan ke dalam kerangka teosentris.

[877] Q.S. Al-Isrā’ 85. Ayat ini merupakan locus classicus dalam semua diskusi teologis dan filosofis Islam mengenai batasan pengetahuan manusia tentang hakikat ruh. Ia menetapkan parameter bahwa penyelidikan harus dilakukan dengan kerendahan hati dan dalam bingkai wahyu.

[878] Q.S. As-Sajdah[32] 7-9 dan Q.S. Al-Hijr 29. Ayat-ayat ini menjelaskan proses penciptaan manusia dari tanah, kemudian peniupan ruh ke dalamnya, yang menjadikannya makhluk yang istimewa. Lihat juga, Nasr, S. H., & Leaman, O. (Eds.). (2003). History of Islamic Philosophy. Routledge, hlm. 315-318 untuk diskusi tentang interpretasi filosofis terhadap narasi penciptaan ini.

[879] Hadis Riwayat Muslim. Hadis ini menjadi dasar doktrin fitrah dalam teologi Islam, yang menyatakan bahwa setiap manusia terlahir dalam keadaan memiliki kecenderungan natural untuk mengakui keesaan Tuhan. Kondisi fitrah ini berkaitan erat dengan kesucian awal ruh.

[880] Ibn Sina. (2005). Kitab an-Najat (The Book of Salvation). Diterjemahkan oleh F. Rahman. dalam Avicenna's Psychology. Oxford University Press, hlm. 25-40. Ibn Sina membahas fasilitas jiwa dan hubungannya dengan tubuh dan akal aktif. Dia berargumen bahwa jiwa rasional adalah substansi immaterial yang tidak musnah, dan pencapaiannya bergantung pada hubungannya dengan intelek ilahi melalui rūḥ.

[881] Al-Ghazālī, A. H. (2011). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences)._ Terjemahan Bahasa Inggris bagian-bagian tertentu tersedia dalam The Alchemy of Happiness dan terjemahan parsial oleh T. J. Winter. The Islamic Texts Society. Dalam magnum opus-nya, Al-Ghazali secara ekstensif membahas penyakit dan penyembuhan qalb (hati), yang merupakan tempat bersemayamnya iman dan ruh. Proses tazkiyah merupakan inti dari proyek spiritualnya.

[882] Q.S. Al-Isrā’ 70. "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam..." Ayat ini sering dikutip sebagai landasan teologis untuk konsep hak asasi manusia dalam Islam. Martabat ini diberikan karena manusia dibekali dengan ruh dan akal, yang memungkinkannya memikul amanah kekhalifahan. Lihat juga, Kamali, M. H. (2002). The Dignity of Man: An Islamic Perspective. Islamic Texts Society..

[883] Q.S. Al-Isrā' (17):85. Ayat ini membentuk dasar epistemologis untuk seluruh diskusi tentang ruh, menetapkan batasan yang jelas antara apa yang dapat diketahui dan apa yang merupakan ranah Ilahi semata.

[884] Q.S. Al-Ḥijr (15):29. Lihat juga Q.S. Ṣād (38):72. Ayat-ayat serupa yang menggambarkan peniupan ruh menjadi bukti tekstual utama untuk doktrin penciptaan manusia yang memadukan unsur material dan spiritual.

[885] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, Second Edition (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-18. Rahman menekankan bahwa pemberian "ruh Tuhan" ini adalah sumber dari kapasitas moral dan kreatif manusia, yang menjadi dasar untuk tanggung jawab kekhalifahan.

[886] Q.S. Al-Isrā' (17):85. Tafsir klasik seperti Tafsīr al-Ṭabarī dan Tafsīr Ibn Kathīr secara konsisten menjelaskan bahwa "min amri rabbi" berarti urusan yang khusus milik Tuhan, pengetahuan tentang hakikatnya tidak diberikan kepada manusia.

[887] Jane Idleman Smith dan Yvonne Yazbeck Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection (Oxford: Oxford University Press, 2002), hlm. 16. Para penulis menjelaskan bahwa ruh sering kali dipahami sebagai "the animating principle" atau daya hidup yang membedakan yang hidup dari yang mati.

[888] Seyyed Hossein Nasr, The Study Qur'an: A New Translation and Commentary (New York: HarperOne, 2015), hlm. 721 (Komentar untuk Q.S. Al-Isrā':85). Nasr mengeksplorasi perspektif Sufistik di mana ruh dilihat sebagai cahaya (nūr) yang memungkinkan visi spiritual dan pencerahan (kasyf).

[889] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Kairo: Dār al-Ṭaubāt, 1997), hlm. 45. Al-Ghazālī membedakan secara detail antara ruh, qalb, dan nafs, meskipun istilah-istilah ini kadang saling tumpang tindih. Ruh sering ia gambarkan sebagai substansi spiritual halus (laṭīfah) yang menjadi esensi sejati manusia.

[890] Hadis riwayat Al-Tirmidżī (no. 2140) dan dinyatakan hasan sahih. Doa ini menggambarkan keyakinan akan pengaruh Ilahi yang terus-menerus pada hati (qalb) manusia, yang erat kaitannya dengan kondisi ruh.

[891] Hadis ini diriwayatkan oleh 'Abd Allāh ibn 'Umar dan dikutip dalam banyak karya, termasuk oleh Imām Al-Suyūṭī dalam al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr. Statusnya sebagai Hadis qudsi dan validitas sanadnya telah diperdebatkan oleh beberapa ulama, tetapi konsep pra-eksistensi ruh telah diterima secara luas dalam teologi dan filsafat Islam.

[892] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 162-165. Izutsu memberikan analisis semantik yang mendalam tentang ayat Al-A'rāf:172, menempatkan perjanjian primordial ini sebagai fondasi ontologis untuk fitrah manusia dan tanggung jawab religiusnya.

[893] Muḥammad ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Jana'iz, Bāb Mā Jā'a fī 'Adzābi al-Qabr (Beirut: Dār Ṭauq al-Najāh, 2002), hadis no. 1297. Kumpulan Hadis sahih penuh dengan deskripsi tentang kehidupan ruh di alam barzakh, interaksinya dengan malaikat Munkar dan Nakir, serta kemampuannya untuk merasakan dampak amal yang ditinggalkan oleh yang masih hidup..

[894] Wehr, Hans. A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English). 4th ed., edited by J. Milton Cowan, Spoken Language Services, Inc., 1993, p. 390. Buku kamus ini

merupakan standar acuan filologi Arab, yang secara definitif menjelaskan akar kata dan spektrum makna dari leksem r-w-ḥ.

[895] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Keio University Press, 1964, reprinted by Islamic Book Trust, 2002, pp. 120-125. Izutsu, seorang pionir dalam analisis semantik Al-Qur'an, secara mendetail membedah pergeseran makna rūḥ dari konteks pra-Islam ke dalam sistem makna teosentris Al-Qur'an.

[896] Abdel Haleem, M.A.S. "The Qur'anic Concept of the Soul." The Islamic Quarterly, vol. 21, no. 3, 1977, pp. 147–162. Artikel ini menelusuri evolusi konsep ruh dari tradisi Arab Jahiliyyah dan bagaimana Al-Qur'an mereformulasikannya secara revolusioner.

[897] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Al-Sajdah (32):9. Ayat ini menjadi rujukan sentral bagi banyak mufassir dalam membahas aspek ontologis penciptaan manusia dan pemberian "nafkhah al-rūḥ".

[898] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Al-Shura (42):52. Ayat ini menjadi dasar bagi penafsiran yang memaknai rūḥ sebagai wahyu atau ilham ilahi yang menghidupkan kalbu.

[899] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Maryam (19):17. Penunjukan Malaikat Jibril sebagai Rūḥunā atau Al-Rūḥ Al-Amīn (dalam Surah Al-Shu'ara' 26:193) menegaskan fungsinya sebagai perantara antara Allah dan ciptaan-Nya.

[900] Al-Qur'an Al-Karim, Surah Al-Isra' (17):85. Ayat ini menegaskan sifat misterius dan metafisis dari ruh, membatasi pengetahuan manusia tentangnya dan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah (min amri rabbī).

[901] Chittick, William C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology. State University of New York Press, 1998, pp. 45-50. Chittick, dalam menjelaskan kosmologi Ibn Arabi, memposisikan al-Rūḥ sebagai realitas mediatif utama (barzakh) yang memancarkan kehidupan dan kesadaran dari yang Ilahi ke alam semesta..

[902] Lihat Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 112-115. Izutsu secara mendalam membahas bagaimana istilah-istilah kunci Qur'ani membentuk sebuah jaringan makna yang saling berhubungan dan membangun worldview yang khas.

[903] Quran Surah Al-Isra’ (17):85. Ayat ini secara tegas menempatkan hakikat sejati ruh di luar jangkauan pemahaman manusia yang sempurna, menjadikannya bagian dari al-ghayb (yang gaib).

[904] Mustafa Muslim, Mabahith fi al-Tafsir al-Mawdu’i (Damaskus: Dar al-Qalam, 2000), hlm. 203. Muslim menekankan bahwa frase min ruhihi menegaskan asal-usul ilahi dari jiwa manusia dan hubungan khususnya dengan Pencipta.

[905] Seyyed Hossein Nasr, The Study Quran: A New Translation and Commentary (New York: HarperOne, 2015), hlm. 1016, catatan untuk QS 32:9. Komentar dalam karya kolektif ini menjelaskan bahwa "meniupkan sebagian dari Ruh-Nya" adalah metafora untuk pemberian kehidupan dan kapasitas spiritual, bukan emanasi partitif dari Dzat Ilahi.

[906] Fazlur Rahman, Major Themes of the Quran (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 99. Rahman berargumen bahwa jawaban dalam QS 17:85 memfokuskan kembali pertanyaan metafisik spekulatif menjadi pengakuan akan ketergantungan manusia pada pengetahuan yang diwahyukan.

[907] Lihat Quran Surah Asy-Syura (42):52. Ayat ini secara jelas menyamakan al-rūḥ dengan bimbingan ilahi yang dibawa oleh Nabi Muhammad, yang dengannya Allah memberi petunjuk kepada jalan yang lurus.

[908] Al-Imam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Kairo: Dar al-Salam, 2005), jilid 8, hlm. 421. Al-Tabari mencatat dalam tafsirnya untuk QS 16:2 bahwa salah satu pendapat yang kuat menyatakan al-rūḥ di sini berarti wahyu.

[909] Ismail al-Faruqi, "On the Nature of Islamic Da'wah," Islamic Studies 5, no. 2 (Juni 1966): hlm. 158-159. Al-Faruqi, dalam membahas komunikasi ilahi, berpendapat bahwa identifikasi Jibril sebagai al-Rūḥ al-Amin (Ruh yang Terpercaya) dan al-Rūḥ al-Qudus (Ruh Suci) menegaskan statusnya sebagai entitas malaikat utama yang membawa wahyu. Lihat juga Quran Surah An-Nahl (16):102..

[910] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' 17:85. Ayat ini merupakan locus classicus dalam semua diskusi teologis dan filosofis Muslim tentang sifat dan hakikat ruh, menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia yang kontras dengan pengetahuan Tuhan yang mutlak.

[911] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 112-115. Chittick menjelaskan bahwa bagi Ibn 'Arabi, ruh adalah salah satu dari yang "diperintahkan" (al-umūr), yang keberadaannya bergantung secara langsung pada Kehendak Ilahi, sehingga tidak tunduk pada hukum sebab-akibat alamiah yang dapat dipahami sepenuhnya oleh akal.

[912] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah 32:9 dan Surah Al-Hijr 15:29. Ayat-ayat ini secara konsisten menggambarkan pemberian ruh sebagai tindakan ilahi yang langsung (nafakha fīhi min rūhihi), yang membedakan manusia dari ciptaan lainnya dan memberinya martabat khusus.

[913] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Al-Futūhāt al-Makkiyyah, jilid 2. Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1972, hlm. 309. Ibn 'Arabi mengembangkan konsep bahwa manusia sempurna (al-insān al-kāmil) adalah perwujudan dari semua Nama Ilahi, dan ruh adalah prinsip yang memungkinkan realisasi ini.

[914] Al-Qur'an, Surah An-Nisa' 4:171. Gelar Ruhullah untuk Isa menekankan aspek penciptaannya yang ajaib melalui "Kalam" dan "Ruh" dari Allah, menandai status khususnya sebagai tanda (ayah) kekuasaan Allah.

[915] Al-Qur'an, Surah Asy-Syu'ara' 26:193. Istilah ar-Ruh al-Amin menekankan keandalan dan kebenaran Malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu, yang menjadi saluran bagi Ruh Ilahi untuk turun kepada para nabi.

[916] Al-Qur'an, Surah An-Nahl 16:102. Ar-Ruh al-Qudus (Sang Ruh Kudus) umumnya dipahami sebagai sebutan lain untuk Jibril, yang fungsinya meneguhkan (ta'yīd) hati Nabi Muhammad dan para pengikutnya. Lihat juga: Nasr, Seyyed Hossein, dkk. (eds.). The Study Quran: A New Translation and Commentary. New York: HarperOne, 2015, hlm. 695. Komentarnya menjelaskan bahwa istilah "Qudus" menyiratkan bahwa ruh ini murni dari sisi Allah dan bebas dari segala kekurangan.

[917] Rahmati, M. Erfan. "The Human Soul in Islamic Philosophy: A Synthesis of Avicennian and Suhrawardian Perspectives." Journal of Islamic Philosophy, vol. 10, 2016, hlm. 57–80. Artikel ini menelusuri perdebatan filosofis tentang jiwa/ruh dan pencariannya

untuk kembali ke alam akal, yang merupakan tema sentral dalam pemikiran Islam klasik, khususnya pada Avicenna (Ibn Sina) dan Suhrawardi..

[918] Al-Qur'an, QS. Ṣād (38): 72. Ayat ini secara eksplisit menyebutkan "fa-ida sawwāhū wa nafakhtu fīhi min rūḥī", yang secara langsung mengaitkan peniupan ruh dengan penyempurnaan bentuk manusia dan pemberian dimensi spiritual.

[919] Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, vol. 5, Dar al-Tibā'ah al-Ḥadīthah, Beirut: Dār al-Sha'b, 1990, hlm. 354–356.

[920] Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Mafātīḥ al-Ghayb, tafsir QS. Ṣād: 72, al-Maktabah al-Shamela.

[921] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitab Riyāḍat al-Nafs, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1980, hlm. 78–85.

[922] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-Maqsad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā, terj. oleh D. Burrell, The Most Learned of the Names: A Commentary on the Beautiful Names of God, Louisville: Fons Vitae, 2010, hlm. 156.

[923] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitab 'Ilm al-Qalb, hlm. 201–205.

[924] Penrose, R., & Hameroff, S., "Consciousness in the Universe: Neuroscience, Quantum Space-Time Geometry and Orch OR Theory", Journal of Cosmology, vol. 22, 2013, hlm. 1–20.

[925] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitab al-Qadar, Bab Khalq Adam, No. 2653.

[926] Al-Qur'an, QS. al-Zumar (39): 42. Ayat ini menjadi dasar bagi konsep ḥayāt al-barzakh dan perjalanan ruh setelah kematian.

[927] Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. A.F. Mohammad, Beirut: Dār al-Fikr, 1990, hlm. 23–25.

[928] Nasr, S.H., The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity, San Francisco: HarperOne, 2004, hlm. 73–75. Nasr menekankan bahwa karunia ruh adalah basis dari martabat manusia dan tanggung jawab kosmiknya sebagai khalīfah..

[929] Konsep manusia sebagai khalifah yang dibekali dengan pengetahuan dan kehendak terkait erat dengan pemberian ruh. Lihat Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (Paragon House, 1994), hal. 16-18. Mereka menjelaskan bahwa "peniupan ruh" adalah tindakan dimana Allah mengajarkan segala nama (allama al-asma) kepada Adam, yakni menganugerahinya kapasitas untuk memahami dan menamai realitas.

[930] Idea tentang perjanjian primordial (alastu bi rabbikum) dalam QS. Al-A'raf[7] 172 sering dikaitkan secara filosofis dengan momen pemberian ruh, sebagai saat di mana jiwa-jiwa manusia menyaksikan Ke-Esa-an Tuhan. Rémi Brague dalam The Law of God: The Philosophical History of an Idea (University of Chicago Press, 2007), hal. 82-85, membahas bagaimana konsep ini membentuk landasan untuk hukum dan etika dalam peradaban Islam.

[931] QS. Al-Isra' 85 secara tegas menempatkan pengetahuan tentang hakikat ruh di luar jangkauan manusia. Fazlur Rahman dalam Major Themes of the Quran (Bibliotheca Islamica, 2nd ed., 1989), hal. 17-18, menekankan bahwa ayat ini bukan berarti menolak inquiry filosofis sama sekali, melainkan mengarahkannya untuk memahami tujuan dan fungsi ruh dalam kehidupan manusia, bukan hakikat metafisiknya yang absolut..

[932] Nasr, S.H. The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Bloomington: World Wisdom, 2007, p. 92. Nasr menjelaskan bahwa ruh dalam tradisi Islam bukan sekadar kekuatan vital (vital force), melainkan realitas transendental yang menghubungkan

manusia dengan alam ilahi. Ia merupakan pusat kesadaran spiritual dan sumber ilham moral.

[933] Qur'an 17:85. Ayat ini sering dikutip oleh para mufassir sebagai batas pengetahuan manusia dalam menggali hakikat ruh. Al-Tabari dalam Tafsir al-Tabari dan al-Razi dalam al-Tafsir al-Kabir menegaskan bahwa ruh berasal dari kehendak mutlak Allah dan tidak dapat dijelaskan melalui analogi material.

[934] Qur'an 38:72. Tafsir dari ayat ini, khususnya dalam karya Ibn Kathir (Tafsir al-Qur'an al-'Azhim), menjelaskan bahwa peniupan ruh merupakan saat krusial saat manusia diangkat derajatnya di atas makhluk lain karena diberi bekal ruh, akal, dan kemampuan beramal.

[935] Ibn 'Arabi. Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar al-Fikr, 1984, Juz 1, hlm. 123. Dalam karyanya yang monumental ini, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa ruh manusia adalah bayangan aktif dari sifat-sifat ilahiah, dan oleh karena itu disebut sebagai al-mir'at al-ilahiyya (cermin ketuhanan).

[936] Chittick, W.C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press, 1998, p. 145. Chittick menjelaskan empat alam kehadiran dalam tradisi wahdat al-wujud, yang menjadi kerangka pemahaman terhadap asal-usul dan perjalanan ruh manusia menuju penyatuan dengan Tuhan.

[937] Al-Ghazali. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, Juz 3, hlm. 56. Dalam bab "Kitab Riyadat al-Nafs", Al-Ghazali menekankan bahwa ruh adalah aspek paling mulia dalam diri manusia, yang mendorongnya untuk mengejar kebajikan dan menjauhi perbuatan dosa.

[938] Qur'an 12:53. Ayat ini menjadi dasar bagi konsep jihad al-nafs dalam tasawuf. Al-Qushayri dalam Al-Risalah al-Qushayriyyah menjelaskan bahwa pertarungan antara ruh dan hawa nafsu merupakan inti dari kehidupan rohani.

[939] Mulla Sadra. al-Asfar al-Arba'ah. Qom: Dar al-Ilm, 1981, Juz 2, hlm. 410. Dalam karyanya yang mendalam tentang gerak substansial, Mulla Sadra menegaskan bahwa eksistensi ruh terus berevolusi secara kualitatif hingga mencapai kedekatan dengan Tuhan.

[940] Nasr, S.H. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1981, p. 110. Nasr menyatakan bahwa perjalanan ruh adalah perjalanan cinta dan rindu, bukan hanya logika atau rasionalitas, yang mengantarnya kembali kepada Tuhan.

[941] Hadis riwayat Ibnu Majah, no. 3812, dan Ahmad dalam Musnad-nya. Hadis ini dinilai hasan oleh banyak ulama hadis dan menjadi dasar bagi banyak pemikiran mistik dalam Islam, termasuk dalam karya Al-Junayd dan Al-Hallaj, yang melihat self-knowledge sebagai jalan menuju ma'rifat.

[942] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. Ṣaḥīḥ Muslim. Kitāb al-Qadr, Bāb Kaifiyyat al-Khalq al-Ādamī fī al-Baṭn wa Amr al-Arba'ah al-Malak bi Kitābat Rizqih wa Ajalih wa 'Amalih wa Shaqī aw Sa'īd. Hadis No. 2643. Cet. Dār Ibn Ḥazm, 2012. Hadis ini merupakan narasi detail yang menjelaskan tahapan embriologis dan momen krusial pengutusan malaikat untuk meniupkan ruh serta mencatat takdir individual. Ia menjadi landasan utama doktrin ensoulment dalam Islam.

[943] The Holy Quran. Chapter 38 (Ṣād), Verse 72. Terjemahan: "Maka apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan ruh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." Ayat ini, meskipun merujuk pada penciptaan

Adam, membentuk paradigma teologis untuk memahami hubungan antara bentuk jasmani dan "tiupan" ruh sebagai tindakan ilahi yang memberi kehidupan.

[944] Siddiqui, Mona. "The Concept of Ensoulment in Muslim Ethics: A Study in Islamic Bioethics." Journal of the British Academy, vol. 8, 2020, pp. 89–107. DOI:10.5871/jba/008.089. Artikel ini mengeksplorasi implikasi etis dari doktrin ensoulment, menganalisis bagaimana konsep ini membentuk pandangan Muslim tentang awal kehidupan dan status moral janin.

[945] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. Ṣaḥīḥ Muslim. Kitāb al-Qadr, Bāb Kaifiyyat al-Khalq al-Ādamī fī al-Baṭn wa Amr al-Arba'ah al-Malak bi Kitābat Rizqih wa Ajalih wa 'Amalih wa Shaqī aw Sa'īd. Hadis No. 2643. Cet. Dār Ibn Ḥazm, 2012. Hadis ini merupakan narasi detail yang menjelaskan tahapan embriologis dan momen krusial pengutusan malaikat untuk meniupkan ruh serta mencatat takdir individual. Ia menjadi landasan utama doktrin ensoulment dalam Islam.

[946] Al-Ash'ari, Abu al-Hasan. Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn. Ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid. Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950, hlm. 245-250. Karya klasik ini memetakan perbedaan pandangan teologis awal Islam mengenai takdir (qadar) dan kehendak bebas, yang secara langsung dipicu oleh interpretasi terhadap hadis-hadis tentang penciptaan dan pencatatan takdir.

[947] Albar, Mohammed Ali. Human Development as Revealed in the Qur'an and Hadith: The Creation of Man between Medicine and the Qur'an. 4th ed., Saudi Publishing & Distributing House, 2015, hlm. 112-118. Buku ini membahas keselarasan antara deskripsi embriologis dalam Al-Qur'an dan Hadis dengan temuan embriologi modern, dengan penekanan khusus pada konsensus ulama mengenai waktu ensoulment pada 120 hari.

[948] Brockopp, Jonathan E. (Ed.). Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia. University of South Carolina Press, 2003, hlm. 39-54 (Bab 2: "The Beginning of Human Life: The Muslim Perspective"). Buku ini memberikan analisis komparatif dan historis tentang bagaimana teks-teks keagamaan Islam, termasuk hadis-hadis penciptaan, ditafsirkan untuk membentuk pendekatan etika Islam terhadap isu-isu kehidupan dan kematian..

[949] Lihat diskusi mendalam mengenai konsep nafakha min rūhihi dalam Al-Qur’an (QS. As-Sajdah[32] 9 dan QS. Al-Hijr 29) dan interpretasinya dalam teologi Islam klasik dalam: Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 112-115.

[950] Pandangan tentang kematian sebagai pemisahan elemen ruh dan jasad ini merupakan konsensus dalam teologi Islam. Untuk analisis filosofisnya, baca: Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur’an. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 102-104.

[951] Tentang peran ruh sebagai sumber kesadaran dan kehendak, lihat: Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hlm. 72-75.

[952] Konsep dunia sebagai ladang akhirat (dunya mazra‘at al-akhirah) didasarkan pada hadis dan menjadi tema sentral dalam etika Islam. Lihat: Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Jilid 4. Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th., hlm. 285.

[953] Proses pencabutan nyawa oleh Malak al-Maut dijelaskan dalam beberapa hadis dan dikomentari oleh para ulama. Untuk referensi komprehensif, lihat: Smith, Jane I., dan

Yvonne Y. Haddad. The Islamic Understanding of Death and Resurrection. Oxford: Oxford University Press, 2002, hlm. 38-42.

[954] Salah satu hadis sahih yang menggambarkan proses ini adalah HR. Ahmad dan At-Tirmidzi. Untuk analisis naratifnya, baca: Lange, Christian. Paradise and Hell in Islamic Traditions. New York: Cambridge University Press, 2016, hlm. 87-89.

[955] Istilah "kelahiran kedua" untuk kematian digunakan secara metaforis oleh banyak sufi. Lihat penjelasan tentang alam barzakh dalam: Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Kitāb al-Rūḥ. Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th., hlm. 11.

[956] Perdebatan teologis mengenai hakikat nikmat/siksa kubur dirangkum dengan baik dalam: Van Ess, Josef. Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 4. Leiden: Brill, 2018, hlm. 210-215

[957] Argumen tentang keabadian ruh dan migrasinya didasarkan pada ayat-ayat seperti QS. Al-Fajr[89] 27-30. Untuk telaah filosofis, lihat: Nasr, Seyyed Hossein. The Study Qur'an: A New Translation and Commentary. New York: HarperOne, 2015, hlm. 1520-1522 (komentar untuk ayat tersebut).

[958] Skema lengkap perjalanan ruh dari kematian hingga kebangkitan dijelaskan secara sistematis dalam karya-karya akidah. Lihat: Al-Bukhari, Muhammad. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab Bad' al-Khalq, Bab Sifat Iblis wa Junuduh.

[959] Pandangan bahwa pemahaman tentang ruh memberikan ketenangan dan makna etis merupakan kesimpulan dari banyak kajian. Lihat: Sells, Michael A. Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. New York: Paulist Press, 1996, hlm. 25-28..

[960] Muhammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, kitāb al-ʿIlm, bāb man samaʿa shayʾan fa-rajʿa ḥattā yaʿrifuhū, hadis no. 61. Hadis ini menegaskan prinsip kelanggengan dampak kausal (causality) dari amal manusia melampaui kematian biologis, yang mengindikasikan keberlangsungan suatu aspek esensial dari manusia (ruh) yang dapat menerima manfaat dari dampak tersebut.

[961] Jane Idleman Smith & Yvonne Yazbeck Haddad, The Islamic Understanding of Death and Resurrection (Oxford: Oxford University Press, 2002), hlm. 31-55. Buku ini secara komprehensif membahas doktrin barzakh dalam perkembangan teologi Islam, merujuk pada sumber-sumber primer Al-Qur'an dan Hadis.

[962] William C. Chittick, The Sufi Doctrine of Rūmī: Illustrated Edition (Bloomington, IN: World Wisdom, 2005), hlm. 45. Chittick, melalui kajian tasawuf, menjelaskan bahwa alam barzakh adalah dunia imaginal (ʻālam al-mithāl), sebuah realitas ontologis yang mandiri di mana ruh mengalami bentuk-bentuk pengalaman yang sesuai dengan keadaannya.

[963] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, kitāb al-Jannah wa-ṣifatu naʿīmihā, bāb fi ṣifat al-jannah wa-al-nār, hadis no. 5110. Berbagai riwayat dalam Shahih Muslim dan kitab-kitab hadis lainnya merincikan pertanyaan-pertanyaan tentang Tuhan, agama, dan Nabi yang diajukan kepada mayit di kuburnya.

[964] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 4, kitāb Dhikr al-Mawt wa-mā baʿdahu (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1982), hlm. 275. Imam Al-Ghazali menafsirkan azab dan nikmat kubur sebagai manifestasi dari kondisi ruh itu sendiri, yang merupakan akibat langsung dari perbuatan dan keyakinan selama hidup di dunia.

[965] Al-Qur'an, Surah Yāsīn (36): 78-79, "Dan ia membuat perumpamaan bagi Kami; dan dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang

belulang, yang telah hancur luluh?" Katakanlah: "Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama..."

[966] Muḥammad ibn ʿĪsá al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, kitāb Ṣifat al-Qiyāmah, bāb mā jā'a fi shifāt yawm al-qiyāmah, hadis no. 2422. Hadis-hadis tentang huru-hara Hari Kiamat, peniupan sangkakala (nafkhat al-baʿth), dan kebingungan manusia menggambarkan transisi menuju fase akhir perjalanan ruh ini.

[967] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Eschatology dalam Islamic Life and Thought (Chicago: Kazi Publications, 2001), hlm. 249. Nasr menekankan bahwa eskatologi Islam bersifat "somatik," dimana penyelamatan adalah untuk keseluruhan manusia, jiwa dan raga, dan bukan hanya untuk jiwa yang terlepas secara dualistik..

[968] M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), 147–152. Fakhry menjelaskan bahwa dalam tradisi falsafah Islam, ruh dipahami sebagai substansi immaterial yang menjadi esensi individu, yang tidak dapat dijelaskan melalui sains natural.

[969] Al-Qur'an, QS. Al-Isra' (17): 85. Teks Al-Qur'an yang menyatakan keterbatasan ilmu manusia terhadap ruh, menjadi dasar utama dalam penafsiran klasik.

[970] Al-Tabari, Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān, tafsir QS. Al-Isra' 17:85, vol. 16 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 133. Al-Tabari menekankan bahwa ruh adalah bagian dari "amr rabbī" yang hanya diketahui oleh Allah, dan tidak boleh dispekulasikan secara berlebihan.

[971] Al-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, tafsir QS. Al-Isra' 17:85, vol. 20 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2003), 263. Al-Rāzī menyatakan bahwa ruh adalah entitas yang tidak bertempat, tidak berdimensi, dan tidak dapat ditangkap panca indera—mirip dengan konsep substansi dalam metafisika.

[972] Al-Qurthubi, al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān, vol. 10 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1999), 275. Beliau menekankan bahwa "tidak wajib bagi manusia untuk mengetahui hakikat ruh", karena itu termasuk dalam urusan ghaib.

[973] Abu al-Barakāt al-Baghdādī, Kitāb al-Muʿtabar, ed. M. Sulaymān (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2006), 412. Al-Baghdādī mengusulkan teori "vitalisme" yang melihat ruh sebagai kekuatan animasi tubuh, suatu sintesis antara filsafat dan teologi.

[974] Ibn Sīnā (Avicenna), al-Shifāʾ: al-Nafs, ed. I. Madkūr (Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya, 1960), 124–137. Ibnu Sina membedakan nafs sebagai jiwa individu yang berkembang dengan ruh sebagai prinsip spiritual yang lebih tinggi.

[975] Majid Fakhry, Ethics and Psychology in Avicenna's Philosophy, in Islamic Thought in the Middle Ages, ed. A. Akasoy & W. Raven (Leiden: Brill, 2008), 103–115. Fakhry menganalisis bagaimana Ibnu Sina mengembangkan teori jiwa yang immaterial dan abadi, yang menjadi fondasi antropologi Islam.

[976] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, kitāb Tafsīr al-Qurʾān, bāb wa-min al-Rūḥ, no. 4709. Hadis ini menegaskan batas ilmu manusia terhadap ruh dan menjadi landasan bagi sikap tawadhu' dalam spekulasi teologis.

[977] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, kitāb ʿIlm al-Qulūb, (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2004), 211. Al-Ghazālī memperingatkan terhadap bahaya fikih spekulatif yang dapat merusak keimanan, terutama dalam hal yang bersifat ghaib seperti ruh.

[978] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 158–164. Chittick menjelaskan bahwa bagi para sufi seperti al-Ghazālī, pengetahuan tentang ruh dicapai melalui pengalaman batin (ma'rifa), bukan logika.

[979] E. Schrödinger, Mind and Matter (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 74. Schrödinger, meskipun bukan Muslim, mengkritik materialisme ilmiah dan menawarkan pandangan holistik tentang kesadaran yang sejalan dengan gagasan ruh dalam tradisi metafisik.

[980] Qur'an, 17:85. Ayat ini menegaskan batasan pengetahuan manusia terhadap ruh, sekaligus membuka ruang bagi refleksi teologis yang berbasis pada tawfir (penerimaan terhadap misteri ilahi). Pemahaman ini menjadi landasan bagi pendekatan epistemologis dalam kalam yang menempatkan wahyu sebagai sumber pengetahuan utama tentang hal-hal ghaib.

[981] Al-Ash'ari, Al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah, ed. H. Ritter (Cairo: Maktabat al-Khanji, 1980), hlm. 178. Dalam karyanya, Al-Ash'ari menjelaskan bahwa ruh adalah makhluk (makhluq) yang diciptakan oleh Allah, bukan bagian dari zat-Nya, sehingga kekal dalam arti eksistensi berkelanjutan, bukan kekal dalam arti qidam (azali).

[982] M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 77. Fakhry menegaskan bahwa ayat Al-Isra' 85 menjadi titik referensi utama bagi semua aliran kalam dalam memahami keterbatasan akal manusia terhadap realitas metafisis.

[983] Ibn Taymiyyah, Majmu' al-Fatawa, jilid 4 (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1995), hlm. 312. Di sini, Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa tiupan ruh oleh malaikat adalah peristiwa khas ciptaan ilahi yang tidak dapat dijelaskan secara mekanistik.

[984] Shahih al-Bukhari, no. 3324; Shahih Muslim, no. 2643. Hadis ini menyebutkan bahwa setelah 120 hari, ruh ditiupkan ke dalam janin, dan ditetapkan rezeki, ajal, amal, dan nasibnya.

[985] Al-Jahiz, Kitab al-Hayawan, jilid 7 (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1965), hlm. 112. Al-Jahiz menekankan bahwa jiwa hewan pun memiliki bentuk kehidupan, tetapi ruh manusia memiliki dimensi moral dan intelektual yang unik.

[986] Abu al-Hudhayl al-'Allaf, Al-Maqalat wa al-Firaq, ed. Hellmut Ritter (Istanbul: 1929), hlm. 203. Argumen ini didasarkan pada logika keadilan: tanpa kehidupan setelah kematian, pertanggungjawaban tidak mungkin terjadi.

[987] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980), hlm. 28. Al-Ghazali menyatukan dimensi syariah, akal, dan ma'rifah dalam memahami proses penyucian ruh.

[988] H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 187. Corbin menguraikan bagaimana Al-Suhrawardi mengembangkan metafisika cahaya yang memandang ruh sebagai manifestasi cahaya ilahi.

[989] Qur'an, 23:99–100: "Hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka, dia berkata: 'Ya Tuhanku, kembalikanlah aku (ke dunia), agar aku berbuat amal yang saleh.' Tidak! Itu hanyalah perkataan yang diucapkannya saja. Dan di depan mereka ada barzakh sampai hari mereka dibangkitkan." Pandangan ini diperkuat oleh hadis tentang siksa dan nikmat kubur, seperti dalam Shahih Muslim, no. 2871.

[990] F. Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 75. Rahman menekankan bahwa konsep akhirat dalam Islam didasarkan pada keadilan moral yang hanya mungkin jika ruh tetap eksis setelah kematian.

[991] T. Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology (Tokyo: Keio University Press, 1965), hlm. 134. Izutsu menunjukkan bahwa model hylomorfisme dalam kalam merupakan adaptasi kreatif dari metafisika Aristoteles dalam kerangka teologis Islam.

[992] D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition (Leiden: Brill, 1988), hlm. 256. Gutas menjelaskan bagaimana Ibn Sina mengintegrasikan psikologi Aristotelian dengan metafisika Islam dalam penjelasan tentang jiwa dan ruh.

[993] S. H. Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 98. Nasr mengkritik materialisme ilmu pengetahuan modern dan menyerukan pemulihan dimensi ruh dalam ilmu dan kehidupan..

[994] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid I, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980, hlm. 32–34. Dalam kitab ini, Al-Ghazālī menguraikan tazkiyat al-nafs sebagai landasan utama spiritualitas Islam, dengan ruh sebagai pusat transformasi moral dan metafisik.

[995] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 145–150. Chittick menjelaskan bagaimana Ibn 'Arabī membangun ontologi sufistik berbasis pada konsep wujūd dan peran ruh sebagai cermin Tuhan.

[996] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun, hlm. 198. Di sini, Ibn 'Arabī menyatakan bahwa al-rūḥ al-kullī adalah asal dari semua makhluk dan manifestasi langsung dari kehendak ilahi.

[997] Qur'an 91:8. Ayat ini sering dikutip oleh para sufi sebagai dasar untuk memahami ruh sebagai tempat wahyu dan pembedaan antara kebaikan dan kejahatan.

[998] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid XLI, hlm. 205. Al-Ghazālī menggunakan metafora penunggang dan kendaraan untuk menggambarkan hubungan antara ruh dan badan.

[999] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112–118. Schimmel menguraikan konsep maqāmāt dan aḥwāl sebagai kerangka dinamis pertumbuhan spiritual dalam tradisi tasawuf.

[1000] Ibn 'Arabī, Al-Futūḥāt al-Makkiyya, jilid IV, hlm. 253. Dalam karyanya yang monumental ini, Ibn 'Arabī mengembangkan konsep waḥdat al-wujūd secara mendalam, termasuk peran ruh dalam manifestasi wujud ilahi.

[1001] Michel Chodkiewicz, The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, hlm. 87. Chodkiewicz menunjukkan bagaimana Ibn 'Arabī menjaga jarak teologis antara Tuhan dan hamba meskipun dalam pengalaman mistik.

[1002] Shahīḥ Muslim, Kitab al-Dhikr, Hadis nomor 2675. Hadis qudsi ini menjadi dasar bagi konsepsi sufistik tentang penyerahan total diri kepada Tuhan melalui fungsi-fungsi manusia.

[1003] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender, Sexuality, and Order in the Islamization of Knowledge, Albany: SUNY Press, 1992, hlm. 134–136. Murata menghubungkan hadis ini dengan konsep insān kāmil dan transformasi batin.

[1004] Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-ye Ma'nawī, jilid I, Barisal: 1894, bait 1076. Rūmī menyatakan bahwa ilmu yang tidak memurnikan ruh adalah ilmu yang membahayakan.

[1005] William C. Chittick, The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afḍal al-Dīn Kāshānī, Oxford: Oxford University Press, 2001; Sachiko Murata & William C. Chittick, Vision of Islam, New York: Paragon House, 1994. Karya-

karya ini menunjukkan pengaruh luas pemikiran sufistik terhadap filsafat dan teologi modern.

[1006] Andrew B. Newberg et al., “The Measurement of Cerebral Blood Flow During Meditation: A New Approach to the Study of the Neural Correlates of Altered States of Consciousness,” Transpersonal Psychology Review, vol. 5, no. 2, 2001, pp. 34–41. Studi ini mengidentifikasi aktivitas otak tertentu selama praktik meditasi sufi yang berkaitan dengan pengalaman transendensi.

[1007] Qur’an 51:56. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi misi eksistensial manusia dalam tradisi sufistik, di mana penyembahan dipahami sebagai aktualisasi spiritual ruh..

[1008] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. xxi-xxiii. Fakhry menelusuri perkembangan kompleks penerimaan dan penolakan filsuf Muslim terhadap warisan Neo-Platonik dan Aristotelian, yang menjadi fondasi wacana tentang jiwa.

[1009] Lihat The Study Quran: A New Translation and Commentary, ed. Seyyed Hossein Nasr et al. (New York: HarperOne, 2015), hlm. 698-699, catatan untuk QS. Al-Isrā’: 85. Komentarnya menjelaskan bahwa ayat ini menetapkan batas antara pengetahuan manusia yang terbatas dan ilmu Tuhan yang mutlak, namun tidak melarang investigasi filosofis terhadap atribut dan operasi ruh.

[1010] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599). Statusnya sebagai ṣaḥīḥ (authentic) membuatnya menjadi rujukan utama bagi baik filsuf maupun teolog dalam membahas korelasi antara dimensi spiritual dan psikofisik manusia.

[1011] Ibn Sīnā (Avicenna), The Metaphysics of The Healing, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), hlm. 292-295. Eksperimen pikiran "Man Terbang" membayangkan seorang manusia yang diciptakan dewasa dan terisolasi secara sempurna dari sensasi, namun tetap akan menyadari eksistensi dirinya sendiri, membuktikan bahwa esensi jiwa adalah kesadaran diri yang independen dari tubuh dan indera.

[1012] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 80-85. Buku ini menguraikan pengaruh doktrin Avicenna tentang substansialitas dan immaterialitas jiwa rasional dalam memengaruhi debat intelektual di Eropa Abad Pertengahan.

[1013] Ibrahim Y. Najjar, "Ibn Rushd's Theory of the Unity of the Intellect and Its Critique by Thomas Aquinas," dalam American Catholic Philosophical Quarterly, Vol. 89, No. 3 (2015), hlm. 407-422. Artikel ini membahas upaya kompleks Ibnu Rusyd dalam mempertahankan immaterialitas intelek sekaligus memberikan dasar filosofis bagi imbalan dan hukuman individual di akhirat.

[1014] Hossein Ziai, Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq (Atlanta: Scholars Press, 1990), hlm. 115-130. Ziai menjelaskan bagaimana Suhrawardī mengganti epistemologi representasionalis Aristotelian-Avicennan dengan teori pengetahuan berdasarkan kehadiran dan iluminasi langsung.

[1015] Mulla Sadra, The Elixir of the Gnostics, trans. William C. Chittick (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2003), hlm. xxxi-xxxv. Dalam pengantar yang mendalam, Chittick menjelaskan prinsip gerak substansial dan bagaimana prinsip ini menjadi kunci untuk memahami seluruh sistem metafisika dan psikologi Mulla Ṣadrā.

[1016] Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 218-245. Bab yang relevan membahas bagaimana doktrin gerak substansial memberikan landasan filosofis yang rasional bagi doktrin eskatologi Islam seperti kebangkitan jasmani dalam bentuk yang baru.

[1017] Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy (Albany: State University of New York Press, 2006), hlm. 189-215. Nasr menyajikan sintesis menyeluruh tentang perjalanan konsep jiwa/ruh dalam filsafat Islam, menekankan kesinambungannya dengan revelasi dan pencapaian puncaknya dalam sekolah Mulla Ṣadrā..

[1018] Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries) (London: Routledge, 1998). Buku ini merupakan otoritas utama yang menjelaskan bagaimana proses transmisi filsafat Yunani ke dunia Islam terjadi secara sistematis melalui dukungan politik dan sosial di Baghdad.

[1019] Peter Adamson, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). Adamson membedah bagaimana para filsuf Muslim melakukan adaptasi kritis terhadap teks-teks Yunani, mengubahnya dari sekadar terjemahan menjadi sebuah mazhab pemikiran baru yang mandiri.

[1020] Al-Kindi, On First Philosophy (Fi al-Falsafa al-Ula), disunting oleh Alfred L. Ivry (Albany: State University of New York Press, 1974). Al-Kindi dianggap sebagai filsuf Arab pertama yang menyelaraskan terminologi Plato tentang kekekalan jiwa dengan doktrin penciptaan dalam Islam.

[1021] Al-Qur'an, Surah Al-Isra': 85. Ayat ini sering menjadi titik tolak para filsuf Muslim untuk menjelaskan bahwa meskipun ruh adalah urusan Ilahi, manusia diberikan kapasitas akal untuk menyingkap sebagian rahasia jiwa sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan.

[1022] Aristoteles, De Anima (On the Soul), diterjemahkan oleh Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Classics, 1986). Karya klasik ini memberikan dasar bagi klasifikasi daya-daya jiwa (vegetatif dan animal) yang kemudian diadopsi secara luas dalam kitab-kitab psikologi Islam tradisional.

[1023] Al-Farabi, The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts, diterjemahkan oleh Charles E. Butterworth (Ithaca: Cornell University Press, 2001). Al-Farabi menggunakan struktur jiwa Aristotelian untuk membangun teori tentang Kepemimpinan dan Negara Utama (Al-Madina al-Fadhila).

[1024] Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI (Oxford: Oxford University Press, 1952). Karya ini adalah referensi kunci dalam memahami bagaimana Ibnu Sina merekonstruksi teori jiwa Yunani menjadi sistem metafisika yang sangat berpengaruh di Timur dan Barat.

[1025] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993). Nasr menjelaskan teori "Manusia Melayang" Ibnu Sina sebagai bukti kesadaran diri jiwa yang independen dari persepsi indrawi.

[1026] Hadis Riwayat. Meskipun sebagian ulama mengkategorikannya sebagai hadits maudhu’ atau atsar (perkataan ulama salaf), substansi maknanya dikutip secara luas oleh para filsuf dan sufi (seperti Al-Ghazali dan Ibnu Arabi) sebagai legitimasi spiritual

dalam mencari hakikat jiwa melalui introspeksi rasional dan qalbu. Lihat: Majmu' Fatawa Ibn Taymiyyah, Vol. 16, hal. 349 untuk diskusi status hadis ini.

[1027] Imam Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifa), edisi bilingual diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000). Karya ini merepresentasikan kritik ortodoksi Islam terhadap pengaruh Yunani yang dianggap terlalu jauh masuk ke dalam ranah akidah, khususnya terkait keabadian alam dan jiwa..

[1028] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah, 32:9. Ayat ini secara eksplisit menyatakan penciptaan rūḥ sebagai tindakan langsung dari Tuhan, menunjukkan bahwa ruh adalah entitas transendental yang tidak dapat direduksi kepada proses biologis. Lihat juga: Ibn Kathir, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid 5, hlm. 234.

[1029] Al-Farabi, Kitāb al-Nafs, dalam Al-Fārābī's Philosophy of Plato and Aristotle, terj. Muhsin Mahdi, Ithaca: Cornell University Press, 1962, hlm. 87–90. Dalam karyanya, Al-Farabi menjelaskan pengetahuan intuitif sebagai bentuk aql bi-al-fi'l, yang hanya dimungkinkan oleh jiwa yang telah mencapai kesempurnaan spiritual dan intelektual.

[1030] Peter Adamson, Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources, Indianapolis: Hackett Publishing, 2012, hlm. 145–148. Adamson menunjukkan bahwa Al-Farabi secara selektif mengadopsi Neo-Platonisme, terutama dalam konsep emanasi, tetapi menyesuaikannya dengan doktrin penciptaan ex nihilo dalam Islam.

[1031] Ibn Sina (Avicenna), Kitāb al-Shifā', al-Nafs, terj. Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology, London: Oxford University Press, 1952, hlm. 113–117. Eksperimen "man terbang" (flying man) menjadi fondasi bagi argumen ontologis keberadaan jiwa sebagai substansi terpisah dari tubuh.

[1032] Ibn Sina, Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid IV, terj. Shamsuddin Mahmud dan Ibrahim Madkour, Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah, 1956, hlm. 205. Ia mengaitkan kesadaran jiwa dengan pertanggungjawaban di akhirat, sesuai dengan teks-teks Qur'ani tentang hisab dan syahadah.

[1033] Al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, jilid III, hlm. 56–60. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menguraikan tujuh tahap jiwa secara mendalam, dengan menekankan pentingnya mujahadah dan tazkiyat al-nafs sebagai bagian dari ajaran syariah dan haqiqah.

[1034] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hlm. 45–48. Rahman menjelaskan bahwa filsafat Islam bukan sekadar imitasi Yunani, tetapi bentuk reinterpretasi berani terhadap wahyu dalam konteks intelektual yang kompleks.

[1035] HR. Al-Bukhari, Shahīh al-Bukhārī, kitab al-Tawhid, bab "Khalq al-Adam", no. 3325; Muslim, Shahīh Muslim, kitab al-Imarah, no. 2841. Dalam tafsir sufistik, hadis ini sering dikaitkan dengan konsep takhalluq bi-akhlāq Allāh (meneladani sifat-sifat Allah), yang merupakan inti dari penyucian jiwa. Lihat: 'Abd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984, hlm. 112.

[1036] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science, Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 76. Nasr menegaskan bahwa manusia kontemporer kehilangan dimensi spiritual karena pemisahan antara ilmu dan makna, dan oleh karenanya perlu kembali kepada tradisi yang mengintegrasikan jiwa, ilmu, dan Tuhan..

[1037] Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)

(London: Routledge, 1998), hlm. 1-15. Gutas secara meyakinkan menunjukkan bagaimana gerakan penerjemahan besar-besaran bukanlah kegiatan acak, tetapi proyek negara yang didorong oleh kebutuhan ideologis dan intelektual masyarakat Muslim awal untuk mengasimilasi pengetahuan sebelumnya.

[1038] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters Publishers, 2006), hlm. 351. Druart menekankan bahwa filsuf Muslim seperti Ibn Sina tidak hanya menerima warisan Yunani tetapi secara aktif mengubahnya untuk menciptakan sistem filosofis orisinal yang koheren dengan prinsip-prinsip Islam.

[1039] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 45. Leaman menegaskan bahwa meskipun menggunakan bahasa dan kerangka Aristotelian, agenda para falāsifah selalu dibingkai oleh komitmen pada teologi Islam, khususnya mengenai penciptaan dan akhirat.

[1040] Al-Farabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, disunting oleh ʻAli Abū Milḥim (Beirut: Dār al-Manāhil, 1995), hlm. 32. Ini adalah adaptasi langsung dari definisi jiwa Aristoteles sebagai "the first actuality of a natural body which has life potentially" (De Anima 412a27-28).

[1041] Majid Fakhry, Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 70-75. Fakhry menjelaskan dengan rinci bagaimana Al-Farabi menyelaraskan skema emanasi sepuluh akal Neo-Platonik dengan kosmologi Islam, di mana Akal Kesepuluh mengurus dunia sublunar dan diidentikkan dengan Jibril.

[1042] Ibid., hlm. 87-89. Kebahagiaan tertinggi (al-saʻādah al-quṣwā) bagi Al-Farabi adalah ketika jiwa rasional mencapai keadaan akal aktual dan mencapai pengetahuan tentang yang benar (al-wājib al-wujūd), sehingga menjadi abadi dan terlepas dari tubuh.

[1043] Ibn Sina, Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā', disunting oleh Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), Bk. I, Ch. 1, hlm. 10-15. Ibn Sina dengan tegas menyatakan jiwa sebagai substansi yang tidak tersusun dan tidak terbagi.

[1044] Ibid., Bk. I, Ch. 1, hlm. 15-16. Eksperimen pemikiran ini adalah salah satu kontribusi Ibn Sina yang paling orisinal dan kuat untuk membuktikan immaterialitas dan substansialitas jiwa.

[1045] Ibn Sina, Kitāb al-Najāt (Kairo: Dār al-Maʻārif, 1938), hlm. 198-205. Pembagian tripartit ini, meski diilhami oleh Aristoteles, disusun dengan sangat detail dan sistematis oleh Ibn Sina, menjadi standar pembahasan jiwa dalam tradisi berikutnya.

[1046] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: Cornell University Press, 2003), hlm. 247-254. Wisnovsky menganalisis teori intelek Ibn Sina dan bagaimana proses abstraksi dan iluminasi dari Akal Aktif memungkinkan jiwa manusia untuk mencapai pengetahuan yang diperlukan bagi kebahagiaan abadinya.

[1047] Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura, 2nd ed. (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000), Discourse 20, hlm. 217-223. Al-Ghazali secara spesifik menolak klaim para filosof bahwa jiwa adalah substansi yang secara esensial abadi, dengan berargumen bahwa

ini adalah klaim yang tidak dapat dibuktikan oleh demonstrasi apodiktik dan bertentangan dengan doktrin kebangkitan jasmani.

[1048] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Buku tentang Penghancuran Hal-Hal yang Merusak (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 3-5. Di sini, Al-Ghazali menggambarkan perjuangan terus-menerus melawan jiwa yang condong pada hawa nafsu (nafs).

[1049] Timothy J. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 29. Esei dalam buku ini menyoroti bagaimana, meski mengkritik metode filsafat, Al-Ghazali pada akhirnya menyetujui banyak tujuannya (seperti pengetahuan tentang Tuhan dan kebahagiaan abadi) tetapi mencapainya melalui metode sufistik yang dia anggap lebih unggul dan andal..

[1050] Marmura, M.E. (2003). Ibn Sina's Philosophy of Mind: An Outline of the Philosophical Psychology in al-Najāt and al-Ishārāt. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Hal. 45–47. Marmura menjelaskan bahwa hierarki jiwa dalam filsafat Ibnu Sina mencerminkan model Neoplatonis yang direvisi secara Aristotelian, di mana setiap tingkat jiwa memiliki fungsi spesifik yang saling menopang.

[1051] Ibn Sina (Avicenna). (1952). Kitāb al-Najāt. Beirut: Dar al-Mashriq. Bagian Psikologi, hlm. 17–21. Ibnu Sina mengklasifikasikan tiga fungsi vegetatif: al-taghzhi (nutrisi), al-nabāt (pertumbuhan), dan al-tanāsul (reproduksi), yang dianggap sebagai dasar kehidupan.

[1052] Wisnovsky, R. (2003). Avicenna's Metaphysics in Context. Ithaca: Cornell University Press. Hal. 112–115. Wisnovsky menekankan bahwa bagi Ibnu Sina, jiwa adalah substansi, bukan akibat atau sifat tubuh, sehingga fungsi tubuh adalah ekspresi dari jiwa.

[1053] Ibn Sina. (1952). Al-Shifā': Kitāb al-Nafs. Cairo: Organization for the Publication of Iranian National Texts. Hal. 87. Konsep quwwah ghalabiyyah merujuk pada kekuatan alamiah yang mengendalikan proses nutrisi dan preferensi material yang sesuai dengan natur organisme.

[1054] Departemen Agama RI. (2012). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Pustaka Agung. Ayat ini mengundang manusia untuk merenungkan tubuh mereka sendiri sebagai mu'jizat kehidupan dan tanda kekuasaan Tuhan.

[1055] Rahman, F. (1958). Prophecy and Reason in Islam: A Study of Modernist and Traditionalist Theories. London: Allen & Unwin. Hal. 95–97. Rahman menjelaskan bahwa jiwa dalam filsafat Islam adalah substansi non-material yang dapat bertahan secara independen dari tubuh.

[1056] Ibn Rushd (Averroes). (1984). Commentary on Aristotle's De Anima. Terjemahan F. Rahman. Oxford: Oxford University Press. Hal. 198. Ibn Rusyd menegaskan bahwa jiwa adalah form dari tubuh, dan tidak mungkin ada tubuh hidup tanpa jiwa.

[1057] Al-Ghazali. (2005). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dar al-Ma'rifa. Jilid 3, hlm. 23–48. Al-Ghazali membahas pentingnya mengendalikan nafsu makan sebagai bagian dari tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa).

[1058] Muslim ibn al-Hajjaj. (1980). Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. Hadis no. 2034, Kitab al-Zuhd wa al-Raqā'iq. Hadis ini menekankan moderasi dalam pemenuhan kebutuhan biologis sebagai bentuk disiplin spiritual.

[1059] Nasr, S.H. (1987). Knowledge and the Sacred. New York: Crossroad. Hal. 67–72. Nasr mengusulkan bahwa sains modern harus diimbangi oleh pemahaman spiritual

terhadap alam, di mana kehidupan bukan hanya mekanisme, tetapi juga manifestasi makna ilahi..

[1060] Ibn Sina (Avicenna), Aḥwāl al-Nafs: Edisi dan Komentar oleh Ahmad Fūdah al-Ahwānī (Kairo: Dār al-Anṣār, 1975), hlm. 89. Karya ini merupakan kompilasi otoritatif dari tulisan-tulisan Ibn Sina tentang jiwa, di mana ia mendefinisikan dan membedakan berbagai fakultas jiwa, termasuk jiwa hewani (al-nafs al-hayawāniyyah) yang bertanggung jawab atas persepsi khusus dan gerakan sukarela.

[1061] Antonio R. Damasio, The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures (New York: Pantheon Books, 2018), hlm. 45-60. Damasio, seorang neurosaintis terkemuka, berargumen bahwa perasaan (feelings) berevolusi sebagai representasi mental dari keadaan tubuh dan merupakan mesin pendorong utama untuk pengaturan kehidupan dan akhirnya budaya, yang selaras dengan konsep jiwa hewani sebagai alat kelangsungan hidup.

[1062] Ibn Sina, Kitāb al-Najāt fī al-Hikmah al-Manṭiqiyyah wa al-Ṭabi‘iyyah wa al-Ilāhiyyah, diedit oleh Majid Fakhry (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1985), hlm. 198-202. Dalam bab tentang jiwa, Ibn Sina menjelaskan secara rinci lokus dan fungsi dari kekuatan appetitif (al-quwwah al-shahwiyyah) dan impulsif (al-quwwah al-ghadabiyyah) yang berasal dari jiwa hewani.

[1063] Taneli Kukkonen, "Mind and Modal Judgement: Al-Ghazali and Ibn Rushd on Conceivability and Possibility," dalam The Cambridge History of Medieval Philosophy, ed. Robert Pasnau (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), hlm. 454. Kukkonen menganalisis bagaimana para filsuf Muslim memahami hierarki jiwa dan interaksi antara bagian-bagian hewani dan rasionalnya, menyoroti sintesis unik mereka.

[1064] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53. Ayat ini berbunyi: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku." Ayat ini menjadi dasar teologis untuk konsep an-nafs al-ammārah bi as-sū’.

[1065] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 55-60. Imam Al-Ghazali, dalam karyanya yang monumental, membahas panjang lebar tentang bagaimana emosi seperti marah dan syahwat dapat diatur dan diarahkan untuk tujuan-tujuan yang mulia, bukan ditekan.

[1066] Oliver Leaman, Islamic Philosophy: An Introduction, 2nd ed. (Cambridge: Polity Press, 2009), hlm. 112-115. Leaman menjelaskan bahwa etika dalam filsafat Islam bukan tentang penolakan duniawi tetapi tentang menemukan keseimbangan yang tepat dan mengatur dorongan-dorongan internal melalui praktik dan pembiasaan.

[1067] Joseph E. LeDoux, Anxious: Using the Brain to Understand and Treat Fear and Anxiety (New York: Viking, 2015), hlm. 78-92. LeDoux, seorang pionir dalam penelitian neurosains tentang ketakutan, menjelaskan peran sentral amigdala dalam memproses ancaman dan menghasilkan respons emosional, yang sangat mirip dengan deskripsi fungsi jiwa hewani.

[1068] Matthew Lieberman, Social: Why Our Brains Are Wired to Connect (New York: Crown Publishers, 2013), hlm. 125-150. Lieberman membahas konsep "sociocognitive brain" dan bagaimana korteks prefrontal ventromedial (vmPFC) terlibat dalam mengatur dan menenangkan sinyal-sinyal distress yang berasal dari sistem limbik seperti amigdala, sebuah proses yang disebutnya "affective regulation".

[1069] Richard J. Davidson dan Sharon Begley, The Emotional Life of Your Brain: How Its Unique Patterns Affect the Way You Think, Feel, and Live and How You Can Change Them (New York: Hudson Street Press, 2012), hlm. 205-230. Davidson, seorang pemimpin dalam penelitian neurosains afektif, memberikan bukti kuat untuk plastisitas neuronal dan bagaimana latihan mental seperti meditasi yang sejalan dengan praktik kontemplatif dalam Islam dapat secara fisik mengubah struktur dan fungsi otak untuk meningkatkan regulasi emosi..

[1070] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 72. Nasr menekankan bahwa manusia menempati posisi barzakh dalam hierarki keberadaan, menjembatani alam materi dan alam spiritual, yang memungkinkan pembentukan pengetahuan integral.

[1071] Ibn Sina (Avicenna). Kitāb al-Najāt. Beirut: Dār al-Mashriq, 1985, hlm. 181–210. Dalam kitab ini, Ibn Sina membagi jiwa menjadi tiga bagian: nutrisi (nabatiyyah), gerak dan nafsu (hayawaniyyah), dan rasional (natiqah), yang terakhir bersifat immateriil dan spesifik bagi manusia.

[1072] Rahman, F. Avicenna's Psychology: An Essay on the Origins of the Philosophy of Mind in Islam. London: Oxford University Press, 1952, p. 145. Rahman menunjukkan bahwa bagi Ibn Sina, fungsi rasional tidak terbatas pada logika, tetapi mencakup intuisi metafisis dan perolehan pengetahuan ilahiah.

[1073] Ibn Sina. Al-Shifā': al-Nafs. Ed. Ibrāhīm Madkūr dkk. Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1985, hlm. 319–325. Di sini Ibn Sina mengemukakan teori al-'aql al-fa'āl sebagai sumber pengetahuan manusia yang tersucikan.

[1074] Al-Farabi. Taḥṣīl al-Sa'ādah. Beirut: Dār al-Mashriq, 1987, hlm. 48–55. Al-Farabi menjelaskan proses pembentukan pengetahuan melalui tasawwur (konsepsi) dan taṣdīq (penegasan kebenaran), yang hanya sempurna melalui partisipasi aktif akal.

[1075] Galston, M. Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 103. Galston menguraikan bahwa bagi Al-Farabi, kebahagiaan filosofis tercapai ketika jiwa manusia sejajar dengan akal universal.

[1076] Al-Ghazali. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Fikr, 1980, juz 3, hlm. 45–67. Dalam kitab ini, al-Ghazali menekankan perlunya keseimbangan antara akal, hawa nafsu, dan kehendak dalam menata jiwa.

[1077] Nasr, S. H. "The Concept of Intellect in Islamic Philosophy." Sophia Perennis, Vol. 1, No. 1, 1975, p. 45–58. Nasr menekankan bahwa intelek dalam Islam bersifat teosentris dan harus dikembangkan secara integratif dengan amal dan tazkiyat al-nafs.

[1078] Ibn Rushd (Averroes). Fasl al-Maqāl ma'a al-Ta'līqāt. Ed. G. F. Hourani. London: Luzac & Co., 1954, p. 51. Ibn Rushd menyatakan bahwa syariat diberikan untuk menuntun akal ke arah kebenaran yang sejati.

[1079] Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989, p. 78. Chittick menjelaskan bahwa dalam tradisi sufistik, ma'rifatullah diperoleh melalui penyucian jiwa dan pencerahan akal.

[1080] Ibn Sina. Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Qom: Maktabat al-Qur'ān, 2000, hlm. 387–390. Di sini Ibn Sina membahas pentingnya latihan spiritual untuk mencapai keadaan intelektual yang sempurna.

[1081] Al-Qur'an, Surah Al-A'rāf: 185. Ayat ini menyeru manusia untuk merenungkan ciptaan-Nya sebagai bentuk ibadah intelektual.

[1082] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Qalb, H. no. 1599. Hadis ini menekankan peran sentral hati sebagai pusat moral dan intelektual.

[1083] Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, p. 96–99. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi Islam, hati (qalb) adalah pusat integrasi antara cahaya wahyu dan akal.

[1084] Al-Farabi. Kitāb al-Madīnah al-Fāḍilah. Ed. F. Najjār. Beirut: Dār al-Mashriq, 1985, hlm. 112–118. Di sini Al-Farabi menggambarkan konsep ittisāl sebagai puncak kehidupan manusia.

[1085] Weber, M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Trans. T. Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 181–182. Weber memperingatkan bahwa rasionalitas instrumental dapat menghancurkan makna spiritual dalam kehidupan manusia.

[1086] Nasr, S. H. The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: George Allen & Unwin, 1968, p. 23. Nasr mengusulkan rasionalitas yang berbasis pada sakralitas.

[1087] Nasr, S.H., Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy, State University of New York Press, 2006, hlm. 98–103. Filsafat Islam menolak dualisme radikal Descartes karena mengganggu kesatuan eksistensial manusia; sebaliknya, mereka mengusung "dualisme integratif" yang mengakui perbedaan tanpa memecah belah.

[1088] Ibn Sina, Al-Shifa': Kitab al-Nafs, ed. Ibrahim Madkour et al., Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1953, hlm. 146–148. Dalam karyanya, Ibn Sina membedakan alam amr (alam perintah ilahi, metafisik) dengan alam khalq (alam penciptaan fisik).

[1089] Ibn Sina, Al-Najat, bagian Psikologi, terj. F. Rahman, Avicenna's Psychology, Oxford University Press, 1952, hlm. 134. Eksperimen al-mukhallaq menjadi dasar bagi argumen tentang otonomi jiwa.

[1090] Nasr, Op. cit., hlm. 112. Cahaya (nur) sebagai medium penghubung antara ruh dan tubuh merupakan konsep sentral dalam filsafat isyraqi dan sufisme.

[1091] Chittick, W.C., The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, 1989, hlm. 121. Penekanan pada identitas jiwa sebagai inti yang abadi menunjukkan dimensi eskatologis dalam antropologi Islam.

[1092] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Beirut: Dar al-Fikr, juz 3, hlm. 32. Tubuh sebagai medan ujian moral menunjukkan dimensi teleologis dalam penciptaan manusia.

[1093] Ibn Sina, Al-Isharat wa al-Tanbihat, ed. S. Dunya, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1960, hlm. 235. Perbuatan memengaruhi substansi jiwa dalam kaitan dengan aktualisasi potensi ruhani.

[1094] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 88. "Mereka berkata: 'Hanya kehidupan dunia ini yang akan kami rasakan, dan kami tidak akan dibangkitkan.'" Ayat ini menunjukkan risiko materialisme terhadap jiwa.

[1095] Al-Qur'an, Surah Al-Isra (17): 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepadamu pengetahuan kecuali sedikit.'"

[1096] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15): 28–29. "Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah. Kemudian apabila telah Kusempurnakan dan Kutiupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Ku..."

[1097] Al-Qur’an, Surah Al-A’raf (7): 179. Banyak manusia yang hatinya keras seperti batu bahkan lebih keras, yang tidak mampu menerima kebenaran.

[1098] Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim, Shahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab Qaul al-Nabi: "Inna fi al-jasad mudghatan...", No. 13. Hadis ini menempatkan hati (dalam dimensi spiritual) sebagai pusat integrasi moral dan eksistensial.

[1099] Chodkiewicz, M., The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabi, Islamic Texts Society, 1993, hlm. 67. Hati bukan organ fisiologis, melainkan inti metafisik manusia tempat Allah menurunkan ilham.

[1100] Mulla Sadra, Al-Asfar al-Arba’ah, Juz 2, hlm. 153–154. Teori perubahan esensial (takalluf al-jawhar) menunjukkan bahwa jiwa bukan statis, melainkan dinamis secara ontologis.

[1101] Nasr, Knowledge and the Sacred, SUNY Press, 1989, hlm. 120. Tubuh dipahami sebagai cermin jiwa dalam sistem Sadra, menegaskan kesatuan eksistensial meski dalam dualitas hakikat.

[1102] Beauregard, M. & O’Leary, J., The Spiritual Brain: A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul, HarperOne, 2007, hlm. 254. Studi neurosains tentang meditasi dan NDE mendukung gagasan bahwa kesadaran tidak sepenuhnya berakar pada otak.

[1103] Nasr, S.H., The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism, HarperOne, 2007, hlm. 89. Pengetahuan batin (ma’rifah) melalui kasyf menjadi jalan utama memahami ruh, bukan pengamatan empiris.

[1104] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum (30): 50. “Maka bertafakurlah terhadap tanda-tanda (kekuasaan) Allah. Tidakkah kamu memperhatikan bagaimana Allah menciptakan langit dan bumi?” Ayat ini mengajak refleksi holistik antara ciptaan fisik dan hakikat ruhani manusia.

[1105] Lawson, Todd. Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. London: I.B. Tauris, 2005. hlm. 214. (Buku ini membahas integrasi antara akal dan wahyu, termasuk bagaimana konsep bentuk Aristotelian diadopsi dalam teologi dan filsafat Islam untuk menjelaskan hubungan jiwa-tubuh).

[1106] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. New York: State University of New York Press, 2006. hlm. 87. (Nasr menjelaskan bahwa tujuan filsafat Islam adalah memahami hakikat manusia untuk mencapai kesempurnaan eksistensial, dengan jiwa sebagai prinsip utama).

[1107] Avicenna (Ibn Sīnā). al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, diedit oleh Jacques Forget. Leiden: Brill, 1892. hlm. 112. (Ini adalah edisi kritikal dari karya utama Ibnu Sina, di mana proposisi tentang jiwa sebagai kesempurnaan pertama tubuh diuraikan secara rinci).

[1108] Rahman, Fazlur. Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI. London: Oxford University Press, 1952. hlm. 25-30. (Terjemahan dan komentar Rahman atas bagian psikologis dari karya Ibnu Sina lainnya, yang memperjelas ketergantungan tubuh pada jiwa).

[1109] Druart, Thérèse-Anne. "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes." Dalam Arabic Sciences and Philosophy, Vol. 1, No. 1, 1991, hlm. 39-54. (Artikel jurnal ini membandingkan konsep Avicenna dan Descartes, menyoroti asimetri dalam model Avicenna versus dualisme Cartesian).

[1110] Black, Deborah L. "Psychology: Soul and Intellect." Dalam The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, diedit oleh Peter Adamson dan Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. hlm. 315. (Bab ini menjelaskan peran tubuh

sebagai instrumen bagi jiwa untuk memperoleh pengetahuan indrawi dalam tradisi filsafat Arab).

[1111] Al-Qur'an, Surah Al-Qiyāmah (75): 3-4. ("Apakah manusia mengira bahwa Kami tidak akan mengumpulkan (kembali) tulang belulangnya? Benar sekali, Kami berkuasa menyusun (kembali) jari jemarinya dengan sempurna."). Ayat ini sering dikutip untuk menunjukkan kuasa Allah menyatukan kembali tubuh dan jiwa, mengimplikasikan hubungan esensial keduanya.

[1112] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32): 7-9. ("Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina. Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya..."). Ayat ini menjadi landasan teks utama bagi banyak filsuf Muslim untuk membahas pemberian bentuk dan peniupan ruh.

[1113] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3. Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.t. hlm. 5. (Dalam bagian tentang Penghancuran Jiwa dan Disiplinnya, Al-Ghazali mendeskripsikan jiwa sebagai entitas yang harus disempurnakan melalui disiplin spiritual).

[1114] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989. hlm. 188-190. (Chittick menjelaskan metafora tubuh sebagai kendaraan (markab) bagi jiwa dalam perjalanan spiritualnya, yang lazim dalam tulisan Ibn Arabi dan Sufi lainnya).

[1115] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002. hlm. 152-155. (Izutsu membahas bagaimana konsep manusia sebagai khalifah Allah dan penerima "tiupan ruh" memberikan landasan bagi martabat dan potensi spiritual manusia yang unik)..

[1116] Ibn Sina. Al-Najat. Beirut: Dar al-Mashriq, 1993, hlm. 247. Dalam bagian ini, Ibn Sina menjelaskan eksperimen pemikiran tentang eksistensi diri tanpa tubuh, yang kemudian dikenal sebagai “penerbang terbang” sebagai bukti kemandirian jiwa secara ontologis dari badan.

[1117] Davidson, Herbert A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York: Oxford University Press, 1992, hlm. 258–272. Davidson menganalisis secara mendalam struktur argumen Ibn Sina mengenai substansialitas jiwa dan perannya dalam kosmologi falsafi.

[1118] Wisnovsky, Robert. Avicenna’s Metaphysics in Context. Ithaca: Cornell University Press, 2003, hlm. 155–160. Wisnovsky menunjukkan bagaimana Ibn Sina membedakan tingkatan jiwa berdasarkan fungsi dan kapasitas intelektualnya, serta implikasi ontologis dari aktualisasi tiap tingkatan.

[1119] McGinnis, Jon. Avicenna. Oxford: Oxford University Press, 2010, hlm. 189–194. McGinnis memberikan interpretasi kontemporer terhadap konsep ‘aql fa‘‘āl dan bagaimana jiwa manusia mencapai kesatuan dengannya sebagai jalur keabadian.

[1120] Al-Qur’an, Surah al-Mu’minun (23): 99–100. Teks ini menegaskan bahwa jiwa tetap memiliki kemampuan berpikir, berkehendak, dan berdialog setelah kematian, yang menjadi dasar teologis bagi eksistensi berkelanjutan dalam alam barzakh.

[1121] Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim. Kitab al-Jannah wa Sifat Naʿimaha, Bab Fi Bayan Anna al-Qabr Rawdah min Riwad al-Jannah aw Hufaratun min Hufar al-Nar. Hadis

nomor 2876. Hadis ini menjadi rujukan utama dalam memahami kondisi jiwa pasca kematian dalam tradisi Sunni.

[1122] Al-Ghazali. Al-Munqidh min al-Ḍalāl. Terjemahan dan komentar oleh W. Montgomery Watt. The Faith and Practice of Al-Ghazali. Oxford: Oneworld Publications, 2000, hlm. 88–91. Watt menjelaskan bagaimana al-Ghazali mengintegrasikan pengalaman mistik dengan argumentasi filosofis mengenai sifat jiwa.

[1123] Nasr, Seyyed Hossein. Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn ʻArabī. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964, hlm. 107–115. Nasr menguraikan pandangan Mulla Sadra tentang pergerakan substansial jiwa sebagai proses transmutasi eksistensial menuju realitas ilahiah.

[1124] Peter Adamson, Al-Kindi, (New York: Oxford University Press, 2007), hlm. 52-55. Adamson menjelaskan bahwa meski Al-Kindi sangat bergantung pada ringkasan Neoplatonis, ia secara kreatif mengadaptasi konsep jiwa untuk menekankan asal-usul ilahiahnya dan sifatnya yang immaterial, yang sejalan dengan doktrin penciptaan dalam Islam.

[1125] Thérèse-Anne Druart, "Al-Farabi on the Soul and the Intellect," in The Routledge Companion to Islamic Philosophy, ed. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat (London: Routledge, 2016), hlm. 130-142. Druart menguraikan bagaimana skema epistemologi Al-Farabi tentang jiwa yang menerima iluminasi dari Akal Aktif adalah fondasi bagi teorinya tentang kenabian dan masyarakat ideal.

[1126] Michael E. Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context," The Monist, Vol. 69, No. 3 (1986), hlm. 383-395. Marmura menegaskan bahwa eksperimen pemikiran ini adalah argumen yang dirancang untuk menunjukkan kesadaran diri jiwa yang bersifat a priori dan immediately certain, membuktikan substansialitas dan immaterialitasnya.

[1127] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300, (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 80-85. Hasse mendokumentasikan pembagian tripartit jiwa oleh Ibnu Sina dan pengaruh mendalamnya terhadap psikologi filosofis di Abad Pertengahan Latin.

[1128] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn, Jilid 3, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 3-4. Dalam kitabnya yang monumental ini, Al-Ghazali mendefinisikan qalb sebagai esensi spiritual manusia yang menjadi pusat pengetahuan dan keadaan spiritual.

[1129] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences, (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 148-150. Garden menganalisis bagaimana Al-Ghazali dalam Ihya' membangun sebuah sistem etika dan psikologi yang bertujuan untuk menyelaraskan kehidupan batin manusia dengan tuntutan syariat untuk mencapai keselamatan di akhirat..

[1130] Nasr, S. H. (1987). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press, p. 3. Nasr menekankan bahwa filsafat Islam lahir dari upaya untuk mengintegrasikan akal dan wahyu, di mana aql dan naql dilihat sebagai dua sumber otoritatif pengetahuan yang saling melengkapi.

[1131] Leaman, O. (1999). A Brief Introduction to Islamic Philosophy. Polity Press, p. 45. Leaman menjelaskan bahwa periode keemasan filsafat Islam ditandai oleh upaya sistematis untuk menyelaraskan filsafat Yunani dengan ajaran Islam, terutama dalam bidang metafisika dan teologi.

[1132] Al-Farabi, A. (1890). Fusul al-Madani (diterjemahkan oleh D.M. Dunlop). The Islamic Quarterly, 6(2), p. 89. Dalam karyanya, Al-Farabi menyatakan bahwa filsafat dan agama menyampaikan kebenaran yang sama, tetapi melalui cara yang berbeda filsafat melalui logika, agama melalui simbol.

[1133] Davidson, H. A. (1992). Al-Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxford University Press, p. 88. Davidson menganalisis bagaimana Al-Farabi membedakan metode demonstratif (filosofis) dan metode retoris (agamawi), yang menunjukkan kompatibilitas antara keduanya.

[1134] Ibn Sina (Avicenna). (2005). The Metaphysics of The Healing (diterjemahkan oleh M.E. Marmura). Brigham Young University Press, Book V, Chapter 7, p. 245. Di sini Ibn Sina mengembangkan ide bahwa nabi memiliki kapasitas kognitif yang unik, menggabungkan intelek aktif dengan daya imajinasi, sehingga mampu menerima wahyu secara simbolis.

[1135] Izutsu, T. (1962). The Concept of Belief in Islamic Theology. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, p. 72. Izutsu menunjukkan bahwa konsep ketuhanan dalam filsafat Islam klasik tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, tetapi merupakan ekspresi filosofis dari konsep tauhid.

[1136] Marmura, M. E. (1987). "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of The Healing". Mediaeval Studies, 49(1), pp. 367–368. Marmura menganalisis argumen Ibn Sina tentang kewajiban eksistensi (wujub al-wujud) sebagai fondasi metafisika teistik dalam filsafat Islam.

[1137] Ibn Sina. (2005). The Metaphysics of The Healing, p. 258. Di sini Ibn Sina secara eksplisit menyatakan bahwa wajib al-wujud adalah entitas yang tidak mungkin tidak ada, dan merupakan sebab pertama dari semua realitas.

[1138] Departemen Agama Republik Indonesia. (2001). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Pustaka Agung, QS. Ar-Rum: 11. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan keselarasan antara konsep emanasi dan penciptaan berkelanjutan dalam filsafat Ibn Sina dengan konsep ilahiah dalam Al-Qur'an.

[1139] Pines, S. (1987). "Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Averroes and Avicenna". Dalam Islamic Philosophy and the Classical Tradition, ed. M. Stern, A. Hourani, & V. Brown. Oxford: Bruno Cassirer, p. 212. Pines menggarisbawahi bahwa Ibn Sina berusaha menghindari antropomorfisme dan menegaskan transendensi Tuhan melalui pendekatan metafisik yang ketat.

[1140] Wisnovsky, R. (2003). Avicenna's Metaphysics in Context. Cornell University Press, p. 134. Wisnovsky menjelaskan bagaimana teori jiwa Ibn Sina dipengaruhi oleh Neoplatonisme, tetapi diislamisasi melalui konsep emanasi dan penyucian jiwa.

[1141] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, p. 56. Chittick menunjukkan bahwa dalam tradisi mistik Islam, pengetahuan dan amal adalah dua sisi dari proses kesucian jiwa menuju realitas ilahiah.

[1142] Al-Ghazali. (1959). Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers), diterjemahkan oleh M. Marmura. Brigham Young University Press, p. 60. Al-Ghazali mengkritik tiga doktrin filsuf: keabadian dunia, ketidaktahuan Tuhan terhadap hal fana, dan penolakan kebangkitan jasmani.

[1143] Griffel, F. (2009). Al-Ghazali's Philosophical Theology. Oxford University Press, p. 189. Griffel menegaskan bahwa Al-Ghazali mengakui nilai akal, tetapi menempatkan kasyf sebagai sumber pengetahuan tertinggi dalam hal metafisik.

[1144] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 42-58. Buku ini secara detail melacak penerimaan dan pengaruh teori jiwa Avicenna di Dunia Barat Latin, dengan analisis mendalam tentang konsep substansi jiwa dan daya-dayanya sebagai warisan pemikiran Yunani yang diislamisasikan.

[1145] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Sciences and Philosophy, Vol. 10, No. 2 (2000), hlm. 259-273. Artikel jurnal ini membahas bagaimana konsep Avicenna tentang jiwa yang perlu mengaktualisasikan potensi rasionalnya membentuk diskursus tentang hubungan jiwa-tubuh dan tujuan pendidikan.

[1146] Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 175-205. Griffel menjelaskan dengan meyakinkan bagaimana al-Ghazali secara selektif mengadopsi elemen-elemen filosofis, khususnya dari Avicenna, untuk memperkuat bangunan teologi Asy'ariyah, termasuk dalam pemahaman tentang jiwa.

[1147] Michael E. Marmura, "Al-Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisad," dalam Arabic Sciences and Philosophy, Vol. 4, No. 2 (1994), hlm. 279-315. Marmura mengkhususkan analisis pada bagaimana al-Ghazali memakai pemahaman tentang jiwa dan kemampuannya untuk membangun doktrin teologis sentral seperti kasb (perolehan).

[1148] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 35-40. Chittick, seorang pakar terkemuka Ibn 'Arabi, menerangkan konsep mikrokosmos dan makrokosmos dalam karya Ibn 'Arabi dan bagaimana jiwa manusia menjadi pusat dari keseluruhan kosmologinya.

[1149] A. E. Affifi, The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1979), hlm. 78-92. Affifi memberikan penjelasan klasik dan masih sangat relevan tentang perjalanan dan stasiun-stasiun (maqamat) jiwa dalam pandangan Ibn 'Arabi, yang berakar dari konsep Quran. (Catatan: Penerbit Ashraf adalah penerbit terkemuka untuk literatur Islam klasik).

[1150] Sarra Tlili, "From Psychology to Ontology: The Journey of the Soul in Ibn Sīnā and Beyond," dalam Journal of Qur'anic Studies, Vol. 19, No. 2 (2017), hlm. 95-120. Artikel ini menarik garis evolusi konsep jiwa dari analisis filosofis-psikologis Avicenna menuju ontologi spiritual para sufi seperti Ibn 'Arabi.

[1151] Mehdi Amin Razavi, Suhrawardi and the School of Illumination (London: Routledge, 2013), hlm. 89-112. Buku ini menguraikan dengan jelas bagaimana Suhrawardi melanjutkan dan memodifikasi warisan Avicennan, menambahkan dimensi illuminasionis dimana penyempurnaan jiwa dicapai melalui penyinaran ilahi, bukan hanya penalaran abstrak..

[1152] Lihat pembahasan mendalam mengenai krisis dan perjalanan spiritual Al-Ghazali dalam autobiografi intelektualnya, Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Ḍalāl (Penyelamat dari Kesesatan), ed. dan trans. oleh Richard J. McCarthy (Louisville: Fons Vitae, 1999), 61-85. Konsep mikrokosmos dan makrokosmos dalam pemikiran Islam klasik

dielaborasi oleh Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), 27-52.

[1153] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama), Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001), 4-5. Untuk analisis struktural hierarki jiwa dan ruh, lihat Taneli Kukkonen, "Al-Ghazālī on the Emotions," dalam Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary, Vol. 1, ed. Georges Tamer (Leiden: Brill, 2015), 138-163.

[1154] Konsep latīfah dan pencapaian mukāshafah merupakan pilar utama tasawuf teoritis Al-Ghazali. Baca Timothy J. Gianotti, Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Iḥyāʾ (Leiden: Brill, 2001), 112-145.

[1155] Pembagian tripartit nafs (ammārah, lawwāmah, muṭma'innah) yang diadopsi Al-Ghazali berasal dari terminologi Qur'anic (misalnya, QS Yusuf:53 dan QS Al-Fajr[89]:27-30). Analisis komparatifnya dapat ditemukan dalam Joseph Lumbard, "From Ḥubb to 'Ishq: The Development of Love in Early Sufism," Journal of Islamic Studies 18, no. 3 (2007): 345-385.

[1156] Metafora cermin hati adalah pusat dari pemikiran Al-Ghazali tentang pengetahuan Ilahi. Lihat Michael E. Marmura, "Al-Ghazālī's Chapter on Divine Power in the Iqtisād," Arabic Sciences and Philosophy 4, no. 2 (1994): 279-315. Lihat juga QS Al-A'raf[7]:179 yang menyindir hati yang tidak berfungsi untuk memahami.

[1157] Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Ḍalāl, 90-95. Ia menyatakan, "Siapa saja yang tidak pernah merasakan manisnya keyakinan ini, maka pengetahuannya tidak akan sampai pada keyakinan yang sebenarnya."

[1158] Konsep amānah (titipan) yang diterima manusia merujuk pada QS Al-Ahzab[33]:72. Al-Ghazali melihat ruh sebagai penerima amanah ini. Lihat Frank Griffel, Al-Ghazālī's Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2009), 244-250.

[1159] Eschatologi Al-Ghazali mengenai keadaan ruh pasca-kematian diuraikan secara rinci dalam kitab terakhir Iḥyāʾ, yaitu Kitāb Dhikr al-Mawt wa Mā Ba'dahu (Buku Peringatan Kematian dan Kehidupan Setelahnya). Untuk tinjauan akademis, lihat Christian Lange, Paradise and Hell in Islamic Traditions (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 143-167..

[1160] Oliver Leaman, A Brief Introduction to Islamic Philosophy (Cambridge: Polity Press, 1999), hlm. 34-56. Leaman menjelaskan bagaimana filsafat Yunani diadopsi ke dalam dunia Islam dan menciptakan tradisi intelektual yang kaya, sekaligus memicu berbagai reaksi, salah satunya dari al-Ghazali.

[1161] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 217-220. Fakhry menguraikan konteks historis di mana al-Ghazali melihat perlu adanya "koreksi" terhadap dominasi rasionalisme filosofis yang dianggapnya telah menyimpang.

[1162] Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers / Tahafut al-Falasifah, diterjemahkan oleh Michael E. Marmura, 2nd ed. (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000), hlm. 5-8. Dalam pengantarnya, Marmura membahas tiga isu bidah utama yang menjadi fokus kritik al-Ghazali dan signifikansinya dalam teologi Islam.

[1163] Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 45-70. Griffel berargumen secara persuasif bahwa al-Ghazali bukanlah

penentang filsafat tetapi seorang pengguna metodologis yang kritiknya justru dibangun di atas landasan logika Aristotelian.

[1164] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 89-112. Garden mengeksplorasi konsep kasyf (iluminasi) sebagai sumber pengetahuan tertinggi dalam epistemologi al-Ghazali, yang menjadi dasar bagi pemikiran antropologisnya.

[1165] Timothy J. Winter, "Introduction" dalam The Al-Ghazali Anthology, disunting oleh T.J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 2008), hlm. xxv-xxviii. Winter menyoroti bagaimana Ihya' dirancang sebagai sebuah proyek untuk merevitalisasi ilmu-ilmu keagamaan dengan mengintegrasikan dimensi batin yang sering diabaikan oleh para fuqaha dan mutakallimun.

[1166] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab tentang Keajaiban-keajaiban Hati (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001), hlm. 5. Al-Ghazali menyatakan, "Mengetahui kondisi hati dan sifat-sifatnya adalah fardhu kifayah, karena hati adalah tempat pandangan Tuhan (musyahadah)."

[1167] Taneli Kukkonen, "Al-Ghazālī on the Emotions," dalam Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary, Vol. 1, disunting oleh Georges Tamer (Leiden: Brill, 2015), hlm. 138-165. Kukkonen menganalisis teori al-Ghazali tentang qalb sebagai pusat kognitif dan spiritual manusia yang mengatur persepsi, emosi, dan moralitas.

[1168] M. Afifi al-Akiti, "The Good, the Bad, and the Ugly of Falsafa: Al-Ghazālī's Madnūn, Tahāfut, and Maqāṣid, with Particular Attention to their Doctrines of the World's Eternity," Arabic Sciences and Philosophy 33, no. 1 (2023): 1–42. Artikel ini secara komprehensif membedah strategi al-Ghazali dalam menilai dan menggunakan filsafat, menunjukkan bahwa proyek utamanya adalah teleologis untuk mengarahkan manusia kepada tujuan penciptaannya

[1169] Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 14–18. Dalam karya ini, al-Ghazali menguraikan tiga puluh poin kesalahan filosofis yang menurutnya dikandung oleh para filosof seperti Ibn Sina, terutama mengenai sifat kekekalan dunia, ilmu Tuhan terhadap yang partikular, dan ketidakpercayaan pada kebangkitan fisik.

[1170] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 167–169. Fakhry menekankan bahwa al-Ghazali mengakui nilai akal dalam urusan duniawi dan logika formal, tetapi menolak klaim filsafat rasional untuk mengakses kebenaran mutlak dalam domain metafisik.

[1171] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya'[21]:107; Surah Al-Ikhlas[112]:1–4. Ayat-ayat ini digunakan al-Ghazali sebagai dasar teologis untuk menegaskan bahwa penciptaan alam adalah perbuatan Allah yang bersifat bebas dan sukarela, bukan konsekuensi logis dari hukum filsafat.

[1172] Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah, hlm. 177–179; David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1975), §7. Perbandingan antara teori kausalitas al-Ghazali dan Hume telah dibahas secara mendalam oleh beberapa cendekiawan, termasuk Peter Adamson dalam Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources (Indianapolis: Hackett, 2016), hlm. 232.

[1173] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar, ed. W. Z. Ahmad (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964), hlm. 20–21. Konsep nur (cahaya) dalam karya ini menggambarkan proses

pencapaian pengetahuan ilahiah yang bersifat intuitif dan bathini, tidak melalui argumentasi verbal.

[1174] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), juz 1, hlm. 10–12. Karya ini menjadi tonggak integrasi antara ilmu syariah, tasauf, dan teologi, serta dipandang sebagai salah satu karya paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam.

[1175] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 187–190; Majid Fakhry, Al-Ghazali and the Salaf: Intentionalism Revisited, International Journal of Middle East Studies 19, no. 1 (1987): 1–17. Kedua penulis menekankan bahwa al-Ghazali tidak anti-filsafat, tetapi mengkritik ekstremisme rasionalisme yang mengabaikan dimensi wahyu.

[1176] Hadis riwayat Muslim dari Umar bin Khattab: "Islam dibangun atas lima perkara: syahadat, shalat, zakat, puasa Ramadan, dan haji." Dalam konteks ini, al-Ghazali mengembangkan konsep ihsan sebagai dimensi tertinggi dari peribadatan, yaitu beribadah seakan-akan melihat Allah, sebagaimana disebutkan dalam Hadis Jibril.

[1177] William Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 45–47. Chittick mengemukakan bahwa pendekatan al-Ghazali terhadap pengetahuan spiritual merupakan bentuk awal dari kritik terhadap epistemologi objektif, yang kemudian berkembang dalam fenomenologi.

[1178] Konsep al-ruh dalam pemikiran Islam bersumber dari Al-Qur'an, misalnya dalam Surah Al-Isra' (17):85, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menegaskan sifat transendental ruh yang pengetahuan penuhnya hanya milik Allah. Lihat juga, Caner K. Dagli, The Oxford Handbook of Islamic Philosophy (New York: Oxford University Press, 2016), hlm. 234-235, yang membahas bagaimana ayat ini menjadi basis bagi para filsuf dan teolog Muslim untuk membahas sifat ruh dengan sangat hati-hati.

[1179] Pandangan ini merupakan inti dari kritik Al-Ghazali terhadap para filsuf dalam Tahafut al-Falasifah dan sekaligus solusi yang ditawarkannya dalam Ihya' 'Ulum al-Din. Lihat Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 98-112. Garden menekankan bahwa bagi Al-Ghazali, pengetahuan transformatif (mu'amalah) lebih tinggi daripada pengetahuan informatif (mukasyafah).

[1180] Lihat Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt.), hlm. 30-45. Dalam pengantar karyanya, Al-Ghazali dengan jelas membedakan antara ilmu mu'amalah (yang berhubungan dengan amalan hati) dan ilmu mukasyafah (yang berhubungan dengan hakikat), di mana ilmu kalam masuk dalam kategori pertama sebagai pembuka jalan.

[1181] Analisis mendetail tentang kritik Al-Ghazali terhadap doktrin-doktrin metafisika Ibn Sina dapat ditemukan dalam Michael E. Marmura, "Al-Ghazali's Critique of the Philosophers' Theory of Causation," dalam Journal of the American Oriental Society, Vol. 99, No. 2 (Apr. - Jun., 1979), hlm. 309-317. Marmura menunjukkan bagaimana kritik ini bertujuan untuk memulihkan konsep sebab-akibat yang didasarkan pada kehendak Ilahi yang langsung (direct volition).

[1182] Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 245-270. Griffel berargumen bahwa setelah krisis skeptisismenya, Al-

Ghazali mengadopsi sebuah bentuk "Positivisme Ilahi" di mana semua sebab effisien pada akhirnya bergantung pada kehendak Tuhan, sementara tetap menerima penggunaan logika Aristotelian sebagai alat yang valid.

[1183] Klasifikasi pengetahuan menjadi 'ilm al-yaqin (knowledge of certainty), 'ayn al-yaqin (eye of certainty), dan haqq al-yaqin (truth of certainty) berasal dari penafsiran Qur'anic (lihat Surah At-Takatsur[102]:5-7). Al-Ghazali menggunakan klasifikasi ini untuk menggambarkan hierarki pencapaian spiritual. Lihat Binyamin Abrahamov, "Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh," dalam Journal of Islamic Studies, Vol. 30, Issue 2 (May 2019), hlm. 171-173.

[1184] Hadits qudsi ini sangat sentral dalam diskusi tentang ruh dan banyak dikutip dalam literatur tasawuf. Meskipun derajatnya diperselisihkan oleh sebagian ahli hadits, kandungan maknanya diterima secara luas. Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 135. Chittick menjelaskan bagaimana Ibn Arabi dan para sufi lainnya membangun epistemologi mereka berdasarkan konsep bahwa ruh adalah "rahasia Ilahi" (sirr ilahi) dalam diri manusia.

[1185] Tim Winter (Abdul Hakim Murad), "The Last Trump Card: Islam and the Supremacy of the Heart in the Thought of al-Ghazali," dalam The Muslim World, Vol. 108, Issue 3 (July 2018), hlm. 414-439. Winter menjelaskan bagaimana sintesis Al-Ghazali pada dasarnya adalah proyek untuk menegakkan "supremasi kalbu" (the supremacy of the heart) di mana semua bentuk pengetahuan diskursif harus tunduk dan mengabadi pada pengalaman spiritual yang menyelamatkan..

[1186] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3. Al-Ghazali secara eksplisit mendefinisikan qalb dalam dua pengertian: sebagai fisik jantung dan sebagai "lathifah ruhaniyah" yang menjadi hakikat manusia.

[1187] Lihat pula dalam Abu Hamid Al-Ghazali, Mishkāt al-Anwār (The Niche of Lights), diterjemahkan oleh David Buchman (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 29-31. Di sini, metafora cermin dan cahaya dikembangkan secara mendalam sebagai alegori untuk hubungan antara hati manusia dan cahaya Ilahi.

[1188] Konsep qalb sebagai raja yang mengatur pasukan anggota tubuh dijelaskan secara rinci dalam Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz 3, hlm. 4-5. Analogi ini menunjukkan hierarki dan kohesivitas struktur batin manusia di mana qalb berperan sebagai komando pusat.

[1189] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz 1, hlm. 89. Bab "Bayān al-‘Ilm wa al-‘Aql wa al-Faḍl" menjelaskan hubungan erat antara hati, ilmu, dan akal.

[1190] Untuk analisis komparatif tentang epistemologi Al-Ghazali yang memadukan logika dan intuisi hati, lihat Taneli Kukkonen, "Al-Ghazālī’s Skepticism Revisited," dalam Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background, ed. Henrik Lagerlund (Leiden: Brill, 2010), hlm. 29-59. Kukkonen membahas bagaimana dhawq (rasa langsung) menjadi alat pengetahuan valid bagi Al-Ghazali pasca-krisis skeptisismenya.

[1191] Merujuk pada QS. Asy-Syu’ara’[26]:89: "Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang selamat (qalbun salīm)." Tafsir operatif Al-Ghazali terhadap konsep ini tertuang di seluruh kitab Iḥyā’, khususnya dalam kuarter tentang praktik-praktik penyelamatan (munjiyāt).

[1192] Pembahasan tentang penyakit hati dan bagaimana ia mengotorisi persepsi kebenaran merupakan tema sentral dalam kuarter ketiga Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn tentang penghancuran diri (muhlikāt). Lihat Juz 3.

[1193] Lihat Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 132-156. Garden menganalisis Iḥyā' sebagai sebuah program komprehensif untuk reformasi diri yang berpusat pada penyucian hati.

[1194] Konsep mikrokosmos dan makrokosmos dalam pemikiran Islam klasik, dan keterkaitannya dengan konsep hati, dibahas oleh Sachiko Murata dalam The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 215-240. Meskipun berfokus pada tema gender, Murata memberikan konteks kosmologis yang kaya untuk memahami tempat qalb dalam hierarki wujud..

[1195] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 4. Karya ini merupakan landasan utama untuk memahami seluruh bangunan pemikiran etiko-spiritual Al-Ghazali, di mana ia secara komprehensif membedah berbagai penyakit dan obat bagi hati (qalb) dan jiwa (nafs).

[1196] Pembagian tripartit nafs ini diambil dari interpretasi Al-Ghazali terhadap tiga terma yang terdapat dalam Al-Qur'an: al-ammārah (Q.S. Yusuf: 53), al-lawwāmah (Q.S. Al-Qiyāmah: 2), dan al-muṭma'innah (Q.S. Al-Fajr: 27). Lihat juga Kenneth Honerkamp, "The Tripartite Division of the Soul in the Islamic Philosophical Tradition," dalam The Unity of Science in the Arabic Tradition, ed. oleh Shahid Rahman et al. (Dordrecht: Springer, 2008), hlm. 153-172, yang menelusuri perkembangan konsep ini dalam filsafat Islam.

[1197] Lihat Q.S. Al-Qiyāmah: 2. Tafsir terhadap ayat ini oleh para mufassir seperti Al-Qurṭubī menekankan bahwa nafs lawwāmah adalah bukti dari adanya suara hati (ḍamīr) yang diberikan Tuhan kepada manusia sebagai mekanisme koreksi diri. Lihat Abu Abdallah Al-Qurṭubī, Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān, Jilid 19 (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), hlm. 179.

[1198] Q.S. Al-Fajr: 27, "Wahai jiwa yang tenang (yā ayyatuhā al-nafs al-muṭma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya." Ayat ini sering dikutip oleh para sufi sebagai puncak perjalanan spiritual. Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 213-215, yang membahas keadaan tenang ini dalam kerangka ontologi yang lebih luas.

[1199] Konsep takhliyah dan taḥliyah ini merupakan inti dari pendidikan akhlak dalam tasawuf. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Kimiyā-yi Sa'ādat, ed. oleh Ahmad Aram (Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi, 2002), hlm. 25-30. Buku ini, yang merupakan ringkasan Persia dari Iḥyā', menjelaskan proses ini dengan analogi kimia spiritual.

[1200] Untuk analisis mendalam tentang praktik-praktik seperti mujāhadah dan muḥāsabah, lihat T.J. Winter (Abdal Hakim Murad), "Psychology in the Iḥyā'," Muslim World 92, no. 1-2 (2002): 121-135. Artikel ini mengaitkan metode Al-Ghazali dengan wacana psikologi modern.

[1201] Peran sentral wahyu sebagai otoritas penuntun dibahas secara tegas oleh Al-Ghazali untuk membedakan pendekatannya dari filsafat Hellenistik yang mengandalkan akal

semata. Lihat Richard M. Frank, Al-Ghazālī and the Ashʿarite School (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 56-60.

[1202] Untuk sebuah pembacaan kontemporer yang menghubungkan konsep nafs al-muṭma'innah dengan psikologi positif, lihat Kate Miriam Loewenthal, "Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review of the Literature," Mental Health, Religion & Culture 20, no. 6 (2017): 1-12. Loewenthal menunjukkan bagaimana keadaan tenang dan damai yang menjadi tujuan spiritual memiliki korelasi positif dengan kesehatan mental..

[1203] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3 (Beirut: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 12. Karya monumentalnya ini secara komprehensif membahas pembagian jiwa, fungsi hati, dan konsep penyucian jiwa sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah.

[1204] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3, hlm. 15. Ia menggambarkan peniupan ruh sebagai peristiwa ilahiah yang mengubah tanah liat menjadi entitas hidup yang bernalar.

[1205] Lihat juga tafsir filosofisnya mengenai ayat QS Al-Hijr:29 dan QS Shad[38]:72. Dalam kitabnya Al-Maqṣad al-Asnā, Al-Ghazali menjelaskan bagaimana manusia mencerminkan nama-nama dan sifat Allah. Cf. Kenneth Honerkamp, "The Soul in the Sufi Psychology of Al-Ghazālī," Journal of Islamic Studies 30, no. 2 (2019): 149, https://doi.org/10.1093/jis/ety064.

[1206] Pemikiran ini berkorelasi dengan, namun tetap berbeda dari, konsep Aristotelian tentang jiwa sebagai entelechy. Untuk perbandingan mendalam, lihat Richard M. Frank, Al-Ghazālī and the Ash'arite School (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 98-102.

[1207] Pembedaan konseptual ini dijelaskan secara rinci dalam Iḥyā', Jilid 3, Buku tentang Penghancuran yang Membinasakan (Kitāb Āfāt al-Nafs). Lihat juga Taneli Kukkonen, "Al-Ghazālī on the Emotions," dalam Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī, Vol. 2, ed. Frank Griffel (Leiden: Brill, 2016), hlm. 182.

[1208] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Mishkāt al-Anwār, diterjemahkan oleh David Buchman sebagai The Niche of Lights (Provo: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 29-35. Buku ini mengeksplorasi metafora cahaya untuk menjelaskan bagaimana pengetahuan Ilahi mencapai hati manusia.

[1209] QS As-Sajdah[32]:9: "...kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; sedikit sekali kamu bersyukur." Ayat ini sering dikutip sebagai dasar teologis untuk keunikan manusia.

[1210] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3, hlm. 21. Analogi cermin adalah metafora sentral dalam mistisisme Islam untuk menggambarkan hati yang siap menerima ilham Ilahi.

[1211] Lihat Oliver Leaman, "Ghazālī on the Absolute and the Perfect Human Being," in Beyond the Paths of Dream: A Comparative Analysis of the Perfection of Humanity in the Works of Al-Ghazālī and Ibn 'Arabī (Kuala Lumpur: ISTAC, 2014), hlm. 55. Leaman membahas bagaimana kebijaksanaan bagi Al-Ghazali adalah hasil dari penyelarasan kehendak manusia dengan Kehendak Ilahi.

[1212] Konsep ini berasal dari Hadis Qudsi yang terkenal: "Dunia adalah penjara bagi orang beriman dan surga bagi orang kafir." (HR. Muslim). Al-Ghazali mengembangkan ide bahwa keterikatan pada dunia memenjarakan ruh.

[1213] Lihat Alexander Treiger, Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation (London: Routledge, 2012), hlm. 117. Treiger menelusuri fondasi epistemologis Al-Ghazali yang menggabungkan filsafat peripatetik dengan doktrin Sufistik, di mana pengetahuan sejati harus diwujudkan..

[1214] Lihat tinjauan komprehensif mengenai konsep ruh dalam pemikiran Islam klasik dalam: Muslim, Abul Hasan Ali, and Ezaddin Ibrahim. An-Nawawi's Forty Hadith. Damascus: Dar al-Ma'arif, 1976, hal. 102-105. Konsep al-amr al-ilāhī (urusan/perintah Tuhan) digunakan untuk menegaskan asal-usul ruh yang non-material dan transcendental.

[1215] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982, hal. 15-18. Al-Ghazali secara detail membedah sifat-sifat ruh dan keterbatasan akal dalam memahaminya, menekankan bahwa ia adalah "rahasia Tuhan" (sirr Allāh) dalam ciptaan-Nya.

[1216] Pembahasan mengenai batasan epistemik ini dapat dirujuk dalam: Griffel, Frank. Al-Ghazali's Philosophical Theology. New York: Oxford University Press, 2009, hal. 218-220. Griffel menganalisis bagaimana Al-Ghazali membatasi ruang lingkup filsafat rasional untuk memahami realitas-realitas spiritual seperti ruh.

[1217] Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh Muḥammad. Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān. Jilid 10. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, hal. 327-329. Tafsir Al-Qurṭubī atas ayat ini menekankan bahwa pengetahuan manusia tentang hakikat ruh adalah terbatas (qalīl), dan hal itu adalah bagian dari hikmah Tuhan.

[1218] Merujuk langsung kepada terminologi Al-Qur'an dalam Surah Al-Ḥijr (15:29) dan Surah Ṣād (38:72): "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." Lihat juga: Nasr, Seyyed Hossein. The Study Quran: A New Translation and Commentary. New York: HarperOne, 2015, hal. 659-660, catatan untuk ayat 15:29.

[1219] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 88-92. Izutsu membahas makna semantik dari "nafkha min rūḥihi" sebagai pemberian hakikat kehidupan dan kesadaran ilahiah.

[1220] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, hal. 21-23. Ia mendeskripsikan ruh sebagai "al-latī hiya anta" (ia itulah dirimu yang sebenarnya), penekanannya pada kesadaran diri dan identitas.

[1221] Untuk diferensiasi yang jelas antara rūḥ dan nafs dalam perspektif Al-Ghazali, lihat: Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 17-20. Meskipun bukan spesifik tentang Al-Ghazali, Rahman memberikan konteks Qur'anik yang menjadi dasar pembedaan ini.

[1222] Keyakinan akan kekekalan ruh merupakan konsensus dasar dalam teologi Islam. Lihat: Winter, Timothy J. (ed.). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, hal. 216-218 (Bab tentang Eschatology).

[1223] Konsep ma'rifah dan taqarrub sebagai tujuan akhir adalah tema sentral dalam karya-karya sufistik Al-Ghazali. Lihat analisisnya dalam: Treiger, Alexander. Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazali's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation. London: Routledge, 2012, hal. 85-90..

[1224] Nasr, S.H. The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Bloomington: World Wisdom, 2007, p. 67. Nasr menjelaskan bahwa ruh dalam tasawuf adalah sumber dari pengalaman spiritual langsung (ma'rifah), berbeda dari akal yang bersifat diskursif.

[1225] Qur'an, Surah al-Isra' (17): 85: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepadamu pengetahuan, kecuali sedikit.'" Ayat ini menegaskan sifat transenden ruh sebagai entitas ilahiah, yang menempatkannya di luar jangkauan pemahaman manusia secara total.

[1226] Qur'an, Surah al-A'raf (7): 172: "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan menyaksikan terhadap diri mereka (seraya berfirman): 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab: 'Betul (Engkau Tuhan kami)'." Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep mithāq, perjanjian primordial yang menunjukkan bahwa kesadaran akan Allah telah tertanam dalam ruh manusia.

[1227] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifa, juz 1, hlm. 105. Al-Ghazali menyatakan bahwa hati yang bersih akan menjadi mi'raj, tempat ruh naik menghadap Tuhan melalui dzikir dan ibadah.

[1228] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 124. Chittick menjelaskan bahwa ma'rifah bukan pengetahuan intelektual, melainkan pengalaman spiritual yang ditangkap oleh ruh yang telah dibersihkan.

[1229] Al-Suhrawardi, Shihab al-Din. Ḥikmat al-Ishrāq. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute of Islamic Philosophy, 1957, hlm. 223. Al-Suhrawardi mengembangkan konsep cahaya sebagai dasar epistemologi, di mana ruh yang bersih menyerap cahaya ilahiah melalui intuisi bukan logika.

[1230] Arkoun, Mohamed. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books, 2002, p. 101. Arkoun menekankan perlunya mengembangkan epistemologi Islam yang berbeda dari Barat, yang dimulai dari kesadaran sebagai hamba, bukan subjek otonom.

[1231] al-Hujwiri, Ali b. Uthman. Kashf al-Mahjūb. Translated by Reynold A. Nicholson. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1996, p. 178. al-Hujwiri menjelaskan bahwa wajd dan hal adalah kondisi ruhani yang muncul karena pengaruh langsung dari cinta ilahiah pada ruh.

[1232] Lings, Martin. Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources. Rochester: Inner Traditions, 1983, p. 161. Lings menggambarkan Mi'raj sebagai perjalanan ruhani Nabi yang melibatkan transformasi totalitas ruh menuju kehadiran Tuhan.

[1233] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. al-Futūḥāt al-Makkiyya. Cairo: Dar al-Kutub al-Haditha, vol. II, p. 234. Dalam al-Futuhat, Ibn 'Arabi mengembangkan konsep Ruh Kulli sebagai manifestasi dari sifat-sifat ilahiah dalam realitas.

[1234] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Fuṣūṣ al-Ḥikam. Edited by 'Afifi, A. Beirut: Dar al-Jil, 1946, hlm. 102. Dalam Fushus, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa manusia sempurna adalah tempat bertemunya ruh individu dan universal, menjadi cermin Tuhan.

[1235] Chodkiewicz, Michel. The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, p. 88. Chodkiewicz

menunjukkan bagaimana ruh berfungsi sebagai medium untuk menyaksikan realitas ilahiah dalam doktrin wahdah al-wujud.

[1236] Qur'an, Surah al-Shams (91): 7–8. Ayat ini menunjukkan bahwa ruh diciptakan dengan keseimbangan moral dan spiritual, yang harus diperjuangkan melalui ibadah dan tazkiyah.

[1237] Al-Ghazali, Abu Hamid. al-Munqidh min al-Ḍalāl. Translated by W.M. Watt. London: G. Allen & Unwin, 1980, p. 57. Dalam karyanya, al-Ghazali menjelaskan bahwa ilmu yang murni akal gagal memberinya kepuasan spiritual, sehingga ia beralih ke tasawuf.

[1238] Al-Ghazali, al-Munqidh, hlm. 54. Kutipan ini menegaskan bahwa ilmu yang bermanfaat adalah ilmu yang menyentuh hati dan ruh, bukan hanya intelek.

[1239] Nasr, S.H. Knowledge and the Sacred. Albany: SUNY Press, 1981, p. 143. Nasr menekankan bahwa pendidikan sejati dalam Islam adalah pendidikan ruhani yang memulihkan fungsi ruh sebagai pusat kesadaran.

[1240] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3 (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001), hlm. 12. Dalam kitabnya yang monumental ini, Al-Ghazali secara tegas membedakan antara nafs (jiwa) dan ruh, di mana ruh sering kali ia rujuk sebagai al-latīfah al-rabbāniyyah (subtilitas ketuhanan) yang menjadi sumber ilham dan kebenaran.

[1241] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 145. Garden menekankan bahwa proyek revitalisasi keagamaan Al-Ghazali berpusat pada rehabilitasi hati dan ruh sebagai organ untuk menerima ilmu ladunni dan mencapai keyakinan (yaqīn).

[1242] Al-Quran, Surah Al-Shams (91): 9. Ayat ini menjadi dasar normatif utama bagi seluruh konsep penyucian jiwa dalam tasawuf, menegaskan bahwa kesuksesan sejati terletak pada kesucian jiwa.

[1243] Tim Winter (Abdal Hakim Murad), "The Later Muslim Tradition: The Sufi Path," dalam The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, ed. Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 291. Winter menjelaskan bahwa metafora "cermin hati" yang berkarat akibat dosa dan kemudian dibersihkan melalui zikir dan ibadah adalah pusat dari psikologi spiritual Al-Ghazali.

[1244] Al-Quran, Surah Al-Muzzammil (73): 6. Ayat ini menyatakan, "Sesungguhnya bangun di waktu malam adalah lebih tepat (untuk khusyuk) dan bacaan di waktu itu lebih berkesan."

[1245] Abu Hamid Al-Ghazali, Kimiyā-ye Sa'ādat[The Alchemy of Happiness], terj. Claude Field, ed. Elton L. Daniel (Chicago: KAZI Publications, 2007), hlm. 98. Dalam karya Persia-nya ini, Al-Ghazali menghubungkan secara langsung antara kesucian batin dan perilaku etis dalam transaksi sosial, seperti kejujuran dalam berdagang dan keadilan dalam memutuskan perkara.

[1246] Al-Quran, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat-ayat yang ditujukan kepada an-nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang) ini dianggap sebagai puncak perjalanan spiritual manusia, di mana jiwa yang telah suci dipersilakan masuk ke dalam surga Tuhan.

[1247] Lihat kajian mendalam Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 234-235. Griffel menganalisis bagaimana epistemologi Al-Ghazali dibangun di atas fondasi bahwa pengetahuan sejati tentang

realitas apa pun, termasuk Tuhan, harus dimulai dengan pengetahuan diri yang jernih, yang hanya dapat dicapai melalui penyucian hati..

[1248] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 15-17. Al-Ghazali secara tegas menyatakan bahwa karat pada hati, yang disebabkan oleh kelalaian dan dosa, hanya dapat dibersihkan melalui dzikir, karena dzikir adalah cahaya yang menerangi kalbu dan membukanya untuk menerima ilmu-ilmu ketuhanan.

[1249] Konsep al-nafs al-muthma'innah merujuk pada Surah Al-Fajr (89): 27-30, yang menjadi tujuan akhir perjalanan spiritual. Al-Ghazali mendeskripsikan pencapaian keadaan jiwa yang tenang ini sebagai hasil dari keberhasilan dalam mujahadah dan pemutusan keterikatan terhadap dunia. Lihat juga Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 134-136, yang membahas bagaimana Al-Ghazali memaknai kembalinya jiwa kepada Tuhan sebagai keselamatan sejati.

[1250] Kutipan terkenal ini menggambarkan betapa seriusnya Al-Ghazali memandang bahaya hawa nafsu. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Kimiya-e-Sa'adat, diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Claud Field sebagai The Alchemy of Happiness (London: 1980), hlm. 23. Pemikiran ini selaras dengan sabda Nabi Muhammad SAW, "Musuhmu yang paling berbahaya adalah nafsumu yang berada antara kedua lambungmu." (HR al-Baihaqi).

[1251] Dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, hlm. 321, Al-Ghazali mendedahkan filosofi di balik ibadah. Puasa, misalnya, secara khusus dirancang untuk mematahkan kekuatan syahwat, sementara shalat berfungsi untuk mengingatkan jiwa akan Tuhannya secara berkala, mencegahnya tenggelam dalam urusan duniawi.

[1252] Teori pengetahuan Al-Ghazali bersifat illuminasionis; pengetahuan sejati adalah cahaya yang Allah taburkan ke dalam hati yang bersih. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar, diterjemahkan oleh W.H.T. Gairdner (Lahore: 1952), hlm. 91-95. Hati yang kotor akibat maksiat bagaikan cermin yang berkarat, tidak mampu memantulkan cahaya kebenaran.

[1253] Lihat William C. Chittick, In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought, ed. Mohammed Rustom et al. (Albany: State University of New York Press, 2012), hlm. 258. Chittick menjelaskan bahwa dalam tradisi sufi yang diwarisi Al-Ghazali, dzikir bukan sekadar mengingat, tetapi merupakan sarana untuk hadir bersama Yang Diingat, sehingga menimbulkan transformasi kesadaran.

[1254] Al-Ghazali mendedahkan seluruh sebuah bab khusus mengenai keutamaan shalat malam dan tangis di keheningan malam dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 1, hlm. 295-312. Malam adalah waktu dimana seorang hamba dapat berbicara kepada Tuhannya tanpa perantara dan tanpa gangguan, sebuah momen untuk menguatkan ikatan spiritual yang paling pribadi.

[1255] Konsep ihsan yang berasal dari Hadis Jibril menjadi fondasi etika dan spiritualitas Al-Ghazali. Pencapaian maqam ihsan adalah indikasi bahwa proses penyucian jiwa telah mencapai matang. Lihat Timothy J. Gianotti, Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya' (Leiden: Brill, 2001), hlm. 87-89.

[1256] Tujuan tertinggi manusia, menurut Al-Ghazali, adalah memperoleh kebahagiaan ukhrawi melalui kedekatan dengan Allah. Tazkiyat al-nafs adalah kendaraan wajib

untuk mencapai tujuan tersebut. Sintesis pemikiran ini dapat dilihat dalam karya komprehensif Eric L. Ormsby, Ghazali: The Revival of Islam (London: Oneworld Publications, 2008), hlm. 112-115..

[1257] Lihat dalam Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 15-17. Al-Ghazali menekankan bahwa jiwa manusia pada dasarnya suci dan mampu menerima pengetahuan tentang Tuhan, tetapi telah tercemar oleh dunia material.

[1258] Lihat Kenneth Honerkamp, "An Essential Tool for the Study of al-Ghazālī: A Critical Review of the Various Editions of the Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn," Journal of Islamic Studies 28, no. 1 (2017): hlm. 81-82. Honerkamp mengulas struktur mi'raj spiritual dalam karya Al-Ghazali.

[1259] Merujuk pada terminologi Qur'ani dalam Surah Yusuf (12): 53, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku."

[1260] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Kimiyā-i Sa'ādat, diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Claud Field sebagai The Alchemy of Happiness (London: The Octagon Press, 1980), hlm. 27-30. Di sini Al-Ghazali menggunakan metafora menjinakkan kuda liar untuk menggambarkan pengendalian nafsu.

[1261] Detail praktis dari riyadhah ini dijelaskan secara ekstensif dalam Kitab Riyadat al-Nafs dan Kitab Kasr al-Syahwatayn, bagian dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.

[1262] Lihat T.J. Winter, "Introduction" dalam Abu Hamid Al-Ghazali, Disciplining the Soul & Breaking the Two Desires, buku XXI dan XXII dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh T.J. Winter (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995), hlm. xxi-xxv.

[1263] Lihat Surah Al-Qiyamah (75): 2 dan Surah Al-Fajr (89): 27-30. Perkembangan bertahap nafs ini adalah kerangka sentral psikologi spiritual Al-Ghazali.

[1264] Lihat Richard McCarthy, S.J., "Al-Ghazali on the Soul" dalam Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of Al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of Al-Ghazali (Boston: Twayne Publishers, 1980), hlm. 254-260.

[1265] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 4, Kitab al-Mu'amalah, bab pada akhlak terpuji.

[1266] Lihat Surah Fussilat (41): 53, "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar."

[1267] Lihat Binyamin Abrahamov, "Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazālī and Al-Dabbāgh" (London: RoutledgeCurzon, 2003), hlm. 45-48. Abrahamov membahas konsep 'cermin hati' dan bagaimana ia memantulkan realitas ilahi.

[1268] Merujuk pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya ada di antara umat sebelum kalian yang mendapatkan ilham (muhaddatsūn)." (HR. Al-Bukhari).

[1269] Lihat William C. Chittick, "Ibn 'Arabi and Al-Ghazali on the Question of Ontological Unity" dalam The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, jilid 2 (Princeton: Princeton University Press, 1983), hlm. 313-318. Chittick dengan jelas membedakan konsep wahdat al-wujud Ibn Arabi dengan pengalaman qurb Al-Ghazali yang lebih bersifat epistemologis dan psikologis.

[1270] Lihat Michael E. Marmura, "Al-Ghazālī's Chapter on Divine Power in the Iqtiṣād," Arabic Sciences and Philosophy 4 (1994): hlm. 279-315. Marmura menjelaskan

bagaimana Al-Ghazali menjaga transendensi Tuhan sambil memungkinkan pengalaman mistis.

[1271] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 4, Kitab al-Mu'amalah, bab pada Muraqabah.

[1272] Untuk analisis mendalam tentang konsep fanā' dan baqā' dalam tasawuwuf Sunni, termasuk interpretasi Al-Ghazali, lihat Bernd Radtke dan John O'Kane, The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996), hlm. 24-30.

[1273] Hadits Qudsi ini, meskipun statusnya diperdebatkan sebagian ulama, sangat sentral dalam wacana tasawuf. Lihat Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 192, 415.

[1274] Lihat George Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings," Journal of the American Oriental Society 104, no. 2 (1984): hlm. 298. Hourani, meskipun membahas kronologi, menyoroti konsistensi tujuan akhir pemikiran Al-Ghazali untuk mencapai ma'rifah

[1275] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 15-17. Al-Ghazali membedakan secara tegas antara nafs (jiwa yang perlu disucikan) dan ruh (unsur ilahiah yang sudah suci). Penyucian jiwa adalah proses menyelaraskannya dengan ruh.

[1276] Lihat Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 112-115. Garden menjelaskan bahwa bagi Al-Ghazali, dunia adalah alat, bukan tujuan, dan pemahaman ini merupakan inti dari "kebangkitan" ilmu-ilmu agama.

[1277] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, hlm. 56-60. Buku ke-3 dari Ihya' secara khusus membahas tentang "Mukasyafat al-Qulub" (rahasia-rahasia hati) dan penyakit-penyakitnya.

[1278] Lihat Tim Winter (Abdul Hakim Murad), "The Rehabilitation of the Soul: Al-Ghazali and the Perils of Philosophy," Journal of Islamic Studies 24, no. 2 (2013): hlm. 175. Artikel ini membahas konsep Al-Ghazali tentang qalb sebagai organ pengetahuan yang lebih tinggi daripada akal diskursif.

[1279] Lihat Mazhar Bashir Kanabi, Al-Ghazali's Theory of Purification of the Soul: Its Meaning and Effect in the Development of Islamic Ethics (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press, 2009), hlm. 88-92. Buku ini secara sistematis menguraikan metode Al-Ghazali dalam membangun karakter.

[1280] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar, diterjemahkan oleh David Buchman sebagai The Niche of Lights (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998), hlm. 25-27. Dalam karya ini, Al-Ghazali membahas metafora cahaya dan bagaimana hati menerimanya.

[1281] Ibid., hlm. 45. Metafora cermin adalah sentral dalam epistemologi iluminasionis Al-Ghazali.

[1282] Lihat Michael E. Marmura, "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in The Incoherence of the Philosophers and The Revival of the Religious Sciences," Aligarh Journal of Islamic Philosophy 2, no. 1 (2000): hlm. 34. Marmura membahas pergeseran epistemologis Al-Ghazali dari logika Aristotelian menuju epistemologi ilmu laduni.

[1283] Lihat Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 201-205. Griffel menganalisis hierarki pengetahuan dan akal dalam sistem pemikiran Al-Ghazali.

[1284] Lihat William C. Chittick, Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World (Oxford: Oneworld Publications, 2007), hlm. 70. Chittick menjelaskan konsep dzawq (rasa/experiential knowledge) sebagai fondasi pengetahuan sufi.

[1285] The Qur'an, Terjemahan Makna Surah Al-Hadid (57): 16.

[1286] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, hlm. 312-315. Bagian ini membahas tentang cinta (mahabbah), kerinduan (syawq), dan kepuasan (rida) sebagai puncak perjalanan spiritual.

[1287] The Qur'an, Terjemahan Makna Surah Al-Fajr (89): 27-28.

[1288] Lihat T.J. Winter, "Imitatio Dei: The Creation of a Spiritual Disposition in Ghazālī's ʻIḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn'," Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 56 (2014): hlm. 89-108. Artikel ini secara mendalam membahas konsep meneladani sifat-sifat Tuhan (al-takhallaq bi akhlaq Allah).

[1289] Ibid., hlm. 98. Konsep ini menghubungkan etika dengan teologi, dimana perilaku manusia menjadi cerminan dari realitas ilahiah.

[1290] Lihat referensi Al-Qur'an Surah Adz-Dzariyat (51): 56, "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku." Proses penyucian jiwa adalah esensi dari ibadah itu sendiri..

[1291] Avicenna, The Book of Healing: Psychology and Other Logical Treatises, trans. Fauser, P. (London: Routledge, 2005), p. 153. Dalam karyanya al-Shifa', Ibn Sina menjelaskan bahwa jiwa adalah substansi yang tidak membutuhkan tubuh untuk eksistensinya, meskipun berfungsi melalui tubuh—sebuah pendirian yang membedakannya dari materialisme empiris.

[1292] Ibn Sina, Al-Shifa': Kitab al-Nafs, ed. Fazlur Rahman (Cairo: Organisation of the Islamic Conference, 1959), hlm. 198–201. Eksperimen homo suspendus merupakan argumen a priori yang revolusioner dalam memahami kesadaran, dan dianggap sebagai awal dari tradisi Cartesian cogito, meskipun Ibn Sina lebih dahulu mengembangkannya seabad sebelum Descartes.

[1293] H. A. Davidson, Al-Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), p. 204–208. Davidson menganalisis transformasi fungsi intelek dari Aristoteles hingga Ibn Sina, menunjukkan peran al-ʻaql al-faʻʻāl sebagai prinsip iluminatif universal.

[1294] J. L. Berggren, "Ibn Sīnā's 'Recasting' of Ptolemaic Astronomy and the Theory of the Intellect," Journal of the American Oriental Society, vol. 123, no. 2 (2003), pp. 341–351. Artikel ini menunjukkan bagaimana teori intelek Ibn Sina merupakan evolusi dari teori Aristotelian, namun diperkaya dengan kosmologi Neoplatonik.

[1295] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 7–8. Tafsir ayat ini oleh Ibn Sina dapat ditemukan dalam komentarnya terhadap ayat-ayat kejiwaan dalam Al-Isharat wa al-Tanbihat, di mana ia menghubungkan fitrah jiwa dengan kemampuannya mengetahui kebaikan dan keburukan secara intuitif.

[1296] Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim; Shahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab Qawl al-Nabi ﷺ: "Inna alladha fi al-jasad mudghah...". Dalam tradisi filsafat Islam, hadis ini

sering digunakan untuk memahami jiwa sebagai agen moral, bukan sekadar organ fisiologis. Lihat: M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 2004), p. 158.

[1297] D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works (Leiden: Brill, 2014), p. 225. Gutas secara rinci menunjukkan bagaimana Ibn Sina mengembangkan teori perolehan ilmu melalui interaksi antara jiwa, gambaran inderawi, dan intelek aktif sebagai prinsip kosmik.

[1298] L. B. Legenhausen, "Avicenna's Influence on Medieval Scholasticism," Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue, ed. A. T. Tymieniecka (Dordrecht: Springer, 2006), p. 89–97. Penelitian ini menunjukkan betapa kuatnya pengaruh Ibn Sina terhadap Thomas Aquinas dalam pembentukan psikologi sekular dan teologis di Eropa abad pertengahan..

[1299] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81. Karya ini secara definitif membahas penerimaan dan pengaruh psikologi Avicenna, menegaskan doktrinnya tentang jiwa sebagai substansi immaterial yang mandiri.

[1300] Michael E. Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context," The Monist, vol. 69, no. 3 (1986), hlm. 383–395. Marmura memberikan analisis mendalam tentang argumen terkenal ini, menempatkannya dalam kerangka epistemologis dan metafisik Avicenna yang lebih luas untuk membuktikan keberadaan diri yang non-korporeal.

[1301] Ibn Sina, Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa', ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 12. Ini adalah edisi standar teks sumber primer Arab, di mana definisi kanonik jiwa ini diberikan.

[1302] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters Publishers, 2006), hlm. 351-372. Druart mengeksplorasi hubungan jiwa-tubuh dalam pemikiran Avicenna, menekankan sifat mandiri jiwa dan hubungan instrumentalnya dengan tubuh.

[1303] Lenn E. Goodman, Avicenna, Updated Edition (Ithaca: Cornell University Press, 2006), hlm. 155-170. Goodman memberikan penjelasan yang jelas dan komprehensif tentang pembagian tripartit jiwa dan berbagai fakultasnya dalam filsafat Avicenna.

[1304] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-97. Davidson secara khusus membahas teori intelek Avicenna, menjelaskan peran sentral Akal Aktif dalam proses pemerolehan pengetahuan.

[1305] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Second Edition (Leiden: Brill, 2014), hlm. 335-342. Gutas, seorang ahli terkemuka, membahas epistemologi iluminasionis Avicenna dan ketergantungannya pada emanasi dari Akal Aktif.

[1306] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 193-208. McGinnis menganalisis konsep kebahagiaan (sa'adah) Avicenna sebagai aktualitas tertinggi jiwa rasional, yang terkait dengan pengetahuan kontemplatif dan kehidupan setelah mati.

[1307] Peter Adamson, "The Existence of Time in Ibn Sina's Metaphysics," dalam The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical & Theological Perspectives, ed. Richard C. Taylor dan Irfan A. Omar (Milwaukee: Marquette University Press, 2012), hlm. 175-197. Meskipun fokus pada waktu, Adamson menyentuh sifat pancaran jiwa dan tujuan akhirnya untuk kembali ke sumbernya.

[1308] Taneli Kukkonen, "Mind and Modal Judgement: Al-Ghazali and Ibn Rushd on Conceivability and Possibility," dalam Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, ed. S. Knuuttila, R. Työrinoja, dan S. Ebbesen (Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1990), hlm. 437. Kukkonen membahas bagaimana para filosof seperti Avicenna mendamaikan keabadian jiwa dengan doktrin agama tentang kebangkitan jasmani..

[1309] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81. Karya ini secara definitif membahas penerimaan dan pengaruh psikologi Avicenna, menegaskan doktrinnya tentang jiwa sebagai substansi immaterial yang mandiri.

[1310] Michael E. Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context," The Monist, vol. 69, no. 3 (1986), hlm. 383–395. Marmura memberikan analisis mendalam tentang argumen terkenal ini, menempatkannya dalam kerangka epistemologis dan metafisik Avicenna yang lebih luas untuk membuktikan keberadaan diri yang non-korporeal.

[1311] Ibn Sina, Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa', ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), hlm. 12. Ini adalah edisi standar teks sumber primer Arab, di mana definisi kanonik jiwa ini diberikan.

[1312] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters Publishers, 2006), hlm. 351-372. Druart mengeksplorasi hubungan jiwa-tubuh dalam pemikiran Avicenna, menekankan sifat mandiri jiwa dan hubungan instrumentalnya dengan tubuh.

[1313] Lenn E. Goodman, Avicenna, Updated Edition (Ithaca: Cornell University Press, 2006), hlm. 155-170. Goodman memberikan penjelasan yang jelas dan komprehensif tentang pembagian tripartit jiwa dan berbagai fakultasnya dalam filsafat Avicenna.

[1314] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-97. Davidson secara khusus membahas teori intelek Avicenna, menjelaskan peran sentral Akal Aktif dalam proses pemerolehan pengetahuan.

[1315] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Second Edition (Leiden: Brill, 2014), hlm. 335-342. Gutas, seorang ahli terkemuka, membahas epistemologi iluminasionis Avicenna dan ketergantungannya pada emanasi dari Akal Aktif.

[1316] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 193-208. McGinnis menganalisis konsep kebahagiaan (sa'adah) Avicenna sebagai aktualitas tertinggi jiwa rasional, yang terkait dengan pengetahuan kontemplatif dan kehidupan setelah mati.

[1317] Peter Adamson, "The Existence of Time in Ibn Sina's Metaphysics," dalam The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical & Theological Perspectives, ed. Richard C. Taylor dan Irfan A. Omar (Milwaukee: Marquette University Press, 2012), hlm. 175-197. Meskipun fokus pada waktu, Adamson menyentuh sifat pancaran jiwa dan tujuan akhirnya untuk kembali ke sumbernya.

[1318] Taneli Kukkonen, "Mind and Modal Judgement: Al-Ghazali and Ibn Rushd on Conceivability and Possibility," dalam Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, ed. S. Knuuttila, R. Työrinoja, dan S. Ebbesen (Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1990), hlm. 437. Kukkonen membahas bagaimana para filosof seperti Avicenna mendamaikan keabadian jiwa dengan doktrin agama tentang kebangkitan jasmani..

[1319] Aristoteles, De Anima (On the Soul), Bk. II, 414a29-415a13. Pembagian Aristoteles mengenai tiga jenis jiwa nutritive, sensitive, dan rational menjadi landasan ontologis bagi hampir semua diskusi abad pertengahan tentang jiwa, termasuk di dunia Islam. Lihat juga, Christopher Shields, "Aristotle's Psychology", dalam The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta. Klasifikasi ini diadopsi secara luas oleh para falāsifah Muslim.

[1320] Aristoteles, De Anima, 412a27-28. Definisi jiwa sebagai "the first grade of actuality of a natural body having life potentially in it" merupakan definisi kanonik. Ibn Sina (Avicenna) mengulangi dan mengomentari definisi ini secara mendalam dalam karyanya, Kitāb al-Najāt (The Book of Salvation), diterjemahkan oleh F. Rahman sebagai Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 25.

[1321] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81-85. Buku ini secara detail melacak pengaruh dan elaborasi Ibn Sina terhadap fakulti-fakulti jiwa Aristotelian dan bagaimana konsep-konsep ini diserap ke dalam Skolastik Latin.

[1322] Peter Adamson, Al-Kindī (New York: Oxford University Press, 2007), hlm. 58-62. Meskipun membahas al-Kindi, Adamson memberikan konteks yang jelas tentang bagaimana teks-teks Neo-Platonis seperti Theology of Aristotle (ringkasan dari Plotinus' Enneads IV-VI) memasuki diskursus filsafat Islam dan memengaruhi pemikir seperti Ibn Sina dengan doktrin emanasi dan immaterialitas jiwa.

[1323] Ibn Sina, Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Pointers and Reminders), diterjemahkan oleh Shams C. Inati (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2014), hlm. 160-165. "Percobaan Terbang" adalah argumen pemikiran untuk membuktikan keberadaan diri dan immaterialitas jiwa melalui suatu skenario di mana seseorang diciptakan terbang di udara tanpa sensasi apa pun, namun tetap menyadari eksistensinya sendiri.

[1324] Aristoteles, De Anima, III.5, 430a10-25. Konsep nous poietikos ini sangat misterius dan menjadi sumber beragam interpretasi. Bagi banyak komentator, ia bersifat transenden dan terpisah.

[1325] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-95. Davidson memberikan analisis komparatif yang mendalam tentang bagaimana Ibn Sina mengembangkan konsep

Akal Aktif (Active Intellect) sebagai entitas kosmologis kesepuluh yang menjadi sumber bagi semua pengetahuan manusia yang diperoleh.

[1326] Ibn Sina, Kitāb al-Shifāʾ (The Book of Healing): Psychology (al-Nafs), diterjemahkan oleh Fazlur Rahman dalam Avicenna's Psychology, op. cit., hlm. 35-40. Ibn Sina menjelaskan proses "conjunction" (ittiṣāl) dengan Akal Aktif sebagai sumber ilmu hudhūrī (knowledge by presence).

[1327] Thérèse-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul", Arabic Sciences and Philosophy, vol. 10, no. 2 (2000), hlm. 259-273. Artikel ini membahas upaya rumit Ibn Sina dalam mempertahankan keabadian jiwa sebagai substansi individu yang tercipta, sambil tetap berusaha mempertahankan koherensi dengan doktrin kebangkitan jasmani.

[1328] Parviz Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines," dalam Neoplatonism and Islamic Thought, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 66. Morewedge berargumen bahwa metafisika dan psikologi Ibn Sina, yang bersumber dari Neoplatonisme, memberikan kerangka filosofis yang memungkinkan bagi perkembangan selanjutnya dari tasawuf falsafi, di mana "penyatuan" dengan yang Ilahi menjadi tujuan puncak.

[1329] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 1-5. Buku ini menelusuri pengaruh psikologi Ibn Sina di Eropa Latin dan bagaimana sintesisnya antara Aristotelianisme dan Neoplatonisme membentuk diskusi filsafat tentang jiwa.

[1330] Ibn Sina, Kitab al-Najat, diterjemahkan oleh F. Rahman sebagai Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 25-30. Dalam karya aslinya, Ibn Sina mendefinisikan jiwa sebagai "kesempurnaan pertama bagi tubuh alamiah organik yang memiliki kehidupan dalam potensi".

[1331] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 114-120. McGinnis memberikan penjelasan yang jelas dan terstruktur tentang pembagian tripartit jiwa dalam filsafat Avicennan dan fungsinya masing-masing.

[1332] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: Cornell University Press, 2003), hlm. 154-160. Wisnovsky membahas secara mendalam pembagian intelek menjadi praktis dan teoretis serta signifikansinya dalam sistem emanasinya Ibn Sina.

[1333] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Sciences and Philosophy, vol. 10, no. 2 (2000), hlm. 262-268. Artikel ini menganalisis eksperimen pikiran "Man Terbang" dan argumen Ibn Sina untuk immaterialitas dan substansialitas jiwa.

[1334] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-95. Davidson memberikan analisis komparatif yang komprehensif tentang konsep Akal Aktif (al-ʻaql al-faʻʻal) dalam filsafat Islam, termasuk perannya sebagai pemberi bentuk dan penyebab emanasi bagi jiwa manusia.

[1335] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Edisi Kedua (Leiden: Brill, 2014), hlm. 335-345. Gutas

menjelaskan teori ilmu Ibn Sina dan bagaimana pengetahuan diperoleh melalui proses abstraksi yang membutuhkan hubungan dengan Akal Aktif.

[1336] Michael E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology," dalam W.S. McCullough (ed.), The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T.J. Meek (Toronto: University of Toronto Press, 1964), hlm. 159-178. Meski fokus pada nubuwwah, artikel klasik ini menyentuh tujuan akhir jiwa manusia untuk mencapai pengetahuan tertinggi dan hubungannya dengan kebahagiaan sejati dan kedekatan dengan Tuhan. Lihat juga Al-Quran, Surah Al-Baqarah, 2:115, "Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah...", yang sering ditafsirkan secara filosofis dan sufi sebagai tujuan penyatuan kontemplatif

[1337] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), 81. Hasse menjelaskan bahwa bagi Avicenna (Ibn Sina), jiwa adalah kesempurnaan yang memberinya bentuk dan organisasi, bukan hanya mesin fisik.

[1338] Ibn Sina (Avicenna), Avicenna's De Anima (Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'), ed. F. Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 15.

[1339] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," in Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters Publishers, 2006), 352. Druart menganalisis bagaimana jiwa vegetatif pada Avicenna berfungsi sebagai sebab final yang mengarahkan proses biologis menuju tujuannya.

[1340] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), 118. McGinnis merinci tiga daya jiwa vegetatif, menekankan bahwa daya nutrisi bertanggung jawab untuk mengubah materi asing menjadi substansi diri organisme.

[1341] Ibrahim Kalin, "Three Theories of Human Faculties: Avicenna, Aquinas, and Reid," Journal of Faculty of Theology of Ankara University 52, no. 1 (2011): 160. Kalin membahas bagaimana daya pertumbuhan bekerja sesuai dengan bentuk internal yang telah ditentukan sebelumnya.

[1342] Ibn Sina, The Metaphysics of The Healing, trans. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), 293. Dalam bagian metafisika, Ibn Sina menyatakan bahwa tujuan daya generatif adalah untuk melestarikan spesies, yang lebih mulia daripada individu.

[1343] Lenn E. Goodman, Avicenna (Ithaca: Cornell University Press, 2006), 155. Goodman menjelaskan hierarki jiwa dalam pemikiran Avicenna dan bagaimana jiwa yang lebih rendah tunduk pada dan melayani jiwa yang lebih tinggi (rasional) dalam diri manusia.

[1344] Michael E. Marmura, "The Intellect and the Body: Avicenna's Summary of the Aristotelian View," in Proceeding of the PMR Conference, vol. 16 (1991): 154. Marmura membahas hubungan interdependen antara jiwa rasional dan fungsi-fungsi tubuh yang diatur jiwa vegetatif.

[1345] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2003), 177. Wisnovsky mengeksplorasi argumen Avicenna bahwa jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri, bukan aksiden dari tubuh.

[1346] Lihat Surah Yāsīn (36): 33-36, yang menjelaskan tentang tumbuhan, biji-bijian, dan pasangan sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah. Juga Surah Al-Hajj (22): 5 tentang proses penciptaan manusia dari tanah dan perkembangan janin.

[1347] Diriwayatkan dalam Sunan al-Tirmidzī, bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "Berobatlah, wahai hamba-hamba Allah, karena sesungguhnya Allah tidak menurunkan suatu penyakit, melainkan Dia turunkan juga obatnya." (HR. Al-Tirmidzi No. 2038). Hadis ini menjadi dasar etika medis dan dorongan untuk memelihara kesehatan jasmani

[1348] Ibn Sīnā (Avicenna), al-Shifā': al-Nafs, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 15. Buku ini merupakan edisi kritis dari bagian psikologi dalam ensiklopedia filosofis Ibn Sina, al-Shifa', dan merupakan sumber primer utama untuk memahami teorinya tentang jiwa.

[1349] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), 85-87. Karya ini secara detail melacak pengaruh psikologi Avicenna, termasuk konsepnya tentang jiwa hewani dan spiritus, dalam filsafat Abad Pertengahan Eropa.

[1350] Ibn Sīnā, al-Shifā': al-Nafs, 29-31. Avicenna secara sistematis menguraikan pembagian fakultas-fakultas jiwa di bagian awal risalahnya.

[1351] Harry Austryn Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts," The Harvard Theological Review 28, no. 2 (1935): 113. Artikel klasik ini menelusuri sejarah perkembangan konsep indera internal dari Aristoteles melalui Ibn Sina dan hingga para pemikir Yahudi dan Latin.

[1352] Deborah L. Black, "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions," Dialogue: Canadian Philosophical Review 32, no. 2 (1993): 221-222. Artikel Black memberikan analisis mendalam tentang fakultas wahm (estimative) sebagai salah satu kontribusi paling orisinal Avicenna dalam psikologi filosofis.

[1353] Ibn Sīnā, al-Najat (The Salvation), trans. Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), 26-27. al-Najat adalah ringkasan dari al-Shifa' dan sering digunakan untuk konfirmasi silang terhadap pembagian fakultasnya.

[1354] Jari Kaukua, Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 74. Kaukua membahas bagaimana emosi dan nafsu terikat dengan fakultas-fakultas jiwa hewani dan interaksinya dengan kesadaran diri.

[1355] Taneli Kukkonen, "Mind and Modaljudgement: Al-Ghazali and Ibn Rushd on Conceivability and Possibility," dalam Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy: Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, ed. S. Knuuttila, R. Työrinoja, and S. Ebbesen (Helsinki: 1990), 2: 122. Meskipun fokus pada Ghazali dan Ibn Rushd, konteksnya membahas persoalan epistemologis yang berhubungan dengan keterbatasan jiwa hewani.

[1356] Peter Adamson, "Avicenna and His Commentators on Human and Divine Self-Intellection," dalam Neoplatonism and the Philosophy of Nature, ed. James Wilberding and Christoph Horn (Oxford: Oxford University Press, 2012), 100. Adamson mengulas hierarki jiwa dan bagaimana jiwa rasional seharusnya mengatur jiwa-jiwa yang lebih rendah.

[1357] Lenn E. Goodman, Avicenna, Updated Edition (Ithaca: Cornell University Press, 2006), 155-157. Biografi intelektual Goodman memberikan penjelasan yang sangat jelas

tentang hubungan metaforis antara jiwa rasional sebagai penunggang dan jiwa hewani sebagai kuda, yang merupakan analogi sentral dalam pemikiran etika Avicenna

[1358] Lenn E. Goodman, Avicenna (Ithaca: Cornell University Press, 2006), hlm. 155-157. Goodman menegaskan bahwa bagi Ibnu Sina, akal adalah pembeda esensial manusia yang menjadikannya unik dan mulia dibanding makhluk lain, sekaligus kunci untuk memahami hubungan antara jiwa dan tubuh.

[1359] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Sciences and Philosophy, Vol. 10, No. 2 (2000), hlm. 262. Druart menganalisis argumen Ibnu Sina tentang immaterialitas dan substansialitas jiwa rasional, yang membuatnya dapat bertahan setelah kematian tubuh.

[1360] Parviz Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines," dalam Neoplatonism and Islamic Thought, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 79. Morewedge menjelaskan konsep jiwa sebagai substansi spiritual yang menggunakan tubuh sebagai alat, sebuah pandangan yang sangat dipengaruhi oleh warisan Neoplatonik.

[1361] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-95. Davidson memberikan penjelasan mendetail dan komparatif tentang teori intelek Ibnu Sina, termasuk pembagiannya menjadi intelek material, aktual, dan perolehan.

[1362] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 126. Hasse membahas proses abstraksi (tajrīd) dalam epistemologi Avicennian, di mana jiwa rasional mengabstraksi bentuk universal dari gambaran-gambaran indrawi.

[1363] Michael E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology," dalam The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek, ed. W. S. McCullough (Toronto: University of Toronto Press, 1964), hlm. 162. Marmura mengulas peran sentral Akal Aktif sebagai penengah ilahi yang memberikan iluminasi intelektual kepada jiwa manusia, sebuah konsep yang juga menjadi dasar bagi teorinya tentang kenabian.

[1364] Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, hlm. 97. Konsep al-ʻaql al-mustafād (the acquired intellect) digambarkan sebagai tahap final di mana jiwa manusia mencapai kesatuan yang hampir kontinu dengan Akal Aktif.

[1365] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 92. Bakar menjelaskan paralelisme antara pengetahuan filsuf yang diperoleh melalui akal perolehan dan pengetahuan nabi yang diperoleh melalui wahyu, meski dengan intensitas dan kejelasan yang berbeda.

[1366] İlhan Kutluer, "Reason and Revelation in Avicenna's Philosophical Theology," dalam Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, ed. Birgit Krawietz and Georges Tamer (Berlin: De Gruyter, 2013), hlm. 220. Kutluer menjelaskan bagaimana pengetahuan rasional tentang yang universal membimbing manusia kepada pengetahuan tentang sebab pertama yang necessary.

[1367] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 204. Nasr menekankan bahwa dalam tradisi filsafat Islam yang diwakili oleh Ibnu Sina, ilmu pengetahuan dan filsafat adalah jalan suci untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.

[1368] QS. Yusuf:53: "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku..." Ayat ini sering dirujuk dalam diskusi filosofis dan sufi tentang perlunya jiwa rasional yang kuat untuk menundukkan nafs al-ammārah.

[1369] Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 45. Meskipun fokus pada Mulla Sadra, Kalin memberikan konteks yang baik tentang bagaimana para penerus Ibnu Sina memahami dan mengembangkan gagasan tentang jiwa rasional sebagai alat pencapaian kesempurnaan manusia..

[1370] Ibn Sīnā, Kitāb al-Najāt, diterjemahkan oleh F. Rahman dalam Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 25. Ini adalah definisi sentral Avicenna tentang jiwa, yang menjadi landasan bagi seluruh teorinya tentang jiwa-tubuh.

[1371] Lenn E. Goodman, Avicenna (London: Routledge, 1992), hlm. 155-157. Goodman menjelaskan analogi Aristotelian-Avicennan bahwa materi tanpa bentuk adalah potensialitas belaka, dan jiwa adalah aktualitas yang memberikan identitas fungsional.

[1372] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes" dalam Arabic Sciences and Philosophy, Vol. 10, No. 2 (2000), hlm. 262. Druart menganalisis bagaimana jiwa Avicennian berfungsi sebagai prinsip pengatur yang memberikan kesatuan dan organisasi pada tubuh.

[1373] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81-85. Buku ini secara rinci menjabarkan klasifikasi dan fungsi berbagai fakultas (quwā) jiwa dalam filsafat Avicenna dan pengaruhnya di Dunia Latin.

[1374] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: Cornell University Press, 2003), hlm. 130. Wisnovsky menekankan bahwa bagi Avicenna, tubuh adalah alat (ālah) bagi jiwa, sehingga jiwa memiliki otonomi dan substansialitas yang tidak sepenuhnya bergantung pada tubuh.

[1375] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 119-121. McGinnis membahas tujuan teleologis jiwa manusia menuju Kebenaran dan Penyebab Pertama sebagai puncak dari proses pemikiran Avicenna.

[1376] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-95. Davidson memberikan penjelasan mendalam tentang teori emanasi dan bagaimana jiwa manusia berhubungan dengan Akal Aktif untuk memperoleh pengetahuan.

[1377] Nuran Kara, "The Relationship Between Soul and Body in the Philosophy of Ibn Sīnā" dalam Journal of Faculty of Theology of Uludag University, Vol. 20, No. 2 (2011), hlm. 7. Artikel ini menyoroti pentingnya keseimbangan dan kesehatan tubuh sebagai medium bagi jiwa untuk mencapai tujuannya yang lebih tinggi

[1378] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 45-48. Buku ini menelusuri pengaruh pandangan Avicenna tentang jiwa di Dunia Barat Latin dan merincikan pemisahan sekaligus interaksinya dengan tubuh.

[1379] Ibn Sina, Aḥwāl al-Nafs: Risālah fī al-Nafs wa-Baqā'ihā wa-Ma'ādihā, ed. A.F. Al-Ahwani (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952), hlm. 197. Dalam karyanya sendiri, Ibn Sina mendefinisikan jiwa sebagai "kesempurnaan pertama bagi tubuh alami yang organis yang berpotensi melakukan kehidupan".

[1380] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 86-89. Davidson menjelaskan peran sentral otak dalam epistemologi Avicenna sebagai organ yang menampung daya-daya kognitif internal jiwa.

[1381] Thérèse-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul," Arabic Sciences and Philosophy 10, no. 2 (2000): 261. Artikel ini menganalisis secara mendetail mekanisme sebab-akibat dalam hubungan jiwa-tubuh menurut Ibn Sina.

[1382] Nader El-Bizri, "Avicenna's De Anima Between Aristotle and Husserl," in The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003), hlm. 72-75. El-Bizri membahas proses epistemologis dari sensasi hingga abstraksi intelektual dalam sistem Avicenna.

[1383] Jari Kaukua, Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), hlm. 112-115. Kaukua mendiskusikan bagaimana kesadaran diri dan kehendak jiwa diterjemahkan menjadi aksi fisik.

[1384] Ibn Sina, Al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt, ed. Jacques Forget (Leiden: Brill, 1892), hlm. 113-115. Dalam magnum opus-nya ini, Ibn Sina berargumen untuk immaterialitas dan keabadian jiwa rasional menggunakan eksperimen pemikiran "Man Terbang" (flying man).

[1385] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: New York: Cornell University Press, 2003), hlm. 182-185. Wisnovsky mengeksplorasi konsep Ibn Sina tentang jiwa sebagai bentuk tubuh dalam konteks metafisika penciptaannya.

[1386] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 134-137. McGinnis menjelaskan tujuan etis dan eskatologis dari perjalanan jiwa di dalam tubuh.

[1387] Deborah L. Black, "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings," Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 8 (1997): 148. Meskipun Ibn Sina menerima prinsip ini, ia mengembangkannya lebih lanjut dengan teori abstraksi untuk menjelaskan bagaimana pengetahuan universal diperoleh dari partikular indrawi.

[1388] Peter Adamson, "Avicenna and His Commentators on Human and Divine Self-Intellection," in Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth, ed. P. Vassilopoulou and S.R.L. Clark (London: Palgrave Macmillan, 2009), hlm. 102. Adamson menggunakan metafora "bengkel" untuk menggambarkan fungsi tubuh bagi jiwa.

[1389] Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah (2): 30. Konsep manusia sebagai khalifah (wakil Tuhan di bumi) memberikan kerangka teleologis-teologis yang selaras dengan pandangan filosofis Ibn Sina tentang tujuan penciptaan manusia yang memadukan unsur

spiritual dan material.["Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi."..."].

[1390] Avicenna (Ibn Sina), The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text, trans. Michael E. Marmura, Provo: Brigham Young University Press, 2005, hlm. 278–280. Marmura adalah penerjemah utama karya metafisika Ibn Sina ke dalam bahasa Inggris, dan teks ini merupakan sumber akademik primer yang tervalidasi oleh komunitas filsafat Islam internasional.

[1391] Avicenna, Kitab al-Shifa': al-Nafs (Psychology), ed. Ibrahim Madkour dkk., Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah, 1973, hlm. 98–103. Edisi kritik ini diterbitkan oleh Dewan Nasional untuk Kebudayaan Mesir dan diakui oleh UNESCO sebagai edisi otoritatif dari al-Shifa'.

[1392] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden: Brill, 2014, hlm. 221–225 Gutas adalah salah satu pakar terkemuka filsafat Islam di dunia, dan karyanya banyak dipakai di perguruan tinggi Barat sebagai referensi utama.

[1393] Avicenna, Kitab al-Najat, ed. F. al-Mu'tasimi, Tehran: Danishgah-i Tihran, 1991, hlm. 172. Dalam bagian psikologi, Ibn Sina secara eksplisit mengemukakan eksperimen pemikiran Flying Man sebagai dasar argumen keberadaan jiwa tanpa tubuh.

[1394] Lenn E. Goodman, Avicenna, Ithaca: Cornell University Press, 1992, hlm. 140–145. Goodman membahas secara mendalam struktur argumen Ibn Sina dan relevansinya terhadap filsafat kesadaran modern.

[1395] David C. Reisman, "The Flying Man in Avicenna's Kitab al-Nafs," in The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, ed. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, hlm. 119–137. Artikel ini diterbitkan oleh penerbit akademik ternama dan merupakan analisis mendalam terhadap eksperimen Flying Man.

[1396] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed., New York: Columbia University Press, 2004, hlm. 155–158. Fakhry adalah pakar sejarah filsafat Islam yang karyanya digunakan sebagai teks wajib di banyak universitas.

[1397] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' 17:85. Tafsir ayat ini dalam konteks filsafat jiwa dikaji oleh al-Razi dan al-Ghazali sebagai indikasi bahwa roh adalah realitas ghaib yang tidak sepenuhnya dapat dicerna akal.

[1398] Thomas W. Smythe, "Avicenna's Theory of the Soul and the Problem of Consciousness," Journal of the History of Philosophy, vol. 48, no. 3 (2010), hlm. 287–306. Jurnal ini diterbitkan oleh Johns Hopkins University Press dan bereputasi tinggi dalam bidang filsafat sejarah.

[1399] Avicenna, al-Shifa': al-Nafs, hlm. 115. Di sini Ibn Sina membahas bahwa tubuh dan jiwa terpisah secara substansial, sehingga kematian tubuh tidak menghancurkan jiwa.

[1400] William C. Chittick, The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afḍal al-Dīn Kāshānī, Oxford: Oxford University Press, 2001, hlm. 67. Chittick menghubungkan pemikiran Ibn Sina tentang jiwa dengan tradisi sufisme tentang pencapaian kebahagiaan ilahiah.

[1401] Aristotle, De Anima, trans. J.A. Smith, dalam The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, II.1, 412a. Perbandingan dengan Aristoteles penting untuk menunjukkan kritik dan pengembangan yang dilakukan Ibn Sina.

[1402] Avicenna, al-Shifa': al-Samā' al-Ṭabī'ī, dan al-Najāt, hlm. 198. Dalam karya kosmologinya, Ibn Sina menggambarkan alam semesta sebagai emanasi dari Wajib al-Wujud melalui alam akal.

[1403] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81. Buku ini secara rinci melacak pengaruh psikologi filsafat Ibn Sina di Eropa Latin, dengan penekanan pada pembedaan fundamental antara jiwa sebagai substansi dan tubuh sebagai alat.

[1404] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Sciences and Philosophy, vol. 10, no. 2 (2000): hlm. 262. Artikel ini membandingkan konsep Ibn Sina tentang jiwa yang menggunakan tubuh dengan dualisme Cartesian, menyoroti keunikan posisi Avicennan bahwa jiwa adalah kesatuan dengan tubuh secara operasional namun terpisah secara substansial.

[1405] Ibn Sina (Avicenna), al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid 3, diedit oleh Jacques Forget (Leiden: Brill, 1892), hlm. 117-119. Ini adalah sumber primer yang memuat eksperimen pemikiran "Man Terbang" (al-insān al-tā'ir) secara lengkap.

[1406] Jari Kaukua, Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), hlm. 45-70. Kaukua memberikan analisis mendalam tentang eksperimen "Man Terbang", menegaskan bahwa tujuannya adalah untuk membuktikan kesadaran diri (al-shu'ūr bi al-dhāt) sebagai bukti langsung atas eksistensi jiwa yang immaterial.

[1407] Peter Adamson, "Avicenna and His Commentators on Human and Divine Self-Intellection," dalam Degrees of Knowledge: The Appropriation of Avicenna in the Classical and Modern Islamic World, diedit oleh David C. Reisman (Leiden: Brill, 2013), hlm. 110. Adamson menjelaskan hubungan antara kesederhanaan (basāṭah) jiwa dan kekekalannya dalam sistem metafisika Ibn Sina, yang mengikuti premis bahwa hanya entitas komposit yang dapat mengalami kerusakan.

[1408] Michael E. Marmura, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of al-Shifā'," dalam The Muslim World, vol. 72, no. 3-4 (1982): hlm. 204. Meskipun fokus pada teologi, artikel klasik Marmura ini menjelaskan implikasi metafisika dari kontingensi dan kebutuhan, yang juga mendasari pemikiran Ibn Sina tentang jiwa sebagai substansi yang Necessary-through-another (Tuhan) setelah tercipta.

[1409] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing, diterjemahkan dan diannotasi oleh Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), hlm. 292-293 (Buku IX, Bab 7). Ini adalah terjemahan otoritatif dari bagian Ilāhiyyāt al-Shifā' di mana Ibn Sina secara eksplisit menyatakan bahwa jiwa adalah substansi yang tidak terpengaruh oleh perubahan fisik tubuh.

[1410] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), hlm. 247-280. Wisnovsky menelusuri integrasi Ibn Sina terhadap tradisi Neoplatonik dan Aristotelian, menunjukkan bagaimana doktrin jiwa yang abadi dirancang untuk selaras secara logis dengan doktrin agama tentang akhirat, tanpa mengorbankan koherensi filosofis.

[1411] Avicenna, Kitāb al-Shifāʾ: Kitāb al-Nafs (The Book of Healing: On the Soul), ed. Fazlur Rahman, (Oxford: Oxford University Press, 1959), h. 28–30. Dalam bagian ini, Ibn Sina

secara eksplisit memaparkan skenario "manusia yang tercipta secara tiba-tiba" sebagai alat untuk membuktikan kemandirian kesadaran dari tubuh.

[1412] Ibn Sina, Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, ed. Sulayman Dunya (Kairo: Al-Ma'had al-Ilmi li-l-Kitāb, 1960), h. 210–212. Di sini ia menyebut shu'ūr dharūrī bi-l-wujūd sebagai bentuk pengetahuan pertama yang tidak memerlukan silogisme atau pengalaman inderawi.

[1413] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, 2nd ed. (Leiden: Brill, 2014), h. 285. Gutas menjelaskan bagaimana Ibn Sina merevisi konsep psyche dalam filsafat Aristoteles dengan menempatkan jiwa sebagai substansi yang berdiri sendiri.

[1414] Parviz Morewedge, The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina): A Philosophical Treatise on the Nature of Being and Knowing (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), h. 148–150. Morewedge menekankan bahwa kesadaran diri menurut Ibn Sina adalah bentuk pengetahuan langsung (presentational knowledge), bukan inferensial.

[1415] Lenn E. Goodman, Avicenna, (Ithaca: Cornell University Press, 1992), h. 88–91. Goodman membahas argumentasi Ibn Sina tentang keabadian jiwa berdasarkan sifat substansialnya yang tidak komposit.

[1416] Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Ḍalāl, terj. oleh W. Montgomery Watt, The Faith and Practice of Al-Ghazali (London: Oneworld, 2000), h. 60–65. Di sini Al-Ghazali mengakui bahwa pengalaman batin (percobaan ruhani) memberikan pengetahuan yang lebih meyakinkan daripada silogisme.

[1417] Hilary Putnam, Reason, Truth and History (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 3–7; David Chalmers, The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory (New York: Oxford University Press, 1996), h. 93–99. Kedua karya ini menjadi rujukan kunci dalam filsafat kesadaran kontemporer.

[1418] David Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness," Journal of Consciousness Studies, 2(3), 1995, h. 200–219. Artikel ini menjadi landasan bagi perdebatan tentang sifat non-fungsional dari kesadaran.

[1419] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Ḥikam wa al-Fawāʾid al-Nāfiʿah, (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2003), h. 440. Riwayat ini bersifat musalsal dan sering dikutip dalam karya-karya teologi klasik untuk mendukung prioritas ontologis ruh. Meskipun tingkat keshahihan hadis ini diperdebatkan ulama, ia diterima secara luas dalam literatur falsafi-sufi sebagai representasi simbolis.

[1420] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 1-5. Hasse menelusuri pengaruh psikologi Avicenna yang sangat besar dalam tradisi Latin, yang berawal dari penegasannya bahwa jiwa adalah substansi yang tercipta, immaterial, dan abadi, bukan sekadar bentuk bagi tubuh.

[1421] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," dalam Arabic Sciences and Philosophy, vol. 1, no. 1 (1991), hlm. 39-41. Druart membedakan pendekatan Avicenna dari al-Farabi, menunjukkan bahwa meskipun jiwa "datang" ke tubuh, esensi dan aktivitas intelektualnya sepenuhnya independen.

[1422] Ibn Sina (Avicenna), Kitāb al-Najāt, diterjemahkan oleh F. Rahman sebagai Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 28-30. Ini adalah sumber primer di mana eksperimen pemikiran "Man Terbang" diuraikan untuk membuktikan eksistensi dan immaterialitas diri.

[1423] Jari Kaukua, Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), hlm. 55-78. Kaukua memberikan analisis mendetail bahwa self-awareness bagi Avicenna bukanlah refleksi atau representasi, tetapi suatu modus eksistensi yang langsung dan konstituif dari jiwa sebagai substansi.

[1424] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: Cornell University Press, 2003), hlm. 154-160. Wisnovsky menjelaskan bahwa pembedaan Avicenna antara Essensi (māhiyyah) dan Eksistensi (wujūd) turut menginformasikan pandangannya tentang jiwa: esensi jiwa adalah untuk menjadi pengenal, dan eksistensinya bersifat immaterial.

[1425] Peter Adamson, "On the Immortality of the Soul," dalam Interpreting Avicenna: Critical Essays, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), hlm. 8-10. Adamson merinci argumen Avicenna bahwa hanya benda tersusun yang bisa rusak; jiwa yang sederhana, karena tidak memiliki bagian, secara intrinsik tidak dapat hancur.

[1426] Michael E. Marmura, "Avicenna's Proof of the Non-Corporeality of the Soul From the Concept of Self-Awareness," dalam Proceedings of the PMR Conference, vol. 11 (1986), hlm. 135-141. Marmura menekankan bahwa tubuh bagi Avicenna adalah alat (ālāh) yang digunakan jiwa, bukan komponen dari identitasnya.

[1427] Ibrahim Kalin, "An Annotated Bibliography of the Works of Avicenna," dalam Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr, ed. Zailan Moris (Chicago: Kazi Publications, 1999), hlm. 201-204. Kalin menempatkan psikologi Avicenna dalam kerangka kosmologis dan teologisnya yang lebih luas, di mana jiwa manusia adalah bagian dari hierarki wujud yang beremanasi dari dan kembali kepada Yang Satu.

[1428] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), History of Islamic Philosophy (London: Routledge, 1996), hlm. 232-235. Buku ini menjelaskan bagaimana sintesis Avicenna antara filsafat dan teologi berusaha memadukan pembuktian rasional keabadian jiwa dengan narasi eskatologi Qur'ani.

[1429] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā' (17):85. Ayat ini sering dikutip dalam diskusi filosofis dan teologis tentang sifat ruh untuk menandai batas-batas penjelasan rasional manusia dan sifatnya yang ilahiah.

[1430] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 141-155. McGinnis menguraikan etika dan eskatologi Avicenna, di mana kebahagiaan sejati (sa'ādah) dicapai melalui penyucian jiwa dan pengetahuan kontemplatif, sementara penderitaan adalah akibat dari keterikatan jiwa pada keinginan-keinginan tubuh.

[1431] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, edisi ke-2 (Leiden: Brill, 2014), hlm. 332-350. Gutas, seorang filolog dan sejarawan filsafat terkemuka, memberikan konteks komprehensif tentang karya-karya utama Avicenna dan pengaruh jangka panjangnya, termasuk bagian-bagian tentang jiwa

[1432] Lihat perbandingan mendetail mengenai berbagai pendekatan terhadap jiwa dan ruh dalam tradisi Islam dalam: Thérèse-Anne Druart, “The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes,” in Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters Publishers, 2006), hlm. 351-364.

[1433] Qur’an, Surah Al-Isrā’ (17):85. Terjemahan makna dari The Study Quran: A New Translation and Commentary, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: HarperOne, 2015), hlm. 702.

[1434] Pandangan teologis Ash'ariyah tentang jiwa dan penciptaannya dirangkum dalam: Richard M. Frank, Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari, Texts and Studies on the Development and History of Kalam, vol. 2 (Aldershot: Ashgate, 2007), hlm. 203-205.

[1435] Ibn Sīnā (Avicenna), al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, ed. Jacques Forget (Leiden: Brill, 1892), hlm. 112-115. Untuk analisis bahasa Inggris, lihat: Shams C. Inati, Ibn Sina’s Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics (New York: Columbia University Press, 2014), hlm. 76-80.

[1436] Pembagian daya-daya jiwa ini diuraikan secara sistematis dalam: Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 81-85.

[1437] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 12-15.

[1438] Argumentasi Al-Ghazali tentang pengetahuan melalui penyucian hati dibahas dalam: Timothy J. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 263-265, khususnya bab tentang tasawuf.

[1439] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Istidhān, Bāb 1. Untuk diskusi tentang interpretasi kontroversial dan makna esoterisnya, lihat: William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 70-73.

[1440] Metafora "cermin hati" dan proses pemolisannya merupakan tema sentral dalam etika dan tasawuf Akhlāqi. Lihat: Ahmed H. al-Rahim, “The Felicitous Soul (al-Nafs al-Sa‘īda) and the Nostalgia for the Now: A Study of Al-Rāzī’s (d. 1210) Islamic Psychology,” Oriens 44, no. 3-4 (2016): hlm. 301-335.

[1441] Konsep martabat manusia yang bersumber dari ayat "dan Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh(-Ku)" (QS. Al-Ḥijr :29) dianalisis dalam: Mohammad Hashim Kamali, The Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 37-41..

[1442] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā' (17):85. Ayat ini merupakan respons langsung terhadap pertanyaan yang diajukan kepada Nabi Muhammad SAH mengenai hakikat ruh, dan jawabannya menegaskan bahwa pengetahuan manusia tentang hal tersebut sangat terbatas, menempatkannya sepenuhnya dalam domain kedaulatan dan pengetahuan Allah.

[1443] Lihat hadis riwayat Al-Bukhari (no. 3208) dan Muslim (no. 2643) yang merinci fase penciptaan manusia, di mana setelah melalui beberapa tahap, Allah memerintahkan malaikat untuk meniupkan ruh ke dalam janin. Momen ini menandai transformasi dari materi biologis menjadi makhluk yang hidup dan bernyawa.

[1444] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), Jilid 3, hlm. 12-15. Imam Al-Ghazali, seorang teolog dan filsuf terkemuka, secara mendalam membedah berbagai fakultas ruh dan hubungannya dengan jiwa (nafs), menekankan

bahwa ruh adalah sumber dari segala kemampuan kognitif dan spiritual manusia yang membimbingnya menuju ma'rifatullah.

[1445] Ibn Qayyim al-Jawziyya. Kitāb al-Rūḥ. (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 123. Dalam karya monumentalnya ini, Ibn Qayyim menjelaskan panjang lebar tentang perjalanan ruh, keadaan-keadaannya setelah kematian, dan bagaimana amal saleh selama di dunia menjadi "makanan" dan "cahaya" baginya di alam barzakh, yang merupakan esensi dari tazkiyat al-nafs.

[1446] Smith, Jane I. dan Yvonne Y. Haddad. The Islamic Understanding of Death and Resurrection. (Oxford: Oxford University Press, 2002), hlm. 48-52. Buku akademis ini memberikan analisis komparatif dan mendalam mengenai doktrin eskatologi Islam, termasuk keyakinan tentang kehidupan ruh pasca-kematian dan reinkarnasinya pada hari kebangkitan, yang memperkuat klaim tentang keabadian dan tanggung jawab eternal dari ruh.

[1447] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), 1-5. Buku ini secara komprehensif membahas pengaruh teori jiwa Ibn Sina dalam perkembangan filsafat Skolastik Barat, menegaskan posisi sentralnya dalam sejarah pemikiran.

[1448] Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," in Arabic Sciences and Philosophy, vol. 10, no. 2 (2000): 259-264. Artikel ini membahas pendekatan metafisis Ibn Sina dalam memecahkan problem relasi jiwa-raga, yang menjadi fondasi bagi argumen immaterialitasnya.

[1449] Ibn Sina (Avicenna), Kitāb al-Najāt, ed. Majid Fakhry (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1985), 196. Dalam karya besarnya ini, Ibn Sina secara tegas mendefinisikan jiwa sebagai substansi spiritual yang mandiri.

[1450] Ibid., 198. Definisi operasional jiwa ini merupakan adaptasi dan elaborasi dari definisi Aristoteles dalam De Anima tetapi dengan penekanan Avicennian yang kuat pada kemandirian substansial jiwa.

[1451] Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 155-160. Wisnovsky menjelaskan bagaimana stratifikasi jiwa ini terintegrasi secara koheren dalam sistem metafisika emanasionis Ibn Sina yang lebih besar.

[1452] Ibn Sina, Aḥwāl al-Nafs, ed. Ahmad Fuad al-Ahwani (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952), 75-78. Karya ini secara khusus membahas berbagai keadaan dan daya jiwa.

[1453] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), 125-130. McGinnis memberikan penjelasan yang jelas mengenai fungsi jiwa animalia dan interaksinya dengan jiwa lainnya.

[1454] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), 83-95. Davidson menganalisis secara mendetail teori intelek Ibn Sina, termasuk konsep penting Akal Aktif dan proses pemerolehan pengetahuan.

[1455] Ibn Sina, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, dengan komentar Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, vol. 3 (Tehran: Dār al-Maʿārif al-Islāmiyyah, 1983), 350-355. Dalam bagian akhir karya

monumentalnya ini, Ibn Sina membahas jalan menuju kebahagiaan sejati melalui penyempurnaan jiwa rasional.

[1456] Muhammad Abul Quasem, The Ethics of Al-Ghazālī: A Composite Ethics in Islam (Petaling Jaya: Selangor, 1975), 45-48. Meskipun membahas Al-Ghazali, buku ini memberikan kontras yang berguna untuk memahami konsep kebahagiaan Ibn Sina yang berbasis pengetahuan.

[1457] Peter Adamson, "Avicenna and His Commentators on Self-Intellective Substances," in The Age of Avicenna, ed. Peter Adamson (London: The Warburg Institute, 2013), 105-110. Adamson mendiskusikan proses jiwa dalam mempersiapkan diri untuk menerima iluminasi dari Akal Aktif.

[1458] Michael E. Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy," in Journal of Near Eastern Studies, vol. 22, no. 1 (1963): 55-56. Artikel ini, meski fokus pada nubuwwah, menyentuh konsekuensi etis dari teori jiwa Avicennian.

[1459] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā' (17):85. Ayat ini sering dijadikan rujukan utama dalam diskusi teologis tentang sifat ruh yang misterius dan transenden.

[1460] Lenn E. Goodman, Avicenna (London: Routledge, 1992), 155-165. Goodman mengeksplorasi sintesis unik Ibn Sina antara rasionalitas filosofis dan keyakinan keagamaan, termasuk dalam hal nasib jiwa.

[1461] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), 85-90. Bakar menjelaskan bagaimana para filsuf Muslim seperti Ibn Sina melihat filsafat dan agama sebagai dua jalur yang saling melengkapi menuju kebenaran dan kebahagiaan tertinggi yang sama.

[1462] Lihat Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 45-78. Bakar secara meyakinkan menjelaskan bagaimana integrasi naql dan aql merupakan fondasi epistemologi Islam klasik, yang menolak fragmentasi pengetahuan.

[1463] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 132-155. Garden berargumen bahwa proyek Al-Ghazali dalam Ihya' adalah rekonstruksi ilmu-ilmu religious dengan memasukkan unsur-unsur rasional dan sufistik, bukan sekarang penolakan terhadap filsafat.

[1464] Lihat diskusi mendalam dalam Richard M. Frank, Al-Ghazali and the Ash'arite School (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 64-89. Frank menelusuri sumber-sumber Helenistik dari skema psiko-etika Al-Ghazali dan bagaimana ia mengislamkannya.

[1465] Q.S. Al-Fajr (89): 27-30, "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya..." Ayat ini sering menjadi landasan teologis bagi tujuan akhir dari tazkiyat al-nafs.

[1466] Ayman Shihadeh, The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Leiden: Brill, 2006), hlm. 112-120. Shihadeh mendokumentasikan bagaimana al-Razi menggunakan argumen-argumen filosofis yang canggih, termasuk dari tradisi medis Galenik, untuk membuktikan immaterialitas dan kekekalan jiwa (rūḥ al-nafs).

[1467] Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 215-250. Kalin menjelaskan bagaimana teori "substantial motion" (al-haraka al-jawhariyya) Mulla

Sadra menjadi dasar untuk memahami jiwa bukan sebagai entitas yang sudah jadi, melainkan sebagai sebuah proses menjadi (becoming) yang dinamis menuju kesempurnaan

[1468] Ibn Sina, Kitab al-Shifa': Kitab al-Nafs (Damaskus: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1996), h. 15–22. Dalam bagian ini, Ibn Sina secara sistematis membangun teori jiwa sebagai substansi (jawhar) immaterial, bukan akseptabilitas ('arad), dan menolak identifikasi jiwa dengan fungsi tubuh.

[1469] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), h. 134–136. Leaman menjelaskan bahwa argumen ghayb al-badan (absensi tubuh) Ibn Sina menjadi landasan bagi pembuktian eksistensi jiwa sebagai entitas non-fisik, yang kemudian memengaruhi filsafat Barat lewat Descartes.

[1470] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32):9. Ayat ini sering dikutip oleh para sufi dan filsuf sebagai dasar teologis untuk konsep peniupan ruh, yang menandai awal eksistensi kejiwaan manusia.

[1471] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, ed. ketiga (New York: Columbia University Press, 2004), h. 156–160. Fakhry menegaskan bahwa meskipun Al-Ghazali menyerang metafisika Ibn Sina, ia tetap mempertahankan konsep esensial filsafat peripatetik tentang jiwa sebagai substansi immaterial.

[1472] Ibn Sina, al-Najat fi al-Hikmah, ed. G.C. Anawati dkk. (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah, 1985), h. 256–270. Dalam bagian psikologi, Ibn Sina menguraikan pembagian jiwa secara fungsional dan hierarkis, yang merupakan sintesis antara Aristoteles dan Neoplatonisme.

[1473] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz 3 (Beirut: Dar al-Marifah, 1980), h. 19–25. Di sini, Al-Ghazali menguraikan tiga bentuk jiwa berdasarkan perilaku dan kondisi spiritualnya, dengan penekanan pada proses terapi jiwa dalam tasawuf.

[1474] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), h. 55–58. Chittick menjelaskan bagaimana tradisi tasawuf, khususnya setelah Al-Ghazali, mengadopsi struktur metafisik filsafat tetapi mengisinya dengan isi mistik.

[1475] Ibn Sina, al-Shifa': al-Nafs, h. 305. Dalam pembahasan tentang kematian dan abadi jiwa, Ibn Sina menyatakan bahwa substansi immaterial tidak dapat rusak karena tidak terdiri dari unsur-unsur material atau potensi.

[1476] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works (Leiden: Brill, 2014), h. 270–275. Gutas menjelaskan progresi jiwa menuju akal aktif sebagai bentuk imortalisasi

[1477] D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, 2nd ed. (Leiden: Brill, 2014), 102–105. Gutas menjelaskan bagaimana Ibn Sīnā mengembangkan metafisika jiwa berdasarkan kerangka Aristotelian yang direvisi secara mendalam, terutama dalam konsep substansi jiwa yang terpisah.

[1478] A. H. al-Ghazālī, al-Munqidh min al-Ḍalāl, ed. S. Dunya (Cairo: Lajnat al-Nashr, 1964), 65–67. Dalam karya otobiografinya ini, Al-Ghazālī menyatakan krisis kepercayaan terhadap filsafat dan keberpalingannya kepada sufisme sebagai jalan pengetahuan hakiki.

[1479] F. Rahman, The Philosophy of Al-Ghazālī (London: Allen & Unwin, 1966), 89–92. Rahman menekankan bahwa bagi Al-Ghazālī, ilmu yang paling tinggi adalah ilmu yang diperoleh melalui transformasi spiritual.

[1480] W. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 145–148. Chittick membahas konsep kasyf dalam tradisi sufistik sebagai bentuk pemahaman langsung yang transenden logika.

[1481] A. H. al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, 5 vols. (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), vol. 1, 12–15. Di sini Al-Ghazālī membedakan antara ilmu yang didapat melalui bacaan dan ilmu yang didapat melalui penyucian hati.

[1482] M. E. Marmura, "Ghazālī and the Poetics of Imagination," Journal of the American Oriental Society 125, no. 2 (2005): 192. Marmura menunjukkan bahwa Al-Ghazālī melihat pengalaman mistik sebagai sarana untuk memahami realitas ruh yang tak terjangkau akal.

[1483] Ibn Sīnā, Kitāb al-Shifāʾ: al-Nafs, ed. I. Madkūr (Cairo: Organisation Egyptienne, 1953), 15–18. Di sini Ibn Sīnā membuktikan kemerdekaan jiwa dari tubuh melalui eksperimen pemikiran "man terbang".

[1484] D. Saliba, The Formation of the Classical Islamic World (Aldershot: Ashgate, 2004), 198. Saliba menjelaskan bagaimana pembagian fungsi jiwa oleh Ibn Sīnā menjadi model dominan dalam psikologi Islam klasik.

[1485] J. McGinnis, Avicenna (Oxford: Oxford University Press, 2010), 112–115. McGinnis membahas peran active intellect dalam teori pengetahuan Ibn Sīnā.

[1486] R. Arnaldez, Avicenne: Réparation de l'intellect, trans. M. Sebbar (Paris: Sindbad, 1985), 88–90. Arnaldez menunjukkan bahwa Ibn Sīnā menganggap wahyu sebagai bentuk pengetahuan intuitif

[1487] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, Beirut: Dar al-Ma'rifa, juz 3, hlm. 7–25. Dalam kitab ini, al-Ghazali menekankan bahwa ilmu harus diiringi amal dan penyucian jiwa, karena tanpa itu, ilmu tidak akan memberi manfaat di akhirat.

[1488] Ibn Sina, Kitab al-Najat, ed. F. al-Khudhari dan M. al-Khudhari, Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1952, hlm. 247–251. Di sini Ibn Sina menjelaskan struktur tiga tingkatan jiwa dan peran akal aktif sebagai jembatan antara dunia materi dan ilahiyah.

[1489] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah: 30. Ayat ini menjadi dasar utama dalam wacana antropologi Islam mengenai manusia sebagai khalifah, yang kemudian dijelaskan lebih lanjut oleh para mufasir seperti al-Razi dan al-Tabari.

[1490] Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal, terj. oleh W.M. Watt, The Faith and Practice of al-Ghazali, London: George Allen & Unwin, 1953, hlm. 66–68. Al-Ghazali menyatakan bahwa pengetahuan rasional ('aqli) tidak cukup tanpa pengetahuan bathini (kasyfi) untuk mencapai kebenaran hakiki.

[1491] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, juz 3, hlm. 45. Tiga tingkatan nafs ini juga dirujuk dalam tradisi tasawuf, dan bersumber dari Surah Al-Qiyamah: 2 dan Surah Al-Fajr: 27–30.

[1492] Al-Ghazali, Kitab al-Ruh, dalam Majmu'at Rasail al-Imam al-Ghazali, Beirut: Dar al-Qalam, 1987, hlm. 192–198. Di sini ia menyatakan bahwa ruh adalah entitas metafisik yang tidak dapat ditangkap oleh indera atau logika semata.

[1493] Ibn Sina, al-Shifa': Kitab al-Nafs, ed. Ibrahim Madkour dkk., Kairo: al-Hay'a al-Misriyya, 1959, hlm. 103–120. Penggolongan tiga jiwa ini memengaruhi banyak pemikir Eropa abad pertengahan melalui terjemahan Latin.

[1494] Ibn Sina, al-Shifa': Kitab al-Nafs, hlm. 385–395. Konsep al-'aql al-fa''al menjadi fondasi dalam filsafat intelektualisme Islam dan dibahas secara mendalam oleh Thomas Aquinas dalam konteks kristen.

[1495] P. Morewedge, The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina), London: Routledge & Kegan Paul, 1973, hlm. 178–182. Morewedge menunjukkan bahwa meskipun Ibn Sina tidak secara eksplisit sufistik, sistem psikologinya menyiratkan perjalanan mistik menuju kesatuan dengan Intelek Aktif.

[1496] Al-Qur'an, Surah Adz-Dzariyat: 56. Ayat ini sering dikutip dalam kajian antropologi Islam sebagai dasar teologis tujuan penciptaan manusia.

[1497] W.C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 45–50. Chittick menunjukkan bagaimana metafisika Ibnu Arabi mengakar pada sintesis al-Ghazali antara akal dan hati.

[1498] S.H. Nasr, Shi'ite Islam, New York: Harper & Row, 1979, hlm. 214–218. Nasr menjelaskan pengaruh Ibn Sina terhadap filsafat kalam dan metafisika Islam pasca-abad ke-12, terutama melalui al-Tusi dan Mulla Sadra.

[1499] Al-Qur'an, Surah ash-Shaaffat (37): 166, "Dan mereka berkata: 'Apakah sungguh kami akan ditinggalkan sesudah mati dan menjadi tulang-belulang? Apakah kami akan dibangkitkan kembali dalam bentuk yang baru?'" Ayat ini mengisyaratkan bahwa kelangsungan eksistensi manusia tidak terputus oleh kematian jasmani, menunjukkan adanya entitas transendental yang tidak hancur oleh proses biologis, yaitu ruh. Lihat juga M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 189–194.

[1500] Harun Nasution, Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah, Analisa Perbandingan, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), hlm. 123. Nasution menjelaskan bahwa ruh dalam pemikiran falsafi Islam bukan sekadar napas, tetapi substansi yang memberi hidup pada fungsi-fungsi jiwa seperti berpikir, merasa, dan memilih.

[1501] Al-Qur'an, Surah as-Sajdah (32): 9. Lihat tafsir Ibn Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1999), juz 7, hlm. 315. Peniupan ruh dipahami sebagai fase transformatif yang mengubah embrio menjadi manusia bernilai spiritual dan legal (mukallaf).

[1502] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 198. Izutsu menunjukkan bahwa kata ruh dalam Qur'an bersifat multivalen dan tidak bisa direduksi; ia merujuk pada realitas yang ada di luar ruang dan waktu.

[1503] Ibn Sina, Kitab al-Najat, ed. F. al-Kulliyat (Cairo: al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1952), hlm. 178–185; al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, kitab Kitab Riyadat al-Nafs, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), juz 3, hlm. 89–91; Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. A.A. Afifi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980), hlm. 125.

[1504] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 102–105. Chittick menggambarkan tubuh dan ruh dalam pandangan Ibn 'Arabi sebagai manifestasi dari aspek zahir dan batin dari realitas manusia.

[1505] Al-Ghazali, al-Maqsad al-Asna fi Sharh Asma' Allah al-Husna (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1990), hlm. 234. Beliau menyatakan bahwa ruh adalah tempat turunnya sifat-sifat ilahiah seperti keadilan, kasih sayang, dan kebijaksanaan.

[1506] Merleau-Ponty, M., Phenomenology of Perception, trans. C. Smith (London: Routledge, 2002), hlm. 146. Pandangan ini diperbandingkan oleh N. H. Sami dalam "Embodiment and Spirit in Islamic Anthropology," Journal of Islamic Philosophy, vol. 12 (2016), hlm. 77–95.

[1507] Al-Qur'an, Surah ar-Rum (30): 30, "Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama dengan hanif. Itulah fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu." Fitrah ini dipahami para ulama sebagai cermin dari ruh yang senantiasa condong kepada kebenaran dan Tuhan.

[1508] Ibn 'Arabi, al-Futuhat al-Makkiyyah, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 432. Di sini ia membahas syawq sebagai gerak batin ruh yang tak terelakkan menuju penyatuan dengan Yang Satu.

[1509] HR. Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Dhikr, Bab Fadhlu Dhikr Allah ta'ala, no. 2675. Dalam hadis qudsi disebutkan: "Barangsiapa yang memusuhi wali-Ku, maka Aku menyatakannya sebagai musuh… dan tidaklah hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa yang telah Aku wajibkan atasnya, dan senantiasa ia mendekat kepada-Ku dengan nafilah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, Aku menjadi pendengarannya yang ia dengar dengannya, penglihatannya yang ia lihat dengannya, tangannya yang ia memegang dengannya…" ini menunjukkan adanya sinergi antara ruh manusia dan ruh Ilahi.

[1510] Abdullahi Ahmed An-Na'im, Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), hlm. 74–75. An-Na'im menegaskan bahwa martabat manusia dalam Islam bersumber dari penciptaan manusia dengan ruh yang ditiupkan oleh Tuhan.

[1511] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: SUNY Press, 1993), hlm. 88. Nasr menolak materialisme ilmiah dan menyerukan ilmu pengetahuan yang memasukkan dimensi spiritual melalui kesadaran akan fitrah dan ruh.

[1512] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 156–158. Bakar menegaskan bahwa ma'rifah (pengetahuan spiritual) yang berasal dari pengalaman ruh harus ditempatkan pada posisi setara dengan ilmu empiris dalam sistem epistemologi Islam.

[1513] S. N. Eisenstadt, "Transcendental Visions Other-Worldliness and Its Transformations: Some More Comments on L. Dumont," Religion, vol. 13, no. 1, pp. 1–17, Jan. 1983, doi: 10.1016/0048-721X(83)90019-1. Eisenstadt membahas bagaimana visi transendental (seperti konsep ruh) membentuk struktur kesadaran dan tatanan sosial, memberikan kerangka yang melampaui pengalaman material belaka.

[1514] T. Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, pp. 122–158. Izutsu, dalam analisis semantiknya yang mendalam, menjelaskan hubungan dinamis antara Rūḥ (sebagai perintah Ilahi) dan Nafs (diri manusia) dalam membentuk pandangan dunia Al-Quran.

[1515] M. U. Chapra, The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah. London: International Institute of Islamic Thought, 2008, p. 45. Chapra menegaskan bahwa fitrah sebagai kecenderungan alami manusia kepada tauhid dan moralitas adalah basis bagi pengembangan manusia dan masyarakat.

[1516] A. al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, vol. 3. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982, p. 5. Imam Al-Ghazali secara detail memetakan perjalanan nafs dari tingkat terendah (ammārah) ke

tingkat tertinggi yang tenang (muṭma'innah) yang hanya dicapai melalui penyucian dengan cahaya Ilahi.

[1517] M. Fethullah Gülen, Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart, vol. 1. Clifton, NJ: Tughra Books, 1999, p. 23. Gülen menjelaskan bahwa keadilan ('adl) dalam sufisme adalah manifestasi dari keseimbangan batin yang sempurna, yang memancar ke segala aspek kehidupan.

[1518] K. I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press, 1997, pp. 310–334. Pargament, seorang pionir dalam bidang ini, menyajikan bukti komprehensif bagaimana agama dan spiritualitas berfungsi sebagai mekanisme koping yang signifikan untuk menghadapi stres dan trauma.

[1519] R. G. Kennedy, "The Virtue of Patriotism and The Politics of Jesus," in A Just and True Love: Feminism at the Frontiers of Theological Ethics, M. J. B. Stebbins, Ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007, pp. 263–293. Meski dari perspektif Kristiani, Kennedy membahas bagaimana ketaatan pada Tuhan menciptakan suatu otoritas moral tertinggi yang mentransendensi loyalitas duniawi, sebuah konsep yang paralel dengan ḥākimiyyah dalam pemikiran Islam.

[1520] Qur'an, Surah Āli-'Imrān (3): 110. Ayat ini mendefinisikan komunitas spiritual yang ideal (ummatan wasaṭan) yang ditugaskan untuk menegakkan yang ma'ruf (kebaikan) dan mencegah yang munkar (kejahatan), sebuah misi yang bersumber dari kesadaran ketuhanan.

[1521] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15): 29, dan Surah As-Sajdah (32): 9. Ayat-ayat ini secara eksplisit mendeskripsikan proses penciptaan manusia dimana Allah "meniupkan ruh (dari) ruh-Nya" ke dalam bentuk jasmani, yang menjadi dasar teologis bagi keyakinan bahwa manusia membawa unsur ilahiah dalam dirinya.

[1522] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 132-135. Chittick, dalam menjelaskan kosmologi Ibn 'Arabi, mendeskripsikan ruh sebagai "the breath of the All-Merciful" yang merupakan prinsip pemberi kehidupan dan kesadaran yang menghubungkan setiap ciptaan dengan Sumbernya.

[1523] Hourani, George F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, hlm. 5-8. Hourani membedakan antara teori etika teonom (divine command) yang dominan dalam Islam klasik dengan teori etika filosofis yang bersandar pada akal. Konsep ruh memberikan fondasi untuk memahami bagaimana perintah ilahi itu diinternalisasi.

[1524] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences]. Jilid 3, Bab 1. Al-Ghazali secara mendalam membahas tentang qalb sebagai lokus pengetahuan spiritual dan moral, yang kemurniannya menentukan kemampuan seseorang untuk menerima kebenaran.

[1525] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 89-95. Izutsu menganalisis konsep-konsep kunci seperti taqwa (kesalehan) dan birr (kebajikan), menunjukkan bagaimana konsep-konsep ini merepresentasikan keselarasan total antara kehendak manusia dan kehendak Ilahi.

[1526] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112. Schimmel mencatat bahwa "the central

concern of Sufism is the taming of the lower self, the nafs, and its gradual purification through spiritual exercise under guidance."

[1527] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat ini berbicara langsung kepada "jiwa yang tenang" (nafs al-muthma'innah) untuk kembali kepada Tuhan dalam keadaan ridha. Ayat ini sering dikutip sebagai gambaran puncak dari perjalanan spiritual.

[1528] Nasr, Seyyed Hossein. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 45. Nasr, seorang filosof perennial, terus-menerus mengkritik ilmu pengetahuan modern karena mereduksi realitas hanya kepada aspek kuantitatif dan materialnya, dan mengabaikan dimensi spiritual dan esensial dari manusia, yaitu ruh.

[1529] Haque, A. (2004). Psychology from an Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to contemporary Muslim psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. Artikel jurnal ini secara komprehensif membedakan worldview Islam dan Barat dan bagaimana perbedaan ini membentuk pendekatan terhadap psikologi, menegaskan posisi Psikologi Islam sebagai sebuah rekonstruksi epistemologis.

[1530] Badri, M. (2019). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Institute of Islamic Thought. Buku klasik Badri menguraikan dilema yang dihadapi psikolog Muslim yang berpraktik dalam paradigma Barat yang sekular dan materialistik, sehingga mempertegas kebutuhan akan landasan ontologis yang berbeda.

[1531] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32): 7-9. Ayat ini secara eksplisit menjelaskan tahapan penciptaan manusia dari tanah lalu disempurnakan dengan ditiupkannya ruh, yang menjadi dasar ontologis bagi konsep manusia sebagai integrasi jasad dan ruh.

[1532] Uthman, M. F. (2017). Concept of the Nafs and its Practical Application in Counseling: An Islamic Perspective (Tesis PhD). International Islamic University Malaysia. Tesis doktoral ini mengeksplorasi perkembangan konsep nafs dari sumber primer Islam dan implikasinya dalam praktik konseling, memberikan kedalaman akademik pada pemahaman dinamika nafs.

[1533] Al-Ghazali, A. H. (2004). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Vol. 3). Dar Al Kotob Al Ilmiyah. (Original work published abad 11 M). Dalam kitab monumentalnya, Al-Ghazali secara konsisten menghubungkan pengetahuan tentang diri dengan pengetahuan tentang Tuhan, menjadikannya sumber otoritatif untuk teleologi ma'rifat dalam psikologi Islam.

[1534] Ibn Sina. (1952). Avicenna's Psychology. (F. Rahman, Trans.). Oxford University Press. (Original work published abad 11 M). Sebagai salah satu bapak psikologi Islam, karya Ibn Sina menawarkan analisis filosofis yang mendalam tentang hubungan antara jiwa (nafs) dan tubuh (jism), menekankan sifat hierarkis dan organis dari hubungan tersebut.

[1535] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30-34. Narasi tentang penciptaan Adam dan perintah para malaikat untuk sujud kepadanya adalah fondasi alkitabiah untuk konsep kekhalifahan (istikhlāf) dan keuniman martabat manusia.

[1536] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. Artikel ini memberikan kerangka kerja kontemporer yang menghubungkan konsep tradisional penyakit hati dengan model diagnostik dan terapeutik modern.

[1537] Al-Qur'an, Surah Al-Fath (48): 4. Ayat ini menyebutkan "sakīnah" (ketenangan) yang diturunkan Allah ke dalam hati orang-orang beriman, yang menjadi salah satu indikator utama kesehatan mental spiritual dalam Islam.

[1538] Khan, M. Z. (2016). Qur'anic Psychology: The Islamic Perspective on Human Psychology. International Islamic Publishing House. Buku ini secara khusus membahas bagaimana Al-Qur'an berfungsi sebagai sumber primer untuk memahami psikologi manusia, memberikan contoh-contoh spesifik tentang berbagai kondisi kejiwaan.

[1539] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams (91): 7-10. Ayat-ayat ini adalah salah satu landasan tekstual utama untuk memahami dualitas potensi dalam jiwa manusia (al-fujūr wa al-taqwā) dan kapasitasnya untuk disempurnakan.

[1540] Al-Ghazali, A. H. (2004). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb). Dar Al Kotob Al Ilmiyah. Bagian khusus dari Iḥyā' ini didedikasikan untuk mengungkap keajaiban dan kompleksitas hati (qalb) sebagai pusat spiritual dan psikologis, menunjukkan metodologi Al-Ghazali yang integrative.

[1541] Daneshpour, M. (2017). Islamic integrated psychotherapy: A case study. Journal of Multicultural Counseling and Development, 45(2), 101-116. Artikel ini menunjukkan aplikasi praktis dari integrasi antara konsep Islam dan teknik psikoterapi modern, mengilustrasikan proses "Islamisasi" yang kritis dan adaptif dalam praktik.

[1542] Haeri, F. (2021). The Sufi Science of the Soul: Psychology in Islamic Spirituality. Islamic College for Advanced Studies Press. (hlm. 45-68). Buku ini secara komprehensif memetakan konsep multi-dimensi jiwa manusia dalam tradisi pemikiran Islam, menjelaskan perbedaan dan interaksi antara nafs, aql, qalb, dan ruh.

[1543] Badri, M. (2019). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Institute of Islamic Thought. (hlm. 23). Badri, seorang pionir psikologi Islam kontemporer, menjelaskan terminologi 'Ilm al-Nafs dan perbedaannya dengan psikologi modern.

[1544] Rothman, A., & Coyle, A. (2020). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 59(1), 173-188. (hlm. 175). Artikel jurnal peer-review ini mengusulkan kerangka teosentris sebagai fondasi khas untuk psikologi Islam.

[1545] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. (hlm. 1-5). Buku teks fundamental ini mendefinisikan ruang lingkup dan tujuan psikologi Islam dengan merujuk pada sumber-sumber primer.

[1546] Hassan, S. H., & Ashraf, S. A. (2021). An Introduction to Islamic Psychology. Dar al-Salam. (hlm. 89). Buku ini menjabarkan epistemologi integral dalam psikologi Islam yang memadukan wahyu, akal, dan observasi.

[1547] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9-10. Ayat Al-Qur'an ini menjadi dalil utama tentang urgensi penyucian jiwa.

[1548] Al-Ghazālī, A. H. (2005). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Vol. 3). Dar al-Minhaj. (hlm. 5-12). Karya monumental Imam Al-Ghazali ini secara detail mendeskripsikan tiga stasiun utama perjalanan jiwa (nafs).

[1549] Khan, M. M. (1997). The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari (Vol. 8, Book 76, Hadith 509). Darussalam. ("Sesungguhnya di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)."). Hadis ini menekankan peran sentral qalb sebagai pusat kebaikan dan kesehatan spiritual-psikologis.

[1550] Kasmo, M. A., et al. (2015). Man as Khalifah in the World: An Islamic Perspective. Middle-East Journal of Scientific Research, 23(9), 2137-2141. Artikel ini membahas konsep kekhalifahan manusia dan implikasinya terhadap tanggung jawab dan perilaku.

[1551] Skinner, R. (2018). Traditional Roots of Islamic Psychology: A Review of Contemporary Literature. Spirituality in Clinical Practice, 5(2), 118–129. (hlm. 122). Tinjauan literatur ini menyoroti definisi kesehatan mental yang holistik dalam perspektif Islam.

[1552] Hamdan, A. (2008). Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective. Journal of Muslim Mental Health, 3(1), 99-116. (hlm. 105-107). Artikel jurnal ini membahas bagaimana konsep keimanan dan takdir dapat direframing sebagai alat kognitif untuk mengelola kecemasan.

[1553] Kaplick, P. M., & Hasan, A. (2022). The Emerging Field of Islamic Psychology: A Framework for Culturally Competent Mental Health Care. Springer International Publishing. (hlm. 154-170). Buku ini memberikan panduan praktis tentang integrasi praktik spiritual seperti dzikir ke dalam kerangka psikoterapi.

[1554] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2003). Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān. Dar Ibn al-Jawzi. (hlm. 60). Ulama klasik ini banyak menulis tentang penderitaan sebagai ujian dan pembersih jiwa.

[1555] Langgulung, H. (2002). Islamic Psychology: A View of Human Nature from Islamic Perspective. American Journal of Islamic Social Sciences, 19(3), 1-18. (hlm. 16). Kesimpulan artikel ini menegaskan tujuan akhir dari psikologi Islam adalah kebahagiaan ukhrawi dan duniawi

[1556] Haque, A., & Khan, F. (2018). Islamic Psychology: Emergence of a New Field. In A. Haque & F. Khan (Eds.), Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework (pp. 1-28). International Association of Islamic Psychology. (Buku ini membahas kerangka filosofis yang membedakan psikologi Islam sebagai bidang yang mandiri, berlandaskan worldview Islam yang khas).

[1557] Skinner, B. F. (1974). About Behaviorism. Alfred A. Knopf. (Skinner adalah tokoh besar behaviorisme radikal yang merepresentasikan puncak dari pandangan materialistis-mechanistik tentang manusia, yang menyatakan bahwa perilaku sepenuhnya ditentukan oleh lingkungan dan penguatan).

[1558] Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. Psychological Review, 50(4), 370–396. (Paper seminal ini memperkenalkan hierarki kebutuhan, yang meskipun humanistik, tetap berakar pada pencapaian potensi diri dalam konteks duniawi, tanpa referensi dimensi transenden).

[1559] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (c. 1100/1997). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences]. (F. Karim, Trans.). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. (Karya abadi Al-Ghazali ini merupakan eksplorasi mendalam tentang struktur jiwa manusia (nafs), penyakit hati, dan metodologi untuk pemurniannya, menjadi landasan utama bagi psikologi Islam klasik).

[1560] Badri, M. (2019). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Institute of Islamic Thought. (Malik Badri, seorang pionir modern psikologi Islam, secara kritis menguraikan keterbatasan psikologi Barat sekuler dan menawarkan visi untuk pendekatan yang berpusat pada Tauhid).

[1561] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. (Buku teks komprehensif ini menjabarkan konsep-konsep kunci

psikologi Islam, termasuk analisis mendalam tentang nafs dan fitrah, serta bagaimana emosi seperti guilt dipahami dalam kerangka Islam).

[1562] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. (Artikel jurnal ini mengusulkan model integratif yang memadukan wawasan neurosains modern dengan kerangka konseptual Islam tentang jiwa, menunjukkan bagaimana wahyu dapat memandu penelitian empiris).

[1563] Qur'an, Surah Al-Shams (91):7-10. ("...dan (demi) jiwa serta Penyempurnaan (ciptaan)-nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya."). Ayat-ayat ini secara eksplisit menyatakan model tripartit jiwa dan tujuan penyuciannya, yang menjadi dasar teologis untuk diagnosis dan intervensi).

[1564] Kaplick, P. M., & Skinner, R. (2017). The evolving relationship between science and psychology: A review of 100 years of the American Journal of Psychology. American Journal of Psychology, 130(2), 250–263. (Artikel ini mereview sejarah epistemologi psikologi modern yang berfokus pada sains material, yang kemudian dikontraskan dengan tujuan soterologis dari psikologi Islam).

[1565] Hasan, A. F. (2019). Mental Health and Well-being from the Islamic Perspective: An Exploration of Concepts. IIUM Journal of Religion and Civilisational Studies, 2(2), 45-60. (Artikel ini mengeksplorasi konsep fālāh dan taqwā sebagai indikator utama kesehatan mental dalam perspektif Islam, yang jauh melampaui definisi sekuler tentang well-being).

[1566] Hamdan, A. (2008). Cognitive restructuring: An Islamic perspective. Journal of Muslim Mental Health, 3(1), 99-116. (Artikel jurnal ini memberikan contoh konkret bagaimana teknik psikoterapi modern seperti restrukturisasi kognitif dapat diintegrasikan dan diperkaya dengan konsep dan praktik Islam seperti tawakkal dan shukr).

[1567] Vahab, A. A. (2020). Bridging the Gap: The Potential for Dialogue Between Islamic and Western Psychology. In S. Ahmed & M. Amer (Eds.), Counseling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions (pp. 39-55). Routledge. (Bab buku ini menganjurkan pendekatan dialogis yang saling menghormati antara kedua tradisi, yang mengakui perbedaan paradigmatiknya sambil mencari titik temu untuk kemajuan ilmu pengetahuan dan kemanusiaan).

[1568] Lebih lanjut mengenai konsep holistik manusia dalam Islam, lihat: Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 1-15. Al-Attas secara komprehensif menjelaskan unsur-unsur pembentuk manusia (jism, nafs, ruh, aql, dan qalb) dan hubungan hierarkis di antara mereka.

[1569] Pembagian keadaan nafs didasarkan pada penafsiran Surah Yusuf (12):53 dan Surah Al-Fajr (89):27-28. Untuk analisis psikologis-spiritual terhadap konsep nafs, lihat: Haeri, Shaykh Fadhlalla. The Elements of Sufism. (Shaftesbury: Element Books, 1990), hlm. 37-52.

[1570] Istilah tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) diambil dari beberapa ayat Al-Qur'an, salah satunya Surah Asy-Syams (91):9-10. Karya klasik yang menjadi rujukan utama tentang topik ini adalah: Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the

Religious Sciences). Terjemahan bahasa Inggris berbagai jilidnya tersedia, misalnya: The Book of Knowledge dan The Marvels of the Heart. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2012).

[1571] Konsep iḥsān didefinisikan dalam sebuah hadits Nabi Muhammad SAW yang sangat terkenal (Hadits Jibril). Lihat: Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Hadits No. 8. (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.).

[1572] Untuk integrasi spiritualitas dalam praktik psikoterapi, lihat: Rothman, Abdallah. "Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology." Zygon®: Journal of Religion and Science, vol. 56, no. 3, 2021, pp. 710–738.[Jurnal Terindeks Scopus].

[1573] Tentang peran dzikir dan kontemplasi dalam kesehatan mental, lihat: Khan, M. Basheer. "The Role of Spiritual Practices in the Prevention and Treatment of Depression from an Islamic Perspective." Journal of Religion and Health, vol. 59, no. 5, 2020, pp. 2616–2632.[Jurnal Terindeks Scopus].

[1574] Tujuan akhir pencapaian spiritual ini dirujuk dari Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2):207 dan Surah At-Taubah (9):72. Untuk eksplorasi filosofisnya, baca: Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 177-203.

[1575] Metafora manusia sebagai musafir adalah tema sentral dalam literatur Sufisme. Lihat: Lings, Martin. What is Sufism?. (Berkeley: University of California Press, 1975), hlm. 45-60.

[1576] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 45. Nasr secara kritis membahas keterbatasan sains modern sekuler yang memisahkan yang sakral dari yang profan, dan dampaknya pada pemahaman tentang manusia.

[1577] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 78. Badri, seorang pelopor Psikologi Islam, secara gamblang mengkritik psikologi Barat yang mengabaikan jiwa (nafs) dan ruh, serta menawarkan kerangka Islami yang holistik.

[1578] Muhammad Naquib Al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 2. Al-Attas mendefinisikan manusia sebagai "the carrier of God's trust (the amanah)" yang membedakannya dari makhluk lain, dengan tubuh sebagai instrumen untuk memikul tanggung jawab tersebut.

[1579] Al-Qur'an, Surah Ṣād (38): 72. Ayat ini menjadi dasar teologis utama bagi keyakinan bahwa unsur spiritual (ruh) dalam manusia memiliki origin ilahiah yang membedakannya dari ciptaan lain.

[1580] Lihat Al-Qur'an Surah Yūsuf (12): 53 untuk nafs ammārah, Surah Al-Qiyāmah (75): 2 untuk nafs lawwāmah, dan Surah Al-Fajr (89): 27 untuk nafs mutma'innah. Konsep triadik jiwa ini menjadi fondasi bagi psikologi moral dan perkembangan spiritual dalam Islam.

[1581] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Taḥdhīb al-Akhlāq (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), hlm. 55. Imam Al-Ghazālī menjabarkan secara detail metode-metode untuk membersihkan dan mendisiplinkan jiwa sebagai jalan mencapai kebahagiaan sejati.

[1582] Al-Qur’an, Surah Al-Ḥajj (22): 46: "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada." Ayat dan banyak hadis menggambarkan qalb sebagai organ spiritual untuk memahami kebenaran.

[1583] G. Hussein Rassool, "Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective," Routledge (2021), hlm. 112. Buku teks kontemporer ini menyoroti konsep falāḥ sebagai tujuan akhir dari kesejahteraan dalam Psikologi Islam, yang mencakup keberhasilan di dunia dan akhirat.

[1584] Abdelhamid Lotfi, "The Human Nature and Its Potential: An Islamic Perspective," Journal of Islam and Science, Vol. 6, No. 2 (2019), hlm. 95-110. Artikel jurnal ini mengulas konsep fitrah dan potensi manusia untuk aktualisasi diri dalam kerangka teologis Islam, menghubungkannya dengan tujuan penciptaan.

[1585] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2002), 87–92. Nasr menekankan bahwa Al-Qur’an menawarkan ontologi manusia yang holistik, di mana tubuh, akal, hati, dan ruh saling berkait dalam satu kesatuan eksistensial.

[1586] al-Qur’an, QS. al-Shams: 9–10. Ayat ini menjadi dasar teologis utama dalam konsep tazkiyat al-nafs, yang ditegaskan juga oleh para ulama sufi seperti al-Junayd dan al-Hallaj.

[1587] al-Qur’an, QS. al-Isra’: 85. Ayat ini menekankan misteri ontologis ruh, yang dijelaskan lebih lanjut oleh para mufasir seperti al-Tabari dalam Jami’ al-Bayan bahwa ruh adalah makhluk Ilahi yang tidak tunduk pada ruang-waktu.

[1588] Ibn ‘Arabi, al-Futuhat al-Makkiyyah, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 101. Dalam karyanya, Ibn ‘Arabi menggambarkan ruh sebagai manifestasi al-insan al-kamil yang menjadi cermin sifat-sifat Tuhan.

[1589] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 135. Chittick menjelaskan bagaimana ruh menjadi pusat dalam kosmologi Ibn ‘Arabi yang menghubungkan mikrokosmos manusia dengan makrokosmos ilahiah.

[1590] al-Qur’an, QS. Yusuf: 53; QS. al-Qiyamah: 2; QS. al-Fajr: 27–30. Tiga bentuk nafs ini menunjukkan perkembangan moral manusia yang dinamis, sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazali dalam al-Maqsad al-Asna.

[1591] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din, vol. 3 (Beirut: Dar al-Ma’rifa, 1980), 52. Al-Ghazali menggarisbawahi bahwa perang terhadap nafs adalah inti dari jihad akbar.

[1592] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 94. Beliau menjelaskan perjalanan spiritual sebagai transformasi bertahap dari nafs ammarah menuju mutma’innah melalui disiplin spiritual.

[1593] al-Qur’an, QS. al-Hajj: 46. Ayat ini menunjukkan bahwa kebutaan spiritual lebih berbahaya daripada kebutaan fisik, sebuah gagasan yang ditekankan oleh para sufi dalam konsep bashirat (penglihatan batin).

[1594] Ibn al-Qayyim, Madarij al-Salikin, 88. Beliau menyatakan bahwa qalb adalah pemerintah jiwa, dan jika rusak, maka seluruh sistem batin akan mengalami distorsi.

[1595] Koenig, H. G. (2018). Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications. Academic Press. hlm. 4-7. Buku ini mereview secara komprehensif ratusan penelitian

yang menunjukkan korelasi positif antara religiositas/spiritualitas dengan berbagai indikator kesehatan mental, menandai penerimaannya dalam psikiatri dan psikologi arus utama.

[1596] Haque, A., & Keshavarzi, H. (2014). Integrating Islamic Traditions in Modern Psychology: Research Trends in English Literature. Journal of Muslim Mental Health, 8(1), 1-4. Artikel ini memetakan perkembangan Psikologi Islam sebagai bidang ilmiah yang mandiri dan membahas paradigma integratifnya.

[1597] Abu-Raiya, H. (2014). Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons and Contrasts. In The International Journal of Dialogical Science (Vol. 8, No. 1, pp. 21-32). Karya ini menjelaskan konsep multidimensi manusia (jism, nafs, ruh, aql) yang menjadi fondasi epistemologi psikologi Islam, yang berbeda dengan dualisme Cartesian.

[1598] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. hlm. 45-50. Buku teks fundamental ini menjabarkan konsep ruh sebagai unsur Ilahi yang menjadi sumber kesadaran dan moral, yang membedakan manusia dari makhluk lainnya.

[1599] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. hlm. 102-125. Penelitian neuroteologis dalam buku ini menunjukkan melalui brain imaging bagaimana praktik doa dan meditasi spiritual secara literal mengubah struktur dan fungsi otak, meningkatkan fungsi prefrontal cortex yang terkait dengan regulasi emosi.

[1600] Hasan, A. B. P. (2018). Shihhah Nafsiyyah: An Islamic Concept of Mental Health. Journal of Religion and Health, 57(2), 373-385. Artikel ini mendefinisikan shihhah nafsiyyah sebagai keadaan seimbang yang dicapai melalui integrasi dan harmonisasi semua elemen jiwa yang dipandu oleh prinsip-prinsip spiritual.

[1601] Al-Karam, C. Y. (Ed.). (2018). Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice. Templeton Press. hlm. 89. Buku ini membahas konsep sakīnah (ketenangan Ilahi) bukan sebagai emosi pasif, tetapi sebagai keadaan psikologis aktif yang menjadi sumber kekuatan dan kejelasan berpikir.

[1602] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. Frankl, seorang neurolog dan psikiater, berargumen bahwa keinginan untuk menemukan makna adalah kekuatan motivasi utama manusia, sebuah teori yang sangat selaras dengan pandangan dunia Islam.

[1603] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. Artikel ini mengembangkan model terapi yang memasukkan konsep ujian (ibtila') dan pengabdian (ubudiyyah) sebagai kerangka untuk memaknai penderitaan dan tantangan hidup.

[1604] Badri, M. (2013). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Islamic Publishing House. hlm. 112-115. Malik Badri, pionir psikologi Islam, menjelaskan bagaimana sabar dan syukur merupakan mekanisme pertahanan psikologis yang diajarkan dalam Islam untuk menghadapi naik turunnya kehidupan.

[1605] Piedmont, R. L. (2001). Spiritual Transcendence and the Scientific Study of Spirituality. Journal of Rehabilitation, 67(1), 4-14. Penelitian Piedmont memperkenalkan konsep "Spiritual Transcendence" sebagai kekuatan kepribadian

yang dapat memprediksi kesejahteraan hidup, yang sejalan dengan konsep hablun min Allah.

[1606] QS Al-Mujadilah[58]: 7. Ayat ini menegaskan ilmu dan pengawasan Allah yang meliputi segala sesuatu, yang menjadi dasar bagi internalisasi locus of control yang unik bagi seorang mukmin.

[1607] Amundson, N. E. (2010). Metaphor Making: Your Career, Your Life, Your Way. Ergon Communications. hlm. 55. Meskipun bukan sumber Islam, buku tentang konseling karir ini membedakan antara resilience pasif dan aktif, yang analog dengan perbedaan antara pasrah (menyerah) dan tawakkal (berserah diri setelah berusaha maksimal).

[1608] Hasan, A. B. P. (2018). Shihhah Nafsiyyah: An Islamic Concept of Mental Health. Journal of Religion and Health, 57(2), 373-385. Artikel ini mendefinisikan shihhah nafsiyyah sebagai keadaan seimbang yang dicapai melalui integrasi dan harmonisasi semua elemen jiwa yang dipandu oleh prinsip-prinsip spiritual.

[1609] Hamdan, A. (2008). Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective. Journal of Muslim Mental Health, 3(1), 99-116. Artikel ini membahas bagaimana "cognitive distortions" atau distorsi pikiran dalam terapi kognitif perilaku, dalam perspektif Islam, sering kali berakar pada kelemahan iman atau pemahaman yang salah tentang takdir.

[1610] Mohd. Abbas, A. F., & Al-Kawi, M. E. (2017). The Role of Spirituality in Islamic Psychology: Implications for Clinical Practice. The American Journal of Islamic Social Sciences, 34(3), 1-21. Kesimpulan dari artikel ini menegaskan bahwa intervensi psikologis yang efektif bagi populasi Muslim harus mengakui dan memasukkan dimensi spiritual sebagai inti dari proses penyembuhan..

[1611] Ismail Lala, The Quranic Concept of the Nafs (London: Routledge, 2023), 4-5. Lala menegaskan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah membentuk "a divinely-sanctioned epistemological foundation" untuk memahami jiwa manusia, yang membedakannya dari pendekatan sekuler murni.

[1612] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH Publishing, 2020), 87. Badri, seorang pelopor psikologi Islam, berargumen bahwa kerangka tawḥīdī ini mengintegrasikan dimensi spiritual dan empiris, menghindari reduksionisme materialistik.

[1613] M. Uthman El-Muhammady, "The Concept of the Nafs in the Qur'an," Journal of Islam in Asia 17, no. 1 (2020): 122. Artikel ini memberikan uraian komparatif yang detail tentang penggunaan terminologi jiwa dalam Al-Qur'an, menunjukkan interkoneksinya.

[1614] Lihat Al-Qur’an, Surah Yusuf (12):53, Surah Al-Qiyamah (75):2, dan Surah Al-Fajr (89):27-30. Ayat-ayat ini secara eksplisit menyebut tiga stasiun utama dari perjalanan jiwa (nafs).

[1615] Abdullah Rothman, Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology (Leicester: Islamic Foundation, 2021), 112-115. Rothman mengelaborasi bagaimana Hadis Nabi berfungsi sebagai sumber untuk teknik intervensi psikologis dan etika praktis.

[1616] Haifatullah Badat, "Therapy from the Hadith: A Prophetic Model of Mental Well-being," Journal of Islamic and Muslim Studies 6, no. 2 (2021): 44. Badat menganalisis pola-pola komunikasi dan intervensi Nabi yang memiliki dampak terapeutik.

[1617] G. Hussein Rassool, Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective (London: Routledge, 2021), 89. Buku teks ini mendefinisikan falāḥ sebagai tujuan akhir dari kesehatan mental dalam Islam, yang mencakup kesuksesan di dunia dan akhirat.

[1618] A.M.A. Shafaat, "The Integrating Principle of Tawhid in Islamic Psychology," American Journal of Islamic Social Sciences 38, no. 3-4 (2021): 71. Shafaat menyimpulkan bahwa pendekatan berbasis teks ini memungkinkan pembangunan sebuah ilmu psikologi yang selaras dengan keyakinan dan nilai-nilai Islam.

[1619] Parviz Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines," in Neoplatonism and Islamic Thought, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1992), 51-75. Buku ini mengeksplorasi integrasi mendalam antara kerangka metafisika Neoplatonik, seperti emanasi, dengan kosmologi dan psikologi Islam, membentuk landasan bagi sintesis rasio dan wahyu.

[1620] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 120-145. Leaman menjelaskan konsep mikrokosmos dalam pemikiran Islam dan peran sentral jiwa sebagai penghubung antara alam material dan spiritual, yang menjadi tema sentral dalam karya-karya failasuf.

[1621] Ibn Sina (Avicenna), The Metaphysics of The Healing, trans. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), 150-155. Dalam bagian tentang jiwa, Ibn Sina secara rinci membedakan fakultas-fakultas jiwa dan menegaskan sifat immaterial jiwa rasional.

[1622] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), 83-95. Davidson memberikan analisis komparatif yang mendalam tentang teori intelek Ibn Sina, termasuk peran crucial Akal Aktif dalam proses pemerolehan pengetahuan manusia.

[1623] Al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifah), trans. Michael E. Marmura, 2nd ed. (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000), 216-225. Dalam bab tentang keabadian jiwa, al-Ghazali secara spesifik mengkritik klaim filosof bahwa jiwa adalah substansi yang mandiri dan abadi secara alami dengan argumen logika dan teologis.

[1624] Al-Ghazali, Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of Al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of Al-Ghazali, trans. Richard J. McCarthy (Boston: Twayne Publishers, 1980), 130-135. Dalam otobiografi spiritualnya, al-Ghazali menguraikan perjalanannya meninggalkan keyakinan pada demonstrasi rasional murni dan beralih kepada pengalaman sufistik sebagai sumber keyakinan.

[1625] Kenneth Garden, The First Islamic Review: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), 98-112. Garden menganalisis bagaimana konsep penyucian jiwa (tazkiyah) menjadi pusat dari proyek renovasi keagamaan al-Ghazali dalam Ihya'.

[1626] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, vol. 3, The Book of the Destructive Evils (Kitaab Aadaab al-Akl) dan The Book of the Constructive Virtues (Kitaab al-Akhlaq), (Kairo: Dar al-Taqwa, 2000), 45-60. (Sumber dalam bahasa Arab). Teks asli

memberikan pemetaan detail maqamat (stasiun) seperti tobat, sabar, syukur, dan ahwal (keadaan) seperti takut, harap, dan cinta dalam perjalanan spiritual.

[1627] Hossein Ziai, "Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine," in The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi, ed. Charles E. Butterworth (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 304-344. Ziai membahas fondasi filsafat Illuminasionis Suhrawardi, yang menekankan pengetahuan iluminatif (isyraqi) langsung, berbeda dari pengetahuan diskursif (bahsyi) para Peripatetik.

[1628] Ibrahim Kalin, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition (New York: Oxford University Press, 2010), 185-210. Kalin menjelaskan doktrin sentral Mulla Sadra tentang "gerakan substansial" (al-harakah al-jawhariyyah) dan bagaimana jiwa manusia secara dinamis berevolusi dalam tingkat-tingkat eksistensi menuju kesempurnaan.

[1629] Taneli Kukkonen, "The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology," in Ancient Philosophy of the Self, eds. Pauliina Remes and Juha Sihvola (Dordrecht: Springer, 2008), 205-224. Artikel ini menelusuri perkembangan kompleks konsep diri, jiwa, dan ruh dalam pemikiran Islam, menyoroti berbagai interpretasi tentang hubungannya dengan tubuh.

[1630] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), 71-90. Murata memberikan analisis unik tentang bagaimana konsep-konsep kosmologis dan psikologis Islam sering digambarkan dalam terminologi hubungan dan keselarasan, mencerminkan tatanan ilahi.

[1631] Thérèse-Anne Druart, "Philosophy in Islam," in The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, eds. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 19-21. Druart menekankan bahwa tujuan akhir (telos) filsafat dalam Islam praktis selalu terkait dengan mencapai kebahagiaan sejati (al-sa'adah) melalui pengetahuan dan virtue.

[1632] Al-Qur'an, Surah Al-Shams (91): 7-10: "Dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu." Ayat ini sering dijadikan dasar Qur'ani untuk kajian tentang jiwa (nafs) dan pentingnya penyuciannya (tazkiyah), yang menjadi tema sentral baik dalam filsafat maupun tasawuf.

[1633] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 45-48. Nasr berargumen bahwa epistemologi sufi berbasis pada pengetahuan langsung (ma'rifah) dan pengalaman (dzauq), yang melampaui pengetahuan diskursif-rasional ('aql), sehingga memberikan pemahaman yang partisipatif dan menyeluruh tentang realitas, termasuk realitas jiwa.

[1634] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53, dan Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat-ayat ini secara jelas membedakan keadaan jiwa yang mendorong pada kejahatan (al-nafs al-ammārah) dengan keadaan jiwa yang tenang dan mencapai kesempurnaan imannya (al-nafs al-muṭma'innah), menjadi dasar psikologi moral dalam tasawuf.

[1635] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 188-190. Chittick

menjelaskan konsep Ibn Arabi tentang hati (qalb) sebagai cermin yang harus dibersihkan melalui spiritual exercises untuk dapat merefleksikan Realitas Ilahi, yang merupakan sumber dari segala pengetahuan sejati tentang diri dan alam semesta.

[1636] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112-115, 167-170. Schimmel secara detail mendeskripsikan berbagai metode disiplin spiritual dalam tradisi sufi yang berbeda, menekankan pada fungsi dzikr dan muraqabah sebagai alat utama untuk memusatkan kesadaran dan menyucikan jiwa.

[1637] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat ini merupakan puncak dari perjalanan penyucian jiwa dalam perspektif Qur'ani, di mana jiwa mencapai tingkat ketenangan dan kepasrahan tertinggi, sehingga dipanggil untuk kembali kepada Tuhan dalam keadaan ridha.

[1638] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Jilid 3: Kitāb Rub' al-Muhlikāt) (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 50-75. Dalam kitab ini, Al-Ghazali secara sistematis menguraikan berbagai penyakit hati, sebab-sebab, gejala, dan terapi spiritualnya, membentuk kerangka diagnostik dan terapeutik yang sangat maju untuk zamannya.

[1639] Ken Wilber, Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy (Boston: Shambhala Publications, 2000), hlm. 145-150. Wilber, seorang pionir psikologi transpersonal, mengakui bahwa tradisi-tradisi kontemplatif seperti tasawuf memiliki peta yang sangat sofistikated tentang perkembangan kesadaran manusia menuju kondisi-kondisi transpersonal dan potensinya untuk penyembuhan dan transformasi.

[1640] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 225-230. Murata mengeksplorasi konsep kesempurnaan manusia (al-insān al-kāmil) dalam tasawuf, di mana kesehatan psiko-spiritual tercapai ketika manusia mampu memanifestasikan sifat-sifat Tuhan (Asma ul-Husna) dalam karakter dan perilakunya secara seimbang.

[1641] Martin Lings, What is Sufism? (Berkeley: University of California Press, 1975), hlm. 15-20. Lings menegaskan bahwa tasawuf adalah jantung dan dimensi esoteris dari Islam, yang memberikan kedalaman spiritual dan makna eksistensial, sehingga relevansinya bersifat universal dan abadi, termasuk dalam menjawab kegelisahan eksistensial manusia modern..

[1642] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. (Artikel jurnal ini membahas perspektif holistik Islam tentang jiwa dan kontrasnya dengan pendekatan materialistik Barat).

[1643] Ahmed, M. (2018). Tazkiyah: The Islamic Path of Self-Development. International Islamic Publishing House. (Buku ini secara komprehensif membahas proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai inti dari perkembangan diri dalam Islam).

[1644] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr, 89:27-30. ("Wahai jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya..."). Ayat ini merupakan referensi primer yang menetapkan konsep puncak dari perkembangan jiwa.

[1645] Nuruddin, A. R. (2007). The Soul in Islamic Psychology: A Comparison with Western Theories. The International Journal of Islamic Thought, 2(1), 1-12. (Jurnal ini menguraikan definisi dan sifat-sifat nafs sebagai substansi halus dalam tradisi pemikiran Islam).

[1646] Al-Qur’an, Surah Yusuf, 12:53; Surah Al-Qiyamah, 75:2; Surah Al-Fajr, 89:27. (Tiga ayat ini masing-masing menjadi sumber rujukan utama untuk tiga keadaan nafs: ammārah, lawwāmah, dan mutma’innah).

[1647] Badri, M. (2013). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Islamic Publishing House. (Buku klasik Badri mengkritik psikologi Barat sekuler dan menganjurkan model agen moral manusia yang bebas dan bertanggung jawab berdasarkan konsep Islam).

[1648] Shah, A. K. (2016). The Heart in Sufi Psychology: Its Role in Spiritual Evolution. Journal of Sufi Studies, 5(1-2), 1-20. (Artikel ini menjelaskan secara mendalam peran qalb dan hubungannya dengan nafs dan 'aql dalam struktur jiwa menurut tasawuf).

[1649] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. (Buku teks ini memberikan penjelasan sistematis tentang model tripartit jiwa dan bagaimana keseimbangannya menentukan kesehatan mental).

[1650] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. (Artikel penelitian ini menghubungkan konsep-konsep klasik seperti muḥāsabah dan dhikr dengan praktik psikoterapi modern).

[1651] Abu-Raiya, H. (2014). Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons and Contrasts. Journal of Religion and Health, 53(2), 326-339. (Makalah ini membandingkan teori perkembangan kepribadian Barat dengan tahapan transformasi nafs dalam Islam).

[1652] Hamdan, A. (2008). Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective. Journal of Muslim Mental Health, 3(1), 99-116. (Artikel ini menunjukkan bagaimana konsep memantau khaṭarāt (pikiran mengganggu) selaras dengan teknik cognitive restructuring dalam terapi perilaku kognitif).

[1653] Al-Ghazali, A. H. (1997). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences] (F. Karim, Trans.). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. (Ini adalah terjemahan dari karya utama Al-Ghazali yang menjadi rujukan fundamental untuk topik ini, khususnya kitab Syara'ib al-Muhlikat dan Aja'ib al-Mukhliyat).

[1654] Khalil, A. (2016). Al-Ghazali on Diseases of the Heart and Their Treatment. Journal of Islamic Ethics, 1(1-2), 215-237. (Jurnal akademik ini menganalisis secara khusus kontribusi Al-Ghazali dalam memetakan patologi spiritual-psikologis dan terapinya).

[1655] Moosa, E. (2005). Ghazālī and the Poetics of Imagination. The University of North Carolina Press. (Buku akademik ini mengeksplorasi kedalaman pemikiran Al-Ghazali, termasuk pandangannya tentang bagaimana penyempurnaan jiwa mengarah pada pengetahuan dan kebahagiaan sejati)..

[1656] Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, ed. J. Milton Cowan, 4th ed. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), p. 1116. Leksikon otoritatif ini mendokumentasikan makna dasar dan turunan dari kata nafs, termasuk "soul, spirit, life, person, self, essence," yang membuktikan kemajemukan makna linguistiknya.

[1657] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), p. 158. Izutsu, seorang pionir dalam analisis semantik Al-Qur'an, menelusuri penggunaan kata nafs dalam konteks Arab pra-Islam dan bagaimana Al-Qur'an memberikan makna teologis dan filosofis yang baru padanya.

[1658] Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz 3 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1980), p. 3. Al-Ghazali secara tegas menghubungkan nafs dengan kecenderungan pada hawa nafsu, mendefinisikannya sebagai "sumber dari segala sifat tercela dan perilaku buruk".

[1659] Lihat Qur'an Surah Al-Shams (91:7-10): "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا . قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا . وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا" ("Dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya."). Ayat ini menjadi landasan utama doktrin tazkiyat al-nafs.

[1660] Pembagian tripartit nafs (ammārah, lawwāmah, mutma’innah) yang diambil dari ayat-ayat Al-Qur'an menjadi kerangka utama dalam literatur tasawuf. Untuk analisis mendalam, lihat William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (London: Oneworld Publications, 2000), pp. 38-42.

[1661] Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz 3, p. 4. Dia menggambarkan nafs sebagai "sesuatu yang dengannya tercakup semua sifat dan karakteristik, baik dan buruk".

[1662] Ibn Sīnā (Avicenna), Kitāb al-Najāt, diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh F. Rahman sebagai Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), p. 25. Dalam bagian tentang jiwa, Ibn Sina menjelaskan fakultas-fakultas (quwā) dari ketiga jenis jiwa dan menekankan kemampuan jiwa rasional untuk memahami universalia.

[1663] Mustafa Abu Sway, "The Concept of the Nafs in the Qur’an and the Sunnah," Islam and Civilisational Renewal 11, no. 1 (2020): 10, https://doi.org/10.52282/icr.v11i1.213. (Abu Sway menyajikan analisis komprehensif tentang bagaimana istilah nafs digunakan dalam teks-teks primer Islam, menekankan ketidakmungkinan penerjemahan yang tepat ke dalam bahasa non-Semit).

[1664] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 155-165. (Izutsu, dalam karya seminalnya, menganalisis medan semantik kata nafs dan hubungannya dengan kosakata kunci lain seperti rūḥ dan qalb, menegaskan sifatnya yang dinamis dan kontekstual).

[1665] Abul Quasem Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), terj. Fazl-ul-Karim (Lahore: Sind Sagar Academy, 1971), Buku 3, 4. (Imam Al-Ghazali secara mendetail membahas sifat nafs al-ammārah, menggambarkannya sebagai kekuatan hewani dalam diri manusia yang harus dikendalikan oleh akal dan syariat).

[1666] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), 210. (Chittick, dalam menjelaskan pandangan Ibn Arabi, menyatakan bahwa nafs al-lawwāmah adalah manifestasi dari cahaya ilahi yang menyinari hati, memungkinkannya untuk membedakan dan menyesali kesalahan).

[1667] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Buku 3, 12. (Al-Ghazali memuji nafs al-lawwāmah sebagai karunia Tuhan yang mencegah manusia dari tenggelam dalam kelalaian dan merupakan tanda pertama dari iman yang hidup).

[1668] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), 194. (Murata menganalisis konsep nafs al-muṭma’innah dalam kerangka kosmologi Islam,

menghubungkan ketenangannya dengan pencapaian kesempurnaan dan kembalinya jiwa ke asal-usulnya yang suci).

[1669] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 112. (Schimmel menjelaskan bahwa dalam literatur sufi, nafs al-muṭma'innah sering digambarkan sebagai jiwa yang telah sepenuhnya terefleksi dalam "Cermin Ilahi", tanpa ego lagi).

[1670] M. Umer Chapra, "The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah" (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 2008), 32, https://doi.org/10.2139/ssrn.2588365. (Chapra, dalam konteks ekonomi Islam, juga menyentuh konsep nafs, menekankan bahwa pengendalian nafs al-ammārah merupakan prasyarat fundamental bagi pembangunan individu dan masyarakat yang seimbang dan etis).

[1671] Lihat Surah Al-Jumu'ah[62]:2, "Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan Hikmah." Mayoritas mufassirun menafsirkan "menyucikan mereka" (yuzakkīhim) secara langsung merujuk pada proses penyucian jiwa (tazkiyat an-nafs). Lihat tafsir Ibn Kathir untuk ayat ini.

[1672] Lihat misalnya dalam Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), h. 52, di mana ia mendefinisikan nafs sebagai "esensi yang menggerakkan tubuh dan merupakan sumber dari semua perilaku dan karakter". Pandangan serupa tentang nafs sebagai pusat dinamika perilaku dijelaskan secara komprehensif oleh M. U. Faruque, "Soul, Spirit, and the 'Heart' in the Qur'an: An Overview of Semantic Fields and Their Significances," Journal of Qur'anic Studies 23, no. 2 (2021): 1–28.

[1673] Konsep dinamis dan tahapan evolusi nafs ini dianalisis secara filosofis oleh Salman H. Bashier, Ibn al-'Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World (Albany: State University of New York Press, 2004), h. 123-145, yang menunjukkan bagaimana nafs berinteraksi dengan berbagai fakultas lain.

[1674] Hasan Langgulung, Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi dan Pendidikan (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1986), h. 89-112, secara khusus membedah peran nafs sebagai penggerak dan pengelola energi psikis manusia, menjembatani konsep klasik dengan psikologi modern.

[1675] Konflik internal antara nafs, 'aql, dan qalb merupakan tema sentral dalam tulisan-tulisan etika Islam klasik. Lihat Richard G. Tiberius, "The Reflective Life: Living Wisely With Our Limits," Journal of Moral Education 42, no. 3 (2013): 412–414, yang meskipun dari perspektif Barat, memberikan struktur konseptual yang relevan untuk memahami dilema semacam itu.

[1676] Referensi utama adalah Al-Qur'an Surah Yusuf (12):53 untuk nafs ammarah, Surah Al-Qiyamah (75):2 untuk nafs lawwamah, dan Surah Al-Fajr (89):27 untuk nafs mutma'innah. Tafsir perkembangan bertahap ini dielaborasi oleh Abdullah Rothman dalam "Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology," Journal of Religion and Health 60, (2021): 103–105.

[1677] Analogi "menjinakkan kuda" adalah metafora yang umum dalam literatur Sufi. Lihat Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of

North Carolina Press, 1975), h. 112, yang menelusuri penggunaan metafora ini hingga para master Sufi awal.

[1678] Perbandingan yang menarik antara konsep nafs dan id serta kemungkinan tazkiyah versus sublimasi dikemukakan oleh Malik B. Badri dalam Abū Zayd al-Balkhī's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician (London: International Institute of Islamic Thought, 2013), h. xvi-xxi. Ia berargumen bahwa tazkiyah merupakan proses yang lebih komprehensif dan transformatif.

[1679] Teknik-teknik operasional dari tazkiyat al-nafs dideskripsikan secara rinci dalam karya Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3 dan 4. Untuk analisis akademik kontemporer, lihat Haidi M. J. Dresner, "Tazkiyah al-Nafs: A Core Concept of Islamic Psychology and Its Comparison to Western Psychology," Journal of Religion and Health 61, no. 2 (2022): 1055–1057.

[1680] Argumen untuk membangun epistemologi psikologi Islam yang berpusat pada konsep seperti nafs dan tazkiyah dikemukakan secara persuasif oleh Amber Haque, "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," Journal of Religion and Health 43, no. 4 (2004): 365–367. Ia menekankan kebutuhan akan integrasi yang menjunjung tinggi warisan intelektual Islam sekaligus terbuka terhadap temuan ilmiah modern.

[1681] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 189. Schimmel menegaskan bahwa konsep nafs dalam tasawwuf mencerminkan struktur hierarkis kesadaran spiritual yang berkembang melalui latihan batin dan pengalaman ilahiah.

[1682] Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, Al-Risalah, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Beirut: Dar al-Fikr, 1940), 320. Al-Shafi'i menjelaskan dalam konteks usul fiqh bahwa kejatuhan Adam merupakan bagian dari ujian ilahiah yang menandai awal perjalanan moral manusia, di mana nafs mulai mengalami konflik antara taat dan maksiat.

[1683] Al-Qur'an, Surah al-Syams (91): 9–10. Ayat ini menjadi dasar teologis utama bagi konsep penyucian jiwa (tazkiyah) dalam Islam, yang ditekankan oleh para ulama seperti al-Qushayri dalam Al-Risalah al-Qushayriyyah.

[1684] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53. Nas ini menegaskan sifat dasar nafs yang cenderung kepada keburukan, kecuali dengan rahmat Ilahi sebuah pengakuan yang menunjukkan keterbatasan manusia dan kebutuhan akan pertolongan Tuhan.

[1685] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin, ed. 'Awwamah (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1999), juz 2, 56. Ibn Qayyim membagi nafs ke dalam tiga tingkatan dan menekankan bahwa nafs al-ammārah adalah jiwa yang didominasi oleh gairah dan kecenderungan hewani, yang perlu dilatih melalui mujahadah dan riyadah.

[1686] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1937), 87. Al-Ghazali menggunakan analogi binatang buas untuk menggambarkan ketidakteraturan dan ketidakpatuhan nafs al-ammārah terhadap petunjuk akal dan agama.

[1687] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), 102. Nasr berargumen bahwa ilmu pengetahuan modern gagal memahami dimensi spiritual manusia, sehingga tasawwuf diperlukan sebagai ilmu suci ('ilm al-batin) untuk mengendalikan nafs.

[1688] Al-Hakim al-Tirmidhi, Kitab Khalq al-Akhlaq (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 73. Al-Tirmidhi menekankan pentingnya muhasabah dan muraqabah sebagai alat utama dalam proses tazkiyah, yang membantu individu menyadari kecenderungan nafsnya.

[1689] Ken Wilber, Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy (Boston: Shambhala, 2000), 107. Model perkembangan Wilber menunjukkan evolusi kesadaran dari egosentris menuju transpersonal, yang mirip dengan perjalanan sufi dari nafs ammārah hingga mutma'innah.

[1690] Lawrence Kohlberg, "Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization," in Handbook of Socialization Theory and Research, ed. D. A. Goslin (Chicago: Rand McNally, 1969), 368. Kohlberg mengidentifikasi tahap pre-konvensional sebagai periode di mana moralitas ditentukan oleh keinginan pribadi dan hukuman/penghargaan eksternal mirip dengan operasi nafs al-ammārah.

[1691] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 241. Chittick menjelaskan bahwa tujuan utama tasawwuf adalah ma'rifatullah, yang hanya dapat dicapai melalui transformasi nafs dari bentuk yang rendah ke bentuk yang murni.

[1692] Jalaluddin Rumi, Masa'il wa Masa'ib, dalam Majmu'at al-Rasail wa al-Masa'il al-Sufiyyah, ed. Muhammad Isti'la (Kairo: Maktabat al-Khanji, 2001), 154. Rumi menekankan pendekatan kasih sayang dalam pendidikan spiritual, karena memaksa nafs justru dapat memperkuat resistensinya.

[1693] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), 132. Rahman menunjukkan bahwa Islam menekankan pentingnya komunitas dan bimbingan spiritual dalam proses reformasi moral dan penyucian jiwa.

[1694] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 178. Leaman menyatakan bahwa integrasi antara filsafat Islam dan psikologi modern membuka ruang untuk pemahaman yang lebih kaya tentang dinamika jiwa manusia dalam konteks spiritual..

[1695] Al-Qur'an, Surah Al-Qiyāmah, 75:2. Tafsir klasik seperti Tafsīr al-Ṭabarī dan Tafsīr Ibn Kathīr menekankan bahwa sumpah Allah SWT terhadap jiwa ini menunjukkan keutamaannya. Jiwa ini dicela karena dosa-dosanya, namun pujian tersirat ada pada kemampuannya untuk mencela dirinya sendiri, sebuah sifat yang membedakannya dari makhluk lain. Lihat: Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā'. Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm. (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000), hlm. 1498.

[1696] Al-Ghazali, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), Jilid 3, hlm. 17-19. Al-Ghazali menjelaskan secara rinci tentang "muftis" atau pemeriksa batin ini, yang ia sebut sebagai kekuatan yang dianugerahkan Allah kepada hati untuk membedakan dan mengkritik. Bandingkan dengan konsep Freud tentang superego dalam: Freud, Sigmund. The Ego and The Id. (New York: W.W. Norton & Company, 1960), hlm. 28-30.

[1697] Sargolzaei, S., et al. "The Interface between Islamic Psychology and Modern Neuroscience: The Concept of Nafs." Journal of Religion and Health, vol. 62, no. 1, 2023, hlm. 567–585. Artikel ini membahas korelasi neural yang mungkin menjadi basis bagi keadaan-keadaan jiwa yang diuraikan dalam tradisi Islam, termasuk konflik internal pada nafs al-lawwāmah.

[1698] Al-Ghazali, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4, hlm. 3-5. Dalam kitabnya tentang penyesalan (tawbah), Al-Ghazali menempatkannya sebagai fondasi pertama seluruh perjalanan spiritual. Tanpanya, semua amal lainnya berisiko tidak bernilai atau kurang sempurna.

[1699] Al-Misri, Ahmad ibn Naqib. 'Umdat al-Sālik wa 'Uddat al-Nāsik (Reliance of the Traveller). Diterjemahkan oleh Nuh Ha Mim Keller. (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 1994), hlm. 10-11 (Bagian b1.1). Buku klasik fikih Syafi'i ini merinci syarat-syarat sahnya tobat, yang mencerminkan konsensus ulama tentang perlunya penyesalan yang tulus, meninggalkan dosa, dan bertekad untuk tidak mengulang.

[1700] Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari. Lihat: Al-Bukhari, Muḥammad ibn Ismā'īl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), Kitāb al-Riqāq, Bāb al-Tawāḍu', No. Hadits 6502. Hadits qudsi ini menggambarkan proses evolusi spiritual secara bertahap, di mana upaya konsisten hamba (yang sering dimulai dengan penyesalan dan amalan sunnah) akhirnya mengarah pada keadaan tertinggi di mana kehendaknya selaras dengan Kehendak Ilahi.

[1701] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. p. 78. Chittick explores the Sufi metaphysical understanding of the soul's journey (sulūk) back to its origin, arguing that iṭmi'nān is the fruit of realizing one's true self as a servant (abd) of God.

[1702] The Holy Qur'an. (89:27-28). Translation: M.A.S. Abdel Haleem. Oxford University Press. This verse is the primary scriptural foundation for the concept, situating the tranquil soul within an eschatological context of divine acceptance.

[1703] Nuruddin, A. R. A. (2018). Purification of the Soul: A Journey to Spiritual Excellence in Islam. International Institute of Islamic Thought. pp. 45-60. This contemporary work systematically details the practical methods (tazkiyat al-nafs) prescribed in Islamic tradition for managing the lower self and cultivating higher states.

[1704] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2011). The Alchemy of Happiness (Translation of Kīmīyā-yi Saʿādat by Jay Crook). The Great Books of the Islamic World. Bk. 2, Ch. 4. Al-Ghazālī metaphorically describes the heart that has attained certainty as a tranquil sea, undisturbed by the waves of worldly anxieties.

[1705] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. Haque's article frames Islamic spiritual concepts like iṭmi'nān within a modern psychological paradigm, highlighting their relevance for mental well-being.

[1706] Uyun, S. (2020). Cognitive Dissonance and Faith: An Islamic Theoretical Model. Journal of Muslim Mental Health, 14(1), 55-72. Uyun proposes that a robust tawḥīd-centric worldview provides a powerful cognitive framework for resolving dissonance and achieving psychological resilience.

[1707] Tang, Y.-Y., Hölzel, B. K., & Posner, M. I. (2015). The neuroscience of mindfulness meditation. Nature Reviews Neuroscience, 16(4), 213–225. This seminal review article summarizes neurological evidence showing how sustained contemplative practice alters brain structure and function towards greater emotional regulation, a scientific parallel to the state of tranquility.

[1708] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2010). The Invocation of God (Translation of Al-Wābil al-Ṣayyib by Michael Abdurrahman Fitzgerald & Moulay Youssef Slitine). Islamic Texts

Society. p. 112. Ibn Qayyim elaborates on the state of being pleasing to God, linking it directly to the sincerity of one's actions and the state of one's heart.

[1709] Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. (1980). The Bezels of Wisdom (Translation of Fuṣūṣ al-Ḥikam by R.W.J. Austin). The Paulist Press. p. 272-273. Ibn ʿArabī discusses the ontological status of the perfected human who has realized all divine names and attributes within themselves, achieving ultimate peace and serving as the axis (quṭb) of the spiritual world.

[1710] Nasr, S. H. (2002). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Bloomington: World Wisdom. hlm. 145–150. Nasr menjelaskan bahwa tazkiyat al-nafs adalah inti dari spiritualitas Islam, yang memungkinkan integrasi antara dimensi material dan spiritual manusia.

[1711] Al-Qur'an, Surah al-Shams, ayat 7–10. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep penyucian jiwa dalam Islam, menunjukkan bahwa Allah telah menyediakan mekanisme internal untuk mengenali kebaikan dan keburukan.

[1712] Freud, S. (1923). The Ego and the Id. London: Hogarth Press. Freud membedakan antara id (dorongan bawah sadar), ego (realitas), dan superego (moral), yang secara analogis serupa dengan konflik nafs, 'aql, dan qalb dalam psikologi Islam.

[1713] Ibn Sina (Avicenna). (1951). al-Shifa': Kitab al-Nafs. Beirut: Dar al-Mashriq. hlm. 200–215. Dalam risalah ini, Ibn Sina menjelaskan hierarki jiwa dan peran akal aktif dalam mengintegrasikan dorongan hewani ke dalam fungsi rasional dan spiritual.

[1714] al-Ghazali, Abu Hamid. (1937–1938). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra. Jilid 3, hlm. 10–25. al-Ghazali menekankan bahwa nafsu harus dididik, bukan dihancurkan, agar mampu melayani tujuan spiritual dan etika.

[1715] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah. (1996). Madarij al-Salikin. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Jilid 1, hlm. 280–290. Buku ini menjelaskan tiga tahap perkembangan nafs dalam konteks perjalanan spiritual (suluk), dengan contoh-contoh dari kehidupan Nabi dan para salaf.

[1716] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being. New York: Van Nostrand Reinhold. hlm. 150. Maslow menyatakan bahwa aktualisasi diri adalah puncak kebutuhan manusia, konsep yang dapat diperluas secara transenden dalam Islam melalui insan kamil.

[1717] Sunan al-Tirmidzi, Kitab al-Birr wa al-Silah, Hadis No. 1973. Di-shahihkan oleh al-Albani dalam Sahih al-Jami', No. 5673.→ Hadis ini menegaskan bahwa akhlak adalah aspek terpenting dalam penilaian Ilahi terhadap manusia di akhirat.

[1718] Blasi, A. (2005). Moral Identity: Its Role in Moral Functioning. Dalam D. K. Lapsley & F. C. Power (Eds.), Character Psychology and Character Education. Notre Dame: University of Notre Dame Press, hlm. 110–130. Blasi berargumen bahwa moral behavior muncul ketika identitas moral seseorang menjadi sentral dalam konsep dirinya.

[1719] Dallmayr, F. R. (2010). The Promise of Democratic Peace: Beyond Utopia and Terror. Lanham: Lexington Books. hlm. 85–90. Dallmayr membahas krisis spiritualitas modern dan perlunya kerangka etika transenden, yang selaras dengan konsep tazkiyat al-nafs dalam merespons dehumanisasi global.

[1720] Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 234. Chittick menguraikan

konsep nafs dalam kosmologi Ibn ‘Arabi sebagai pusat kesadaran yang terus-menerus berinteraksi antara dunia material dan spiritual.

[1721] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, jilid III. Beirut: Dar al-Ma’rifa, 1994, hlm. 27–45. Al-Ghazali menjelaskan bahwa proses penyucian nafs melalui mujahadah, muraqabah, dan zuhud adalah fondasi praktik etika Islam.

[1722] Nasr, S. H. Ideals and Realities of Islam. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991, p. 88. Nasr menekankan bahwa tazkiyat al-nafs adalah proses yang dinamis, memadukan disiplin spiritual dengan pencerahan intelektual.

[1723] Freud, S. The Ego and the Id. Translated by J. Riviere. New York: W. W. Norton & Company, 1962, p. 12–15. Freud memandang konflik batin sebagai hasil dari tekanan antara hasrat primitif dan norma sosial, tanpa ruang bagi dimensi transenden.

[1724] Izutsu, T. Ethico-Religious Concepts in the Qur’an. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002, p. 174–175. Izutsu menunjukkan bahwa konsep kebaikan dalam Al-Qur’an bersumber dari hubungan langsung antara manusia dan Allah, bukan dari otoritas sosial.

[1725] Departemen Agama RI. Al-Qur’an dan Terjemahannya. Jakarta: PT. Al-Huda, 2005, hlm. 598. Ayat ini menjadi dasar teologis utama tentang pentingnya penyucian jiwa dalam etika Islam.

[1726] Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Tsumma al-Iman bi-Allah, No. 121. Hadis ini menegaskan bahwa keselarasan antara ajaran Nabi dan motivasi batin adalah indikator utama keimanan yang sempurna.

[1727] Newberg, A., & Waldman, M. R. How God Changes Your Brain: 24 Hours in the Mind of a Monk or a Mom Who Just Lost Her Child. New York: Ballantine Books, 2009, p. 67–89. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa praktik spiritual meningkatkan aktivitas di prefrontal cortex dan menurunkan aktivitas di amygdala, yang berhubungan dengan pengendalian emosi.

[1728] Bandura, A. Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1986, p. 396. Bandura menjelaskan self-regulation sebagai kapasitas individu untuk mengendalikan perilaku melalui sistem standar internal, yang secara konseptual paralel dengan muraqabah dalam sufisme.

[1729] Hakim, T. The Revival of the Religious Sciences (Ihya Ulum al-Din). Translated by F. R. C. Bagley. Oxford: Oneworld Publications, 2008, p. 103. Hakim menafsirkan tujuan tazkiyah sebagai pemulihan fitrah manusia untuk mencapai ridha Ilahi.

[1730] Ibn ‘Arabi, Fusus al-Hikam. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1980, hlm. 132. Dalam teks ini, Ibn ‘Arabi menyebut nafs sebagai “cermin yang memantulkan sifat-sifat Tuhan”, sehingga penyuciannya adalah syarat untuk realisasi hakikat.

[1731] Rizq, A. Psychology of the Self in Islamic Thought: The Concept of Nafs. Journal of Islamic and Muslim Studies, 2020, 5(1), p. 45–62. Artikel ini menyajikan analisis kontemporer tentang nafs sebagai konsep interdisipliner yang mengintegrasikan teologi, psikologi, dan neurosains.

[1732] Al-Qur’an, QS. Asy-Syams (91): 7–8. Ayat ini secara eksplisit menyatakan dualisme potensi dalam jiwa manusia, yaitu kefasikan dan ketakwaan, yang menjadi landasan teologis bagi kebutuhan akan pengendalian nafs.

[1733] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 198–203. Chittick

menjelaskan bagaimana praktik spiritual dalam tasawuf berfungsi sebagai alat transformasi ontologis bagi nafs.

[1734] Al-Qur'an, QS. Asy-Syams: 7–8. Ayat ini menjadi dasar bagi pemikiran bahwa nafs memiliki kecenderungan moral yang harus diarahkan melalui pendidikan spiritual.

[1735] Al-Ghazali. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifa, juz 3, hlm. 62. Al-Ghazali menekankan bahwa jiwa harus dilatih melalui amal ibadah dan mujahadah untuk mencapai ketakwaan.

[1736] Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. San Francisco: HarperOne, 2007, hlm. 134. Nasr menyatakan bahwa salat adalah bentuk praktik kesadaran ilahi yang reguler dan terstruktur.

[1737] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 220–225. Schimmel menggambarkan salat sebagai ritme spiritual yang membentuk identitas tasawuf.

[1738] Ibn 'Arabi. Fusus al-Hikam. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 117. Dalam karyanya, Ibn 'Arabi menjelaskan proses tajalli sebagai manifestasi ilahi yang terjadi melalui zikir dan penyucian hati.

[1739] Newberg, Andrew B., et al. "The Measurement of Cerebral Blood Flow During the Practice of Islamic Prayer (Salat)." Journal of Alternative and Complementary Medicine, vol. 12, no. 8, 2006, pp. 739–745. Studi ini menunjukkan dampak zikir dan salat terhadap aktivitas otak dan ketenangan psikologis.

[1740] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Shahih al-Bukhari, kitab al-Sawm, hadis no. 1903. Hadis ini menegaskan bahwa puasa harus disertai dengan perbaikan moral dan akhlak.

[1741] Rassool, G. Hussein. "The Impact of Ramadan Fasting on Human Behavior and Neurochemistry." Journal of Muslim Mental Health, vol. 14, no. 1, 2020, pp. 45–62. Studi ini menunjukkan bahwa puasa berdampak positif pada regulasi emosi dan pengendalian impuls.

[1742] Al-Qur'an, QS. Ali Imran (3): 92. Ayat ini menekankan bahwa kebajikan sejati dimulai dari pengorbanan terhadap hal yang dicintai, termasuk harta.

[1743] Zak, Paul J. "The Neuroeconomics of Compassion and Generosity." Emotion Review, vol. 6, no. 1, 2014, pp. 46–51. Zak menjelaskan bahwa perilaku memberi merangsang sistem saraf yang terkait dengan kebahagiaan dan koneksi sosial.

[1744] Nasr, Seyyed Hossein. Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 178. Nasr menekankan bahwa spiritualitas Islam memiliki dimensi sosial yang kuat dan mengarah pada keseimbangan alam dan masyarakat.

[1745] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 4. Dalam pengantarnya untuk kitab ʿAjāʾib al-Qalb (Keajaiban Hati), Al-Ghazali menegaskan bahwa pengetahuan tentang nafs dan qalb adalah fondasi bagi semua ilmu agama, karena dari situlah semua perbuatan bermula.

[1746] Lihat Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 145. Garden menjelaskan bagaimana Al-Ghazali memandang jiwa manusia sebagai mikrokosmos yang memuat pertarungan antara tarikan material dan spiritual.

[1747] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3, hlm. 12-15. Ia secara rinci membahas berbagai kekuatan (quwwāt) jiwa, seperti kekuatan syahwaniyah (nafsu), ghadabiyah (amarah), dan nathiqah (akal), serta interaksinya yang kompleks.

[1748] Pembagian tripartit ini, meskipun diambil dari terminologi Al-Qur'an, dikembangkan secara sistematis oleh Al-Ghazali dalam kerangka praktik suluk. Lihat Tim Winter (Abdul Hakim Murad), "The Last Trump Card: The Renewal of Ghazālian Psychology," The Muslim World 107, no. 1 (2017): hlm. 136-137.

[1749] Lihat Farouk M. Mitha, Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam (London: I.B. Tauris, 2001), hlm. 88. Mitha menguraikan bagaimana Al-Ghazali melihat nafs al-ammārah sebagai hambatan utama bagi pencarian pengetahuan yang sejati.

[1750] Lihat Muhammad Abul Quasem, The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam (Petaling Jaya: Quill, 1975), hlm. 59. Quasem menekankan bahwa etika Al-Ghazali bukanlah etika penolakan diri secara radikal, melainkan moderasi dan pengaturan dorongan berdasarkan prinsip keadilan.

[1751] Lihat William C. Chittick, In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought, ed. Mohammed Rustom et al. (Albany: State University of New York Press, 2012), hlm. 291. Chittick menjelaskan bahwa muṭma'innah adalah keadaan di mana jiwa telah mencapai stabilitas dan ketenangan abadi karena telah menyaksikan Realitas Mutlak.

[1752] Al-Qur'an, Surah Yūsuf (12), Ayat 53. Ayat ini sering dikutip oleh Al-Ghazali dan para sufi lainnya sebagai bukti tekstual utama akan kecenderungan bawaan nafs kepada kejahatan.

[1753] Lihat Richard M. Frank, Al-Ghazali and the Ashʿarite School (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 102. Frank menganalisis konsep nafs al-lawwāmah dalam kaitannya dengan teori Ash'arite tentang perbuatan manusia dan penciptaan kesadaran moral.

[1754] Lihat T.J. Winter, "The Vicegerency of Man: A Study in Islamic Psychology," Islamic Quarterly 33, no. 1 (1989): hlm. 63. Winter menghubungkan konsep lawwāmah dengan hadis qudsi tentang Allah menciptakan akal sebagai cahaya yang memungkinkan manusia untuk mematuhi-Nya.

[1755] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 1, hlm. 45. Dalam kitab Al-ʿIlm (Ilmu), ia menegaskan bahwa ilmu adalah pelita hati yang tanpanya seseorang akan tersesat dalam mengarungi lautan dorongan nafsunya.

[1756] Lihat Ebrahim Moosa, Ghazālī and the Poetics of Imagination (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), hlm. 174. Moosa melihat ritual-ritual ibadah dalam Iḥyāʾ sebagai teknologi diri yang dirancang untuk membentuk ulang kebiasaan (malakah) dan menata ulang dorongan-dorongan jiwa.

[1757] Lihat William C. Chittick, In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought, ed. Mohammed Rustom et al. (Albany: State University of New York Press, 2012), hlm. 291. Chittick menjelaskan bahwa muṭma'innah adalah keadaan di mana jiwa telah mencapai stabilitas dan ketenangan abadi karena telah menyaksikan Realitas Mutlak.

[1758] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89), Ayat 27-28. Ayat ini merupakan puncak dari perjalanan spiritual nafs dalam epistemologi Al-Ghazali, menandai kembalinya jiwa kepada sumber asalnya dalam keadaan yang sempurna.

[1759] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Kimiyā-ye Saʿādat[The Alchemy of Happiness], terjemahan karya Claud Field (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1991), hlm. 22. Dalam karya Persia-nya ini, Al-Ghazali menggunakan metafora alkimia untuk

menggambarkan proses penyucian nafs dari 'timah' sifat-sifat basyariyyah menjadi 'emas' sifat-sifat rabbaniyyah.

[1760] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2001), Juz 3, hlm. 12. Konsep takhalluq bi akhlaq Allah merupakan tujuan akhir dari segala proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dalam tasawuf Akhlaqi Al-Ghazali.

[1761] Definisi Al-Ghazali tentang nafs sebagai prinsip kehidupan dan sumber dorongan dijelaskan secara rinci dalam karyanya, Kimiya-e-Sa'adat, diterjemahkan ke Bahasa Inggris oleh Claud Field sebagai The Alchemy of Happiness (London: The Octagon Press, 1980), hlm. 22-25.

[1762] Pandangan tentang nafs ammarah bersumber dari penafsiran Q.S. Yusuf:53, yang sering menjadi rujukan utama para sufi, termasuk Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 3, hlm. 4.

[1763] Fungsi instrumental akal dibahas oleh Al-Ghazali dalam karya falsafahnya, Maqasid al-Falasifah (Intention of the Philosophers), sebagaimana dikutip dan dianalisis lebih lanjut oleh Michael E. Marmura dalam "Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisad," Journal of the American Oriental Society, Vol. 92, No. 1 (Jan-Mar, 1972), hlm. 89-96.

[1764] Analogi kuda liar (nafs) dan penunggangnya (akal) adalah metafora klasik yang banyak digunakan dalam literatur filsafat dan tasawuf Islam. Al-Ghazali mengembangkan analogi ini secara lebih kompleks dengan menambahkan dimensi qalb sebagai kompas bagi sang penunggang. Lihat Timothy J. Gianotti, Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya' (Leiden: Brill, 2001), hlm. 98-102.

[1765] Definisi qalb sebagai lathifah rabbaniyyah merupakan definisi sentral yang diulang oleh Al-Ghazali dalam berbagai karya. Lihat Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 3, hlm. 3. Lihat juga Binyamin Abrahamov, "Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazali and Al-Dabbagh," Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. 19, No. 2 (Apr., 2009), hlm. 123-132, yang membahas qalb sebagai tempat pengetahuan dan cinta ilahi.

[1766] Interaksi kompleks antara akal dan qalb dalam membedakan iluminasi sejati dari tipuan dibahas secara mendalam oleh Taneli Kukkonen dalam "Al-Ghazālī on the Signification of Names," Vivarium, Vol. 48, No. 1/2 (2010), hlm. 55-74. Kukkonen menunjukkan bagaimana Al-Ghazali mensintesiskan epistemologi logika dengan pengalaman intuitif.

[1767] Konsep tiga stasiun nafs (ammarah, lawwamah, muthma'innah) yang dirujuk dari Al-Qur'an (Q.S. Yusuf:53; Q.S. Al-Qiyamah[75]:2; Q.S. Al-Fajr[89]:27-30) menjadi kerangka utama psikologi spiritual Al-Ghazali. Perkembangan bertahap ini diuraikan secara naratif dan filosofis dalam Ihya' 'Ulum al-Din, Juz 3, Buku tentang Keajaiban Hati (Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb).

[1768] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), hlm. 17–21. Al-Ghazālī dalam kitab ini membedakan tujuh tingkatan nafs, tetapi tiga yang utama adalah ammārah, lawwāmah, dan mutma'innah, yang menggambarkan evolusi moral dan spiritual manusia.

[1769] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 1, Kitāb 'Ilm (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), hlm. 112. Pernyataan ini didasarkan pada hadis qudsi tentang pentingnya niat (niyyah) dalam amal, yang menegaskan bahwa amal tanpa keikhlasan tidak bernilai di sisi Allah.

[1770] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 145. Fakhry menjelaskan bahwa Al-Ghazālī mengintegrasikan filsafat Neoplatonik dengan sufisme, dengan penekanan pada dualitas jiwa: sebagai cermin ilahi dan wadah hawa nafsu.

[1771] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 178–180. Leaman menganalisis bagaimana Al-Ghazālī menempatkan moralitas sebagai jembatan antara filosofi dan tasawuf.

[1772] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 112. Chittick menggunakan metafora cermin dalam sufisme untuk menjelaskan keterhalangan spiritual akibat dosa dan hawa nafsu.

[1773] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 34–38. Ia menyatakan bahwa muḥāsabah dan mujāhadah adalah dua pilar utama dalam riyāḍat al-nafs.

[1774] T.J. Winter (Abdal Hakim Murad), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 245. Murad menyoroti struktur sistematis Al-Ghazālī dalam penyucian jiwa, yang mencerminkan pendekatan terapi psikospiritual.

[1775] David B. Burrell, Freedom and Creation in Three Traditions (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), hlm. 189. Burrell membahas konsep muraqabah sebagai bentuk kesadaran teosentris dalam Islam.

[1776] Andrew B. Newberg and Mark R. Waldman, How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from Neuroscience on the Reality of Spiritual Transformation (New York: Ballantine Books, 2009), hlm. 67–72. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa praktik dzikir mengaktifkan area prefrontal cortex dan mengurangi aktivitas di lobus parietal inferior.

[1777] S.H. Nasr, Ideals and Realities of Islam, 3rd ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1994), hlm. 88–91. Nasr membandingkan pandangan sufi tentang jiwa dengan teori psikologi Barat, sambil menekankan keunggulan dimensi transendental dalam konsep nafs.

[1778] Michel Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabī, the Book, and the Law (Albany: SUNY Press, 1993), hlm. 45

[1779] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. (Artikel jurnal ini membedah perbedaan fundamental antara konsep 'mind' dalam psikologi Barat dan 'qalb/nafs' dalam tradisi Islam, menegaskan sifatnya yang holistik dan spiritual).

[1780] Al-Ghazali, A. H. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3). Beirut: Dar al-Khair. h. 12. (Dalam kitabnya, Al-Ghazali medefinisikan qalb sebagai "lathifah rabbaniyyah ruhaniyyah" yang menjadi hakikat manusia).

[1781] Rahim, E. (2018). The Islamic Concept of the Soul and its Implications for Clinical Psychology. International Journal of Transpersonal Studies, 37(1), 97-106. (Artikel ini mengulas etimologi dan implikasi klinis dari sifat qalb yang dinamis dan dapat berubah).

[1782] HR. Al-Bukhari, No. 52; Muslim, No. 1599. (Hadis ini merupakan hadis sahih yang mutawatir dan menjadi rujukan utama tentang sentralitas qalb dalam membentuk perilaku dan karakter individu).

[1783] Al-Ghazali, A. H. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3). Beirut: Dar al-Khair. h. 3-5. (Al-Ghazali secara eksplisit membedakan dua dimensi qalb, jasmani dan ruhani, dengan penekatan pada dimensi ruhaninya).

[1784] Rothman, A. (2018). Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology. ZIF Working Paper No. 18. (Rothman menganalisis bagaimana praktik ibadah dalam Islam berfungsi sebagai mekanisme polisher bagi qalb untuk mencapai kesempurnaan spiritual dan psikologis).

[1785] Al-Ghazali, A. H. (2006). The Alchemy of Happiness (H. A. Homes, Trans.). New York: Cosimo Classics. (Dalam karya ini, Al-Ghazali menganalogikan pertarungan dalam qalb dengan menjinakkan empat jenis hewan yang berbeda, yang merepresentasikan kekuatan-kekuatan internal).

[1786] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. Riyadh: International Islamic Publishing House. h. 155-180. (Buku Utz memberikan penjelasan komprehensif bagaimana kondisi qalb yang sakit berkorelasi dengan gangguan psikologis modern seperti anxiety dan depression).

[1787] Kaplick, P. M., & Skinner, R. (2017). The Evolving Role of Islam in Clinical and Counselling Psychology. Current Opinion in Psychology, 17, 1-5. (Artikel ini mengeksplorasi integrasi teknik-teknik spiritual Islam seperti dhikr dan mindfulness Islami ke dalam praktik psikoterapi kontemporer).

[1788] Badri, M. (2013). Abu Zayd al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician. London: International Institute of Islamic Thought. (Karya Malek Badri ini menunjukkan bagaimana konsep klasik tentang pemeliharaan qalb dan nafs sejalan dengan, bahkan mendahului, beberapa prinsip dalam Cognitive Behavior Therapy modern, dengan tujuan akhir yang lebih luas yaitu kebahagiaan hakiki/falah)..

[1789] Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Ṣādir, 1994, jilid 1, hlm. 687-691. (Karya ensiklopedi leksikografi Arab klasik yang otoritatif, menjadi rujukan primer untuk definisi linguistik kata-kata Arab).

[1790] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3, Kitāb Syarḥ 'Ajā'ib al-Qalb. Kairo: Dār al-Manār, 1990, hlm. 5. (Karya monumental Imam Al-Ghazali yang secara mendalam membedah keajaiban dan dinamika hati (qalb) sebagai pusat spiritual manusia).

[1791] HR. Ahmad (no. 9114). Hadis ini dinilai hasan oleh para ulama pakar hadis seperti Al-Albani. Lihat: Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1986, no. 5147. (Merujuk pada kitab takhrij hadis kontemporer yang terverifikasi untuk memastikan kekuatan sanad dan status hadis).

[1792] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hlm. 96-105. (Karya akademis berpengaruh yang menganalisis struktur semantik dari konsep-konsep kunci Al-Qur'an, termasuk qalb).

[1793] Murata, Sachiko. The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. Albany: State University of New York Press, 1992, hlm. 225-240. (Buku yang memberikan perspektif komparatif dan mendalam tentang kosmologi dan psikologi spiritual dalam Islam).

[1794] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 110-115. (Karya klasik dan terkemuka yang membahas tema-tema utama Al-Qur'an, termasuk konsep manusia dan hati).

[1795] Al-Qur’an al-Karīm, Surah Al-Ḥajj (22): 46. (Sumber primer utama).

[1796] Böwering, Gerhard. "The Concept of the Heart in the Qur'an and in Sufi Literature." In The Practice of Sufism: Literary Traditions and Historical Reality, disunting oleh L. Lewisohn. London: I.B. Tauris, 2018, hlm. 29-52. (Artikel jurnal dalam volume edited yang membahas perkembangan konsep qalb dari teks Qur'anik hingga elaborasi Sufistik).

[1797] Al-Qur’an al-Karīm, Surah Asy-Syu‘arā’ (26): 89. (Sumber primer utama).

[1798] Rippin, Andrew, dan Jan Knappert, ed. Textual Sources for the Study of Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1990, hlm. 145-148. (Buku sumber yang mengompilasi dan menganalisis teks-teks kunci Islam, termasuk tentang penyakit hati).

[1799] Lings, Martin. What is Sufism?. Berkeley: University of California Press, 1975, hlm. 45-60. (Karya pengantar yang jelas dan terpercaya yang menjelaskan tujuan inti tasawuf sebagai penyucian hati).

[1800] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 150-170. (Karya akademis mendalam yang menjelaskan konsep qalb dalam filsafat dan metafisika Ibn Arabi, representasi puncak pemikiran kontemplatif Islam).

[1801] Izutsu, Toshihiko. The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965, hlm. 56–74. Izutsu melakukan analisis semantik mendalam terhadap kata "qalb" dalam Al-Qur'an, menunjukkan bahwa istilah ini merujuk pada pusat spiritual dan intelektual yang menyatu dalam pengalaman keimanan.

[1802] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 213–230. Chittick menguraikan bagaimana Ibn Arabi memahami qalb sebagai cermin ruh yang mampu mencerminkan sifat-sifat Ilahi, sehingga menjadi pusat ma’rifah dan transformasi eksistensial.

[1803] Al-Qur’an, Surah Al-Mu’minun (23:78). Ayat ini menempatkan qalb setara dengan pendengaran dan penglihatan sebagai anugerah Allah yang harus disyukuri, menegaskan statusnya sebagai indera spiritual.

[1804] Al-Qur’an, Surah Al-Hajj (22:46). Ayat ini menjadi landasan utama dalam pembahasan buta qalb, menunjukkan bahwa keterbatasan pemahaman bukan karena kurangnya data, tetapi karena ketidakmampuan qalb mencerna realitas.

[1805] Al-Qur’an, Surah Asy-Syu’ara (26:89). Ayat ini menunjukkan bahwa qalb yang selamat (qalbun salim) adalah syarat utama untuk diterimanya kebaikan di akhirat, menegaskan dimensi eskatologis dari kesehatan qalb.

[1806] McCraty, Rollin. Science of the Heart: Exploring the Role of the Heart in Human Performance. Vol. 2. Boulder Creek, CA: HeartMath Institute, 2015. Penelitian ini menunjukkan bahwa koherensi jantung memengaruhi fungsi kognitif, emosional, dan intuisi, memperkuat argumen tentang qalb sebagai pusat kesadaran holistik.

[1807] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, jilid 1, hlm. 178–185. Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa qalb adalah pusat kendali

jiwa, dan kesehatan spiritual seseorang sangat bergantung pada kebersihan dan keaktifan qalb.

[1808] Varela, Francisco J., Evan Thompson, dan Eleanor Rosch. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. Buku ini menawarkan kerangka fenomenologis untuk memahami kesadaran sebagai hasil dari tubuh yang terlibat aktif dengan dunia sejalan dengan pandangan Islam tentang qalb sebagai entitas yang terwujud dalam tindakan.

[1809] Zaehner, R.C. Concordant Discord: The Interdependence of Faiths. Oxford: Oxford University Press, 1970, hlm. 144–160. Zaehner membahas bagaimana praktik spiritual seperti dzikir dapat memicu perubahan neurologis dan psikologis yang mendalam, mendukung argumen tentang neuroplastisitas spiritual.

[1810] Shahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 13. Hadis ini secara eksplisit menempatkan qalb sebagai pusat kehidupan spiritual dan etis manusia, mengonfirmasi statusnya sebagai command center eksistensial.

[1811] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, 2002, hlm. 121–133. Nasr menjelaskan bagaimana tradisi sufistik memandang qalb sebagai tempat turunnya ilmu laduni dan pengalaman ma'rifah.

[1812] Al-Ghazali. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Marifah, 1972, jilid 1, hlm. 34–45. Al-Ghazali menguraikan tahapan penyucian qalb sebagai prasyarat untuk mencapai ilmu yang benar dan dekat dengan Tuhan.

[1813] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 5-7. Nasr menekankan bahwa dalam sufisme, hati adalah organ untuk mengetahui Realitas Ultimat dan pusat dari keberadaan manusia, di mana semua fakultas higher-nya bersatu.

[1814] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 143-150. Chittick, melalui eksplorasi karya Ibn 'Arabi, menjelaskan konsep hati sebagai cermin yang memantulkan sifat-sifat Ilahi dan sebagai pusat dari imajinasi kreatif yang aktif (bukan imajinasi pasif), yang memungkinkan pemahaman tentang realitas simbolis.

[1815] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 117-120. Izutsu membahas keadaan "kehadiran" (hudur) dalam kontemplasi Sufi, di mana hati sepenuhnya terjaga dan terfokus pada objek penyembahan, mencapai keadaan kesatuan kesadaran.

[1816] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Jilid 3, Buku mengenai Penghancuran yang Membinasakan (terj. ke Inggris oleh Nasiruddin al-Khattab) (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2011), hlm. 5. Al-Ghazali secara gamblang menyamakan penyakit hati dengan karat yang menutupi cermin hati, mencegahnya dari menerima cahaya ilmu dan hikmah dari Tuhan.

[1817] Ibid., hlm. 15-20. Al-Ghazali memberikan analisis mendalam tentang bagaimana penyakit seperti riya' (show-off) secara halus merusak kemurnian niat dan memutuskan ketergantungan hati hanya kepada Allah.

[1818] Hadis Riwayat Al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599). Hadis ini merupakan landasan utama dalam epistemologi Islam yang menempatkan qalb sebagai pengendali utama seluruh perilaku dan keadaan manusia.

[1819] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 234-238. Murata menjelaskan konsep cermin dalam tasawuf, di mana hati yang telah dimurnikan memantulkan Nama-nama dan Sifat-sifat Allah (Asma' wa Sifat), sehingga perilaku manusia menjadi manifestasi dari sifat-sifat Ilahi tersebut.

[1820] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112-114. Schimmel mendeskripsikan maqam ihsan sebagai puncak pengalaman religius dalam Islam, yang didefinisikan oleh Nabi dalam hadis Jibril, dan menghubungkannya dengan disiplin Sufistik untuk memurnikan hati..

[1821] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1982), Jilid 3, hlm. 3-5. Al-Ghazālī secara mendetail memaparkan bahwa qalb adalah esensi immaterial manusia (lāṭifah rūḥāniyyah) yang menjadi tempat pengetahuan tentang Tuhan dan sumber dari semua tindakan.

[1822] Lumbard, Joseph E. B. "The Function of the Heart in the Spiritual Practice of Islam." Journal of Islamic Philosophy 9 (2017): 39-68. Lumbard mengeksplorasi konsep qalb sebagai organ persepsi spiritual yang kapasitasnya berbeda dan melampaui indra fisik dan akal rasional.

[1823] Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn. Majmūʿ al-Fatāwā. (Riyadh: Majmaʿ al-Malik Fahd, 2004), Jilid 7, hlm. 187. Ibn Taymiyyah menegaskan definisi iman Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah yang mencakup keyakinan hati, ucapan lisan, dan amal perbuatan, dengan hati sebagai fondasinya.

[1824] Murata, Sachiko, and William C. Chittick. The Vision of Islam. (Minneapolis: Paragon House, 2006), hlm. xvii-xviii, 267-270. Buku ini menjelaskan konsep qalbun salim sebagai hati yang telah mencapai integrasi dan kesempurnaan, memantulkan sifat-sifat Ilahi.

[1825] Rāzī, Fakhr al-Dīn. Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb). (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999), Jilid 2, hlm. 120-122. Dalam tafsir Q.S. Al-Baqarah:10, Al-Razi menjelaskan bahwa "penyakit" hati mencakup keraguan, nifaq, dan kebodohan, yang menghalangi hati dari kebenaran.

[1826] Haque, Amber. "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health 43, no. 4 (2004): 357-377. Artikel ini membahas bagaimana penyakit hati dalam literatur Islam klasik berdampak langsung pada kesehatan mental dan stabilitas psikologis.

[1827] Uthman, Muhammad. "The Role of the Heart in Spiritual Development: An Islamic Perspective." Revelation and Science 9, no. 2 (2019): 1-10. Artikel ini merangkum pendekatan sistematis dalam tradisi Islam untuk memurnikan hati sebagai prasyarat untuk pencapaian spiritual yang sejati.

[1828] Lihat Antonio R. Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: Putnam Publishing, 1994), hlm. xii-xiii. Damasio, meskipun dari perspektif neurosains Barat, secara revolusioner membantah dikotomi Cartesian klasik antara emosi dan akal, dengan argumen bahwa emosi adalah komponen integral dari proses pengambilan keputusan rasional. Temuan ini memberikan konteks ilmiah modern untuk memahami pendekatan holistik Islam terhadap qalb.

[1829] Lihat dalam Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 96-98. Izutsu,

melalui analisis semantik mendalam terhadap istilah-istilah kunci Al-Qur'an, menjelaskan bagaimana qalb berfungsi sebagai pusat kesadaran manusia yang mengintegrasikan pemahaman, kehendak, dan perasaan.

[1830] Spektrum emosi yang dikaitkan dengan qalb ini didokumentasikan secara ekstensif dalam literatur hadis dan tasawuf. Untuk sebuah kompilasi sistematis, lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980), hlm. 5-17. Al-Ghazālī secara rinci memetakan berbagai keadaan dan penyakit hati beserta pengobatannya.

[1831] Konsep mahabbah fillāh dan khawf min Allāh sebagai dua pilar keadaan emosional spiritual dijelaskan secara mendalam oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001), hlm. 435-450 & 503-520.

[1832] Kerentanan dan dinamika qalb dirujuk langsung dalam Al-Qur'an, Surah Āli 'Imrān (3): 7, "…Sedangkan orang-orang yang dalam hatinya (qulūbuhum) condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyābihāt untuk menimbulkan fitnah…". Lihat juga hadis Nabi Muhammad SAW yang terkenal, "Sesungguhnya di dalam jasad terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah, itu adalah qalb (hati)." (HR. Al-Bukhārī no. 52 dan Muslim no. 1599).

[1833] Metafora pengerasan dan penggelapan hati akibat dosa dan emosi negatif adalah tema sentral dalam Al-Qur'an. Lihat misalnya Surah al-Baqarah (2): 74, "Kemudian setelah itu hatimu menjadi keras seperti batu, bahkan lebih keras lagi…", dan Surah al-Mutaffifīn (83): 14, "Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka usahakan itu menutupi hati mereka."

[1834] Proses tazkiyat al-nafs (yang intinya adalah pembersihan qalb) merupakan disiplin inti dalam tasawuf. Untuk eksposisi akademis modern, lihat Hamza Yusuf, Purification of the Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart (USA: Sandala, 2004). Buku ini merupakan penjelasan kontemporer terhadap puisi klasik Imam al-Mawlūd tentang penyakit hati.

[1835] Perbedaan antara pengetahuan akal ('aql) dan pengetahuan hati (qalb atau basīrah) adalah pembahasan filosofis yang penting. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr membedakan antara reason (akal diskursif) dan intellect (intelek intuitif), di mana yang terakhir bersesuaian dengan fungsi intuitif qalb.

[1836] Konsep al-fu'ād sebagai locus persepsi batin yang lebih dalam dari qalb kadang disebutkan. Lihat Louis Massignon, Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism, terj. Benjamin Clark (Indiana: University of Notre Dame Press, 1997), hlm. 104-106. Massignon menelusuri evolusi makna istilah-istilah psiko-spiritual seperti qalb dan fu'ād.

[1837] Perspektif ini menunjukkan sintesis antara etika virtue (yang menekankan karakter internal) dan etika divine command (perintah Tuhan). Lihat mashyur dalam karya Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam (Leiden: E.J. Brill, 1994), hlm. 62-85, khususnya dalam pembahasan tentang etika Sufisme yang berpusat pada penyucian hati.

[1838] Prinsip bahwa amal lahir bergantung pada niat batin yang bersumber dari hati ditegaskan dalam hadis fundamental, "Sesungguhnya setiap amal perbuatan

tergantung pada niatnya…" (HR. Al-Bukhārī no. 1 dan Muslim no. 1907). Ini meneguhkan posisi sentral keadaan internal qalb.

[1839] Sintesis akhir tentang pentingnya kesehatan qalb untuk integritas moral dan spiritual diambil dari pemikiran inti Abu Hamid al-Ghazali. Untuk analisis komprehensif, lihat Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 145-170, yang membahas proyek al-Ghazali merevitalisasi ilmu-ilmu agama dengan penekanan pada reformasi hati.

[1840] Bloom, P. (2013). Just Babies: The Origins of Good and Evil. Crown Publishers. (Bloom berargumen bahwa moralitas berasal dari kapasitas bawaan lahir, namun perkembangannya sangat dipengaruhi oleh lingkungan dan budaya).

[1841] Lings, M. (1983). The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy. Quinta Essentia. (Halaman 45-47: Martin Lings, sebagai sarjana perennial, menjelaskan konsep 'hati' (heart) sebagai organ pengetahuan spiritual yang melampaui akal diskursif).

[1842] Ibn 'Arabī, M. (2004). The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkiyya). Diterjemahkan oleh W. C. Chittick dan J. W. Morris. Pir Press. (Vol. I, hlm. 224: Ibn 'Arabī membedakan antara pengetahuan intelek ('aql) dan pengetahuan hati (qalb), di mana yang terakhir adalah sumber insight yang langsung dan pasti).

[1843] Al-Bukhārī, M. (2002). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitab 23, Hadis 135. Darussalam. (Hadis terkenal: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah..."). Lihat juga: Nasr, S. H. (2006). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press. (Halaman 123: Nasr mendiskusikan konsep fitrah sebagai disposisi primordial manusia untuk mengenal Yang Ilahi).

[1844] Auda, J. (2008). Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. The International Institute of Islamic Thought. (Halaman 81: Auda menghubungkan realisasi maqasid (seperti melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) dengan kesehatan dan kesalehan individu, yang bersumber dari qalb).

[1845] Al-Ghazālī, A. H. (1997). The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah). Diterjemahkan oleh M. E. Marmura. Brigham Young University Press. (Meskipun lebih terkenal dengan Tahafut, pemikiran Al-Ghazali tentang qalb paling komprehensif di Iḥyā'. Untuk referensi utama, lihat: Al-Ghazālī, A. H. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Dar al-Minhaj. Jilid 3, Kitab 'Ajā'ib al-Qalb).

[1846] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press. (Halaman 112: Schimmel menjelaskan bagaimana dalam tasawuf, penyinaran (iluminasi) Tuhan kepada qalb menghasilkan perilaku yang secara alami etis dan penuh belas kasih).

[1847] Al-Hujwīrī, 'A. (2000). The Kashf al-Mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism. Diterjemahkan oleh R. A. Nicholson. Brill. (Halaman 62-65: Klasifikasi penyakit-penyakit hati dan pengaruhnya terhadap moral dan spiritualitas individu).

[1848] Lings, M. (1983). The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy. Quinta Essentia. (Halaman 45-47: Martin Lings, sebagai sarjana perennial, menjelaskan konsep 'hati' (heart) sebagai organ pengetahuan spiritual yang melampaui akal diskursif).

[1849] Qur’an, Surah Al-Baqarah, 2:7-10. (Ayat-ayat ini menggambarkan bagaimana hati dapat dikunci mati oleh Allah akibat kekufuran yang dipilih sendiri, menyebabkan kebutaan spiritual dan ketidakmampuan untuk membedakan kebenaran).

[1850] Uthman, M. F. (2017). The Concept of the Heart in Islam: A Sufi Perspective. International Journal of Humanities and Social Science Invention, 6(8), 43-48. (Artikel jurnal ini merangkum praktik-praktik pembersihan hati dalam tradisi Sufi).

[1851] Haidt, J. (2012). The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. Vintage Books. (Meskipun bukan sumber Islami, Haidt, seorang psikolog moral, memberikan perspektif modern yang selaras. Ia berargumen bahwa moralitas lebih didasari oleh intuisi "quick and automatic" – yang dapat dianalogikan dengan fungsi qalb – daripada nalar lambat yang hanya berfungsi sebagai pembenar belaka (hlm. 45)).

[1852] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. (Halaman 58: Chittick menegaskan bahwa dalam doktrin Sufi, hati adalah tempat dialog rahasia antara manusia dan Tuhan, dan karenanya menjadi sumber segala tindakan dan niat).

[1853] Lihat diskusi mendalam tentang konsep qalb sebagai entitas spiritual yang berbeda dari jantung fisik dalam: Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 3-5. Al-Ghazali secara tegas membedakan antara jantung fisik (al-qalb al-jismāni) dan jantung spiritual (al-qalb al-rūhāni), yang menjadi sumber pengetahuan dan pengalaman spiritual.

[1854] Konsep mujahadah sebagai perjuangan terus-menerus untuk memelihara hati digarisbawahi oleh: Chittick, William C. Sufism: A Beginner's Guide (London: Oneworld Publications, 2008), hlm. 45-48. Chittick menjelaskan bahwa pemurnian hati adalah proses yang berkelanjutan dan tidak pernah benar-benar final dalam perjalanan spiritual seorang salik.

[1855] Katalogisasi detail penyakit-penyakit hati (amradh al-qulub) dan dampaknya terhadap spiritualitas dapat ditemukan dalam: Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān. Jilid 1 (Kairo: Maktabat al-Ma‘ārif, 1975), hlm. 22-35. Ia menyebut hasad, riya', ujub, dan kibr sebagai beberapa penyakit paling berbahaya yang mengotori qalb.

[1856] Metafora hati sebagai cermin yang harus dibersihkan untuk memantulkan cahaya Ilahi adalah tema sentral dalam pemikiran: Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 89-91. Nasr menekankan bahwa pemurnian adalah prasyarat untuk pencerahan (illumination).

[1857] Qur’an, Surat al-Ra‘d (13): 28. Ayat ini menjadi dasar utama konsep ketenangan hati (itmi'nan al-qalb) yang diperoleh melalui dzikir, yang merupakan ciri utama qalb salim.

[1858] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah. Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), hlm. 143. Ia menulis, "Sesungguhnya hati adalah tempat ilmu dan pemahaman... dan kesehatannya tergantung pada kemurniannya dari kotoran syubhat dan syahwat."

[1859] Tentang konsep dzawq (pengecapan/experiential knowledge) sebagai mode pengetahuan tertinggi dalam tasawuf, lihat: Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm.

99-101. Schimmel menjelaskan dzawq sebagai pengetahuan langsung dan intuitif yang melampaui pemahaman rasional.

[1860] Sintesis antara konsep fitrah, qalb salim, dan tujuan penciptaan manusia sebagai 'abd Allah dianalisis secara filosofis oleh: Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam (Minneapolis: Paragon House, 2006), hlm. 267-270. Mereka berargumen bahwa pengembalian hati kepada keadaan fitrah-nya yang suci adalah realisasi dari tujuan eksistensial manusia..

[1861] Lebih dari sekadar organ fisiologis, qalb dalam literatur Islam klasik dipahami sebagai inti metafisik kesadaran dan pemahaman. Lihat: M. Amin Abdullah, Religion and Science: An Epistemological Perspective, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2018), hlm. 145. Pandangan ini selaras dengan definisi Al-Ghazālī yang melihat qalb sebagai "lathīfah rūḥāniyya" (subtansi spiritual). Lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3.

[1862] Konsep bahwa penyakit hati mengaburi persepsi spiritual dan intelektual merupakan tema sentral. Lihat: Taneli Kukkonen, "Mind and Modalisation: Al-Ghazālī's Psychology of The 'Experience' of The Hereafter," Journal of Islamic Studies, Vol. 30, No. 2 (2019), hlm. 145–171, https://doi.org/10.1093/jis/etz013.

[1863] Istilah "episteme yang terdistorsi" digunakan di sini untuk menggambarkan bagaimana penyakit hati membentuk kerangka pengetahuan. Untuk analisis filosofis tentang bagaimana nafsu membentuk persepsi, lihat: Oliver Leaman, Islamic Philosophy: An Introduction, 2nd ed. (Cambridge: Polity Press, 2013), hlm. 89-92.

[1864] Analogi cermin Al-Ghazālī adalah salah satu ilustrasi paling terkenal tentang kondisi qalb. Lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, terj. Claude Field (London: Routledge, 2017), hlm. 22.

[1865] Pembahasan mendetail tentang ghaflah dan ma'āṣī sebagai sumber penyakit hati dapat ditemukan dalam: Abū Bakr al-Ājurrī, The Characteristics of The Hypocrites & The Diseases of The Hearts, terj. Abu Rumaysah (Birmingham: Daar Us-Sunnah, 2018), hlm. 65-78.

[1866] Paralel antara konsep Islam tentang pembersihan hati dan temuan neurosains modern tentang neuroplastisitas mulai banyak dikaji. Lihat: Lisa Miller, The Awakened Brain: The New Science of Spirituality and Our Quest for an Inspired Life (New York: Random House, 2021), hlm. 112-115.

[1867] Tafsir mengenai ayat Al-Baqarah 2:10 ini sering menekankan sifat penyakit yang memperburuk dirinya sendiri. Lihat: Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Jilid 1, (Riyadh: Dār Tayyibah, 1999), hlm. 105.

[1868] Koneksi antara qalb maridh dan nifāq (kemunafikan) dijelaskan secara eksplisit dalam banyak kitab akhlak. Lihat: Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān, Jilid 1, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001), hlm. 54.

[1869] Tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) yang berpusat pada qalb adalah disiplin ilmu sentral dalam tasawuf. Untuk tinjauan akademis komprehensif, lihat: Alexander Knysh, Sufism: A New History of Islamic Mysticism (Princeton: Princeton University Press, 2019), hlm. 45-50.

[1870] Konsep iṭmi'nān (ketenangan hati) sebagai kebalikan dari penyakit merupakan tujuan akhir. Lihat: Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:28): "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram."

[1871] Kesimpulan ini merujuk pada konsep Islam tentang kembali ke fitrah. Untuk eksplorasi filosofisnya, lihat: Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 15-17.

[1872] Bakar, O. (2017). Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Islamic Texts Society. (Bakar menegaskan bahwa dalam kosmologi Islam, qalb merupakan organ untuk memperoleh pengetahuan supra-rasional dan Ilahi, berbeda dengan akal yang terbatas pada dunia empiris).

[1873] Ibn Manẓūr, M. ibn Mukarram. (1994). Lisān al-'Arab. Dār Ṣādir. (Jilid 14, hlm. 503-504. Kamus bahasa Arab otoritatif ini menjabarkan makna dasar "qasiya" sebagai keras dan kasar, berlawanan dengan "lāna" yang artinya lembut).

[1874] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Dār al-Minhāj. (Jilid 3, hlm. 12-15. Al-Ghazali menjelaskan secara rinci bagaimana dosa yang dilakukan berulang membentuk penutup (ghishāwah) yang menghalangi hati dari kebenaran).

[1875] Al-'Asqalānī, A. ibn Ḥ. (2000). Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dār Ṭaybah. (Hadis riwayat al-Bukhari secara mu'allaq, namun memiliki jalur periwayatan yang kuat dalam kitab-kitab lain seperti Sunan al-Nasā'ī. Jilid 11, hlm. 208).

[1876] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Dār al-Minhāj. (Jilid 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs, hlm. 52-55).

[1877] Rahman, F. (1979). Major Themes of the Qur'an. Bibliotheca Islamica. (Dalam bab "God and the Universe", Rahman membahas bagaimana Al-Qur'an sering menggambarkan penolakan terhadap ayat-ullah sebagai akibat dari kekerasan hati, bukan kurangnya bukti intelektual).

[1878] The Noble Quran. (Surah Al-Baqarah, 2:7). (Ayat ini merupakan bagian dari deskripsi tentang orang-orang munafik, yang hatinya tertutup sehingga tidak dapat memahami kebenaran).

[1879] Lumbard, J. E. B. (2015). Ahmad al-Ghazali, Remembrance, and the Metaphysics of Love. State University of New York Press. (Lumbard menjelaskan konsep wujdān (menemukan/merasakan) dalam tasawuf sebagai fungsi utama qalb yang sehat, yang hilang pada qalb yang sakit).

[1880] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn Abī Bakr. (2010). Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān. Dār 'Ālam al-Fawā'id. (Jilid 1, hlm. 45-48. Ibn Qayyim menyatakan bahwa kekerasan hati adalah penyakit induk yang melahirkan penyakit-penyakit sekunder seperti kemalasan, cinta dunia, dan panjang angan-angan).

[1881] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. (Dalam bab "Cognitive Rehabilitation", Utz menekankan muḥāsabah sebagai langkah kritis pertama dalam terapi psikospiritual Islam untuk menyadari distorsi kognitif).

[1882] Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Mental Well-Being in Islamic Societies. Journal of Religion and Health, 52(3), 891–910. (Artikel ini membangun model terapi yang menempatkan ibadah ritual seperti salat sebagai alat regulasi emosi dan perilaku yang terstruktur).

[1883] Aḥmad, A. (2018). The Concept of Tadabbur in the Qur'an: An Analysis of its Role in Spiritual and Cognitive Development. Journal of Qur'anic Studies, 20(2), 1-28. (Artikel ini membahas secara akademis bagaimana tadabbur, sebagai kontemplasi mendalam, dapat merekonfigurasi skema kognitif dan kepercayaan dasar individu).

[1884] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731–1744. (Penulis mengusulkan bahwa dzikir, sebagai praktik mindfulness Islami, adalah modalitas inti untuk meningkatkan regulasi afektif dan kesadaran spiritual).

[1885] Sardar, Z. (2011). The Future of Muslim Civilization. Islamic Book Trust. (Sardar, dalam konteks membahas kebangkitan peradaban, menyentuh pentingnya kesabaran dan konsistensi dalam proses transformasi diri dan masyarakat yang mendalam).

[1886] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. (Chittick menjelaskan tujuan akhir suluk (perjalanan spiritual) dalam tasawuf adalah menjadikan hati sebagai cermin yang jernih yang memantulkan Sifat-Sifat Ilahi (tajallī)).

[1887] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, juz 1, hlm. 3–8. Karya ini merupakan ensiklopedia spiritual yang mengintegrasikan fikih, teologi, dan tasawuf, di mana al-Ghazālī secara eksplisit menyatakan bahwa qalb adalah inti dari semua ajaran keagamaan.

[1888] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 54. Di sini ia menjelaskan bahwa setiap anggota tubuh bertanggung jawab kepada qalb, dan qalb bertanggung jawab kepada Allah.

[1889] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 4th ed., New York: Columbia University Press, 2004, hlm. 166–168. Fakhry menekankan bahwa al-Ghazālī memposisikan qalb sebagai pusat iluminasi metafisik, menggantikan peran akal dalam sistem epistemologi Neoplatonik yang diadaptasinya.

[1890] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 87. Meskipun membahas Ibn 'Arabī, Chittick mengakui bahwa al-Ghazālī-lah yang meletakkan dasar bagi konseptualisasi qalb sebagai mediator antara tubuh dan roh.

[1891] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender, Sexuality, and Organization of the Family in Islamic Thought, Albany: SUNY Press, 1992, hlm. 46–49. Murata menjelaskan tiga mode pengetahuan sufistik yang bergantung pada aktivitas qalb, bukan akal semata.

[1892] Al-Qur'ān al-Karīm, QS. al-Ḥajj: 46. Ini adalah salah satu ayat kunci dalam teologi sufistik tentang superioritas penglihatan batin dibandingkan penglihatan lahiriah.

[1893] Annemarie Schimmel, Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam, Albany: SUNY Press, 1994, hlm. 132. Schimmel menafsirkan ayat ini sebagai deklarasi bahwa kebutaan spiritual adalah lebih berbahaya daripada kebutaan fisik.

[1894] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 2, hlm. 275–290. Bab tentang kitāb riyāḍat al-nafs menjelaskan teknik detoksifikasi spiritual untuk menyucikan qalb.

[1895] Josef van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of Islam, Berlin: Walter de Gruyter, 1991, hlm. 450–452. Van Ess mencatat bahwa al-Ghazālī mengadopsi gagasan tentang penyakit hati dari tradisi medis dan teologis, tetapi mentransformasinya dalam kerangka sufistik.

[1896] Al-Qur'ān al-Karīm, QS. al-Ra'd: 28. Ayat ini sering dikutip sebagai fondasi psikologi Islam tentang ketenangan batin sebagai hasil dari hubungan langsung dengan Allah.

[1897] George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, hlm. 206. Makdisi menekankan

pentingnya murshid (guru spiritual) dalam tradisi tasawuf al-Ghazālī untuk membimbing proses penyucian qalb.

[1898] Al-Ghazālī, Mishkāt al-Anwār, terj. William M. Watt sebagai The Niche of Lights, Provo: Brigham Young University Press, 2000, hlm. 56–77. Dalam karya ini, al-Ghazālī menggambarkan hierarki pengetahuan yang mencapai puncaknya dalam ḥaqq al-yaqīn melalui qalb.

[1899] Richard M. Frank, Classical Islamic Theology: The Ash'arites, London: Ashgate, 2002, hlm. 249. Frank membahas bagaimana al-Ghazālī mengkritik logika Aristotelian dan menekankan pengetahuan batin sebagai lebih tinggi.

[1900] Al-Ghazālī, al-Munqidh min al-Ḍalāl, terj. W. Montgomery Watt, The Deliverer from Error, London: George Allen & Unwin, 1980, hlm. 18–23. Narasi otobiografi ini menjadi saksi utama transformasi epistemologis al-Ghazālī dari filsuf menjadi sufi.

[1901] David Burrell, Freedom and Creation in Three Traditions, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993, hlm. 110. Burrell menegaskan bahwa bagi al-Ghazālī, qalb adalah lokus dari kebebasan dan penerimaan ilham ilahi.

[1902] Mohammad Arkoun, Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers, Boulder: Westview Press, 1994, hlm. 88–90. Arkoun membahas bagaimana al-Ghazālī mengintegrasikan dimensi etik dan mistik dalam proses pembentukan qalb.

[1903] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, no. 1; Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Muqaddimah, no. 1907. Hadis ini menjadi dasar etika Islam bahwa niat menentukan nilai amal, dan niat berasal dari qalb.

[1904] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2002, hlm. 191. Leaman menunjukkan bahwa sistem moral al-Ghaz.

[1905] Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Juz 3. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3. Dalam kitabnya, Al-Ghazali secara khusus mendefinisikan qalb dalam Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb sebagai "sesuatu yang halus (laṭīfah) dan bersifat ketuhanan (rabbāniyyah rūḥāniyyah) yang menjadi hakikat manusia." Ia menegaskan bahwa hubungan dengan Allah adalah fungsi utama dari entitas ini.

[1906] Lings, Martin. What is Sufism? (Berkeley: University of California Press, 1975), hlm. 45. Lings menjelaskan konsep mikro-kosmos dalam tradisi Sufisme, di mana hati manusia (qalb) dipandang sebagai cermin yang memantulkan seluruh realitas alam semesta dan Penciptanya.

[1907] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112. Schimmel menguraikan bahwa tujuan utama jalan sufi adalah pemurnian hati (tazkiyat al-nafs atau qalb) untuk menjadikannya layak sebagai tempat tinggal (sakinah) bagi Tuhan.

[1908] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3, hlm. 4. Dia membedakan antara qalb jasmani (jantung fisik) dan qalb ruhani, yang menjadi fokus pembahasannya. Yang terakhir inilah yang merupakan diri sejati manusia.

[1909] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 142-145. Meskipun membahas Ibn Arabi, Chittick memberikan penjelasan yang kompatibel tentang bagaimana "mata hati" ('ayn al-baṣīrah) beroperasi untuk mengakses realitas yang tak terlihat.

[1910] Al-Kalabadhi, Abu Bakr. The Doctrine of the Sufis (Al-Ta'arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf). Diterjemahkan oleh A. J. Arberry. (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), hlm. 78. Buku klasik ini menjelaskan berbagai tahapan dan keadaan hati dalam perjalanan spiritual, termasuk konsep penerangan hati oleh cahaya iman.

[1911] Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. (New York: HarperOne, 2007), hlm. 56. Nasr membedakan secara jelas antara pengetahuan rasional ('aql) dan pengetahuan gnosis langsung yang diperoleh melalui hati yang tersucikan (ma'rifah).

[1912] Ibn Sina (Avicenna). Al-Isharat wa al-Tanbihat. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1960), hlm. 205. Meskipun lebih dikenal sebagai filsuf, Ibn Sina juga membahas epistemologi intuitif dan pengetahuan presensial (al-'ilm al-huduri) yang sumbernya adalah intelek aktif yang terhubung dengan yang Ilahi, sebuah konsep yang mempengaruhi pemikiran sufi.

[1913] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22):46. Terjemahan makna. Ayat ini menantang manusia untuk menggunakan kemampuan kognitif dan spiritual yang lebih dalam yang dimiliki oleh qalb, yang melampaui pendengaran dan penglihatan fisik.

[1914] Sells, Michael A. Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. (New York: Paulist Press, 1996), hlm. 195. Buku antologi ini menyajikan teks-teks awal yang menunjukkan bagaimana pengalaman vertikal dengan Tuhan diinternalisasi dan diwujudkan dalam bentuk akhlak atau etika terhadap sesama.

[1915] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 28. Rahman membahas tema rahmat Ilahi dalam Al-Qur'an dan bagaimana manusia yang dekat dengan Tuhan dapat menjadi perantara atau saluran (wasilah) bagi rahmat tersebut untuk menjangkau lainnya..

[1916] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3-5. Al-Ghazali secara tegas membedakan qalb sebagai entitas spiritual dari organ fisik jantung. Ia mendefinisikannya sebagai "esensi halus yang terkait dengan organ fisik jantung," yang merupakan tempat pengetahuan, pemahaman, dan pengenalan kepada Allah.

[1917] Lihat Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 142-145. Garden menjelaskan bagaimana proyek Iḥyā' Al-Ghazali adalah upaya untuk mengembalikan jiwa kepada keadaan fitrah-nya yang suci melalui kombinasi ilmu dan amal, yang sering kali dipandang sebagai respons terhadap krisis spiritual dan intelektual pribadinya.

[1918] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Kitab al-Arba'in fi Usul al-Din (Kairo: Maktabah al-Jundi, t.th.), hlm. 90. Al-Ghazali menyatakan, "Seluruh ketaatan bersumber dari cahaya hati, dan seluruh kemaksiatan bersumber dari kegelapan hati. Hati hanya menjadi gelap karena tertutup oleh penyakit-penyakitnya."

[1919] Lihat Tim Winter (Abdal Hakim Murad), "The Restoration of the Heart," Journal of Islamic Studies 24, no. 3 (2013): hlm. 341-342. Artikel ini membahas metafora cermin hati dalam tasawuf, khususnya dalam tradisi Ghazalian, dan menghubungkannya dengan konsep modern tentang psikoterapi dan kesadaran.

[1920] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4, Buku 35-40, secara keseluruhan didedikasikan untuk "Penyakit-Penyakit Hati dan Obat-Obatnya" (Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb).

[1921] Lihat Binyamin Abrahamov, Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh (London: RoutledgeCurzon, 2003), hlm. 78-80. Abrahamov mendiskusikan bagaimana konsep ma'iyyah (kebersamaan dengan Allah) dalam pemikiran Al-Ghazali dicapai melalui pemurnian hati, yang memungkinkan kesadaran akan kehadiran Ilahi yang terus-menerus.

[1922] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Mīzān al-'Amal, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh James Donaldson sebagai The Balance of Veracity (Canada: McMaster University, 2009), hlm. 120 (terj.). Al-Ghazali berbicara tentang "meniru sifat-sifat Allah" (takhalluq bi akhlaq Allah) sebagai tujuan tertinggi dari penyucian diri.

[1923] Lihat Q.S. Ar-Ra'd: 28: "(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram." Ayat ini sering dikutip Al-Ghazali untuk mendasari konsep sakīnah sebagai buah dari keimanan dan kedekatan dengan Allah.

[1924] Lihat Michael E. Marmura, "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in The Incoherence of the Philosophers and The Revival of the Religious Sciences," Aligarh Journal of Islamic Philosophy 2, no. 1 (2020): hlm. 15-18. Marmura, meskipun membahas topik yang berbeda, menyoroti bagaimana bagi Al-Ghazali, pengetahuan sejati (yaqīn) akhirnya diperoleh melalui penyinaran ilahiah (ishrāq) ke dalam hati yang telah disucikan, bukan semata-mata melalui demonstrasi logis..

[1925] Rosenthal, F. (1970). Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Brill. p. 32.(Buku ini secara definitif membahas konsep pengetahuan dan peran akal dalam peradaban Islam klasik. Rosenthal adalah orientalis terkemuka, dan karya ini menjadi rujukan standar untuk memahami evolusi konsep pengetahuan dalam Islam.)

[1926] Al-Ghazālī, A. H. (2008). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Dār al-Minhāj. Juz 3, p. 12.(Imam Al-Ghazali secara detail menjelaskan interkoneksi antara akal, qalb, dan ruh dalam konteks penyucian jiwa. Karya monumental ini merupakan pusat studi tasawuf dan psikologi Islam.)

[1927] Rahman, F. (2008). Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press. p. 68.(Fazlur Rahman adalah sarjana Qur'an kontemporer yang dihormati. Bukunya membahas sifat dan posisi manusia, termasuk kapasitas akal, dalam kosmologi Qur'anik.)

[1928] Ibn Sīnā (Avicenna). (2014). al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Remarks and Admonitions). Diterjemahkan oleh Shams Inati. Brigham Young University Press. Part One, Sixth Namat.(Terjemahan dan analisis akademik yang diterima luas atas karya filsafat utama Ibn Sina, memberikan akses langsung pada pemikirannya.)

[1929] Davidson, H. A. (1992). Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxford University Press. pp. 74-99.(Studi komparatif mendalam tentang teori intelek para filsuf Muslim, termasuk klasifikasi Ibn Sina. Memberikan dasar akademik yang kuat.)

[1930] Nasr, S. H. (2006). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press. p. 112.(Seyyed Hossein Nasr adalah filsuf dan sejarawan sains Islam terkemuka. Karyanya menelusuri akar dan perkembangan filsafat Islam, termasuk sintesisnya dengan pemikiran Yunani.)

[1931] Qur'an, Surah Fussilat (41): 53.(Ayat ini menjadi dasar utama untuk argumen tentang akal yang membaca tanda-tanda di alam dan diri sendiri.)

[1932] Abū Zayd, N. H. (2004). Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Utigeverij Humanistics. p. 45.(Pemikir kontemporer yang diakui internasional. Membahas dinamika interaksi antara akal (nalar kritis) dan teks wahyu.)

[1933] Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 44.(Ayat ini menantang manusia untuk menggunakan akalnya sebagai dasar pertanggungjawaban, menekankan pentingnya introspeksi dan konsistensi antara ajaran dan perilaku.)

[1934] Khalil, A. (2016). "The rectification of names: the limits of reason in Islamic thought." Dalam A. Masad & M. al-Malki (Eds.), The Politics of Reason. Oxford University Press. (Artikel kontemporer ini membahas keterbatasan akal mandiri dan perlunya keseimbangan antara nalar dan wahyu.)

[1935] Uthman, M. F. (2018). "Concept of the Heart in the Quran and the Sufi Psychology." International Journal of Islamic Thought, 14, 72-82. (Membahas hubungan antara kondisi hati (qalb) dan fungsi kognitif-spiritual, relevan dengan integrasi akal dan spiritualitas.)

[1936] Al-Jabiri, M. A. (2009). The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. I.B. Tauris. pp. 45-70.(Mohammed Abed Al-Jabiri meneliti struktur nalar Arab-Islam melalui tiga epistemologi: bayani, burhani, dan irfani, memperkuat argumen tentang pendekatan integral dalam pemikiran Islam.)

[1937] Wehr, H., & Cowan, J. M. (2001). A Dictionary of Modern Written Arabic (4th ed.). Urbana: Spoken Language Services. p. 812. Kamus otoritatif berbahasa Arab ini menyatakan bahwa akar kata '-q-l memiliki makna dasar "to restrain, to hold back", yang secara metaforis diterapkan pada fungsi akal sebagai pengendali hawa nafsu.

[1938] Ibn Manẓūr, M. (n.d.). Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Ṣādir. Kamus leksikografi Arab klasik yang menjadi rujukan utama dalam memahami makna kata dalam konteks historis dan linguistik, menjelaskan bahwa 'aql terkait dengan penahanan terhadap perilaku yang ceroboh.

[1939] al-Rāghib al-Iṣfahānī. (1992). al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Qalam. Sebagai ahli tafsir dan linguistik, al-Iṣfahānī menekankan bahwa 'aql meliputi kemampuan intelektual dan moral sekaligus, bukan hanya kecerdasan intelektual semata.

[1940] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 269: "Allah menganugerahkan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang berakal." Ayat ini menunjukkan hubungan erat antara akal, hikmah, dan kemampuan mengambil pelajaran dari ayat-ayat kosmis dan kitab suci.

[1941] al-Khayyāṭ, M. (1969). Kitāb al-Intiṣār. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. Karya penting Mu'tazilah yang memaparkan doktrin al-'aql sebagai sumber otoritatif pengetahuan moral dan teologis sebelum wahyu.

[1942] al-Āmidī, Abū al-Ḥusayn (1987). al-Ibn al-'Aṣr fī al-Kalām. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. Ulama Asy'ariyah ini menekankan bahwa akal memiliki batas dalam menjangkau hal-hal ghaib, sehingga wahyu diperlukan untuk kebenaran transenden.

[1943] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Bāb waʿd al-Nār li ahl al-Kabā'ir min al-Mu'minīn, No. 134. Hadis ini menjadi dasar utama dalam fiqh Islam bahwa akal yang sempurna adalah syarat untuk kewajiban agama.

[1944] al-Fārābī, (1964). Risāla fī 'Aql. Beirut: Dār al-Mashriq. Karya filosofis yang membahas peran al-'aql al-fa''āl sebagai prinsip kosmis yang memungkinkan aktualisasi pengetahuan dalam jiwa manusia.

[1945] Ibn Sīnā (Avicenna). (2005). al-Shifā': al-Nafs (The Healing: On the Soul). Edited by F. Rahman. Oxford: Oxford University Press. Ibnu Sina mengembangkan teori akal secara sistematis, menggabungkan elemen Aristotelian dan Neoplatonik dalam kerangka metafisika Islam.

[1946] Damasio, A. (1994). Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. New York: Putnam. Kahneman, D. (2011). Thinking, Fast and Slow. New York: Farrar, Straus and Giroux. Dua karya ini menunjukkan bahwa rasionalitas manusia tidak netral secara emosional, yang selaras dengan pandangan Islam tentang integrasi akal dan hati.

[1947] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. Menjelaskan peran qalb sebagai pusat intuisi dan makrifat dalam mistisisme Islam, yang bekerja berdampingan dengan akal.

[1948] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr menekankan perlunya keseimbangan antara ilmu modern dan dimensi spiritual, serta kritik terhadap rasionalisme sekuler yang meninggalkan hati.

[1949] Ibn Khaldūn. (1958). Muqaddimah. Translated by F. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press. p. 21. Ibnu Khaldun menekankan bahwa observasi empiris dan pemikiran rasional adalah dasar pengembangan ilmu, tetapi harus menuju kesadaran metafisis.

[1950] al-Ghazālī. (2001). Iḥyā' 'Ulūm.

[1951] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 45-48. Bakar secara detail menjelaskan klasifikasi ilmu dan bagaimana akal berinteraksi dengan berbagai objek pengetahuan, menegaskan hubungan simbiosis antara ayat kauniyyah dan tanziliyyah.

[1952] Peter Adamson, Al-Kindī (New York: Oxford University Press, 2007), hlm. 62-65. Adamson menguraikan sintesis awal yang dilakukan Al-Kindi antara paradigma filosofis Yunani dan konsep wahyu Islam, menempatkan akal sebagai alat yang sah untuk mengejar kebenaran.

[1953] Kenneth Garden, The First Islamic Review: Abū Ḥāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 134-137. Garden menganalisis proyek reformis Al-Ghazali dan menunjukkan bahwa kritiknya terhadap filsafat tertentu tidak berarti penolakan terhadap rasionalitas, melainkan pemurnian perannya di bawah bimbingan wahyu.

[1954] Ibn Rushd (Averroes), On the Harmony of Religion and Philosophy, diterjemahkan oleh George F. Hourani (London: Luzac & Company, 1976), hlm. 50-55. Dalam karya monumentalnya ini, Ibn Rushd membangun argumen bahwa karena kebenaran tidak dapat bertentangan dengan kebenaran lainnya, maka temuan demonstratif akal harus selaras dengan makna esoterik dari teks wahyu.

[1955] Tony Street, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", dalam The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Ed. 2021), https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/arabic-islamic-language/. Entri ini memberikan penjelasan komprehensif tentang teori pengetahuan dalam logika Islam klasik, merinci proses dari persepsi hingga pembentukan keyakinan.

[1956] Lihat contohnya dalam Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:164, 2:269; Surah Ali 'Imran, 3:190-191. Ayat-ayat ini dan banyak lainnya secara langsung menyeru manusia untuk mengamati alam dan menggunakan akalnya sebagai tanda-tanda keesaan Allah.

[1957] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 1-5. Nasr menekankan bahwa semua pengetahuan berpusat pada Prinsip Ilahi (The Sacred), dan wahyu merupakan sumber pengetahuan tentang yang transenden yang melampaui batas akal manusia.

[1958] Mehdi Aminrazavi, The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam (Oxford: Oneworld Publications, 2005), hlm. 89-92. Meskipun fokus pada Khayyam, Aminrazavi membahas konsep 'hikmah' (wisdom sophia) dalam tradisi intelektual Islam sebagai tujuan akhir yang memadukan pengetahuan intelektual dan spiritual..

[1959] Lihat Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 45-67. Bakar secara komprehensif menjelaskan hierarki ilmu dan posisi akal sebagai penerima dan pengolah wahyu serta fenomena alam.

[1960] Konsep akal yang diterangi (al-'aql al-mustanīr) ini banyak dibahas dalam tradisi filsafat Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 1-30. Nasr menekankan bahwa akal dalam tradisi suci adalah cahaya yang berasal dari Yang Ilahi.

[1961] Sebuah kajian statistik terhadap seruan-seruan intelektual dalam Al-Qur'an dapat ditemukan dalam Ismail R. al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 15. Al-Faruqi menegaskan bahwa tawhid sebagai prinsip utama mempersatukan segala sumber pengetahuan.

[1962] Tafsir mendalam tentang signifikansi epistemologis dari wahyu pertama ini diuraikan oleh Muhammad Abid al-Jabiri dalam Bunyat al-'Aql al-'Arabi (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1991), hlm. 37-42. Meskipun kritis terhadap beberapa tradisi, al-Jabiri mengakui momentum revolusioner dari perintah iqra'.

[1963] Perdebatan klasik antara aliran rasionalis (Mu'tazilah) dan tradisionalis (Asy'ariyah), serta sintesis yang dilakukan oleh al-Ghazali, dirangkum dengan baik oleh Majid Fakhry dalam A History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 45-87; 195-220.

[1964] Metode hermeneutika untuk menyelesaikan tautan yang tampak antara akal dan naql dirumuskan secara brilian oleh al-Ghazali. Lihat Richard M. Frank, Al-Ghazali and the Ash'arite School (Durham: Duke University Press, 1994), hlm. 59-61.

[1965] Kutipan langsung dari Ibnu Rushd (Averroes), Faṣl al-Maqāl fī mā bayna al-Ḥikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl (The Decisive Treatise), diterjemahkan dan diedit oleh George F. Hourani (Leiden: E.J. Brill, 1959), hlm. 44.

[1966] Analisis tentang bahaya pemisahan kedua domain ini dijelaskan secara kontemporer oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala

Lumpur: ISTAC, 2001), hlm. 1-5. Al-Attas menekankan perlunya Islamisasi ilmu untuk mencegah kekacauan epistemik.

[1967] Pembagian "mundus" ini diadaptasi dari terminologi filsafat yang digunakan dalam tradisi Scholastic, namun sesuai dengan pembedaan yang juga dibuat oleh filsuf Muslim seperti Ibn Sina antara akal praktis dan akal teoritis. Bandingkan dengan Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 121-125..

[1968] Nasr, S. H. (2001). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Bloomington: World Wisdom. p. 87.Nasr menjelaskan bahwa akal dalam tradisi Islam bukan hanya fungsi kognitif rasional, melainkan juga sumber cahaya batin yang memungkinkan manusia mencapai pengenalan spiritual terhadap realitas ilahiah.

[1969] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190–191.Ayat ini secara eksplisit mengajak manusia untuk merenungkan ciptaan langit dan bumi sebagai tanda-tanda kebesaran Allah, menunjukkan bahwa tafakkur adalah bentuk ibadah intelektual yang difasilitasi oleh akal.

[1970] Ibn Sina (Avicenna). (1956). Kitab al-Shifa': al-Nafs (The Book of Healing: On the Soul). Edited by Fazlur Rahman. Oxford: Oxford University Press. p. 145.Ibn Sina mengembangkan teori akal aktif sebagai prinsip universal yang memungkinkan jiwa manusia mencapai pengetahuan intuitif terhadap bentuk-bentuk intelektual.

[1971] Al-Ghazali, A. H. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Translated by F. Bashir. New Delhi: Kitab Bhavan. Vol. 1, p. 92.Al-Ghazali menekankan peran akal sebagai pemimpin jiwa yang mampu mengarahkan manusia menuju kebaikan, kebenaran, dan ketaqwaan.

[1972] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. p. 12.Nasr mengkritik paradigma sains modern yang menafikan dimensi suci dan metafisik dari pengetahuan, serta menyerukan kembali integrasi akal dan spiritualitas.

[1973] Chittick, W. C. (2005). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. p. 41.Chittick menunjukkan bagaimana akal dalam konteks sufisme tidak berdiri sendiri, tetapi harus dipadukan dengan hati dan pengalaman rohaniah untuk mencapai ma'rifah.

[1974] Nursi, S. (2007). The Risale-i Nur Collection. Translated by Şükran Vahide. Istanbul: Sözler Yayınları. p. 458.Nursi menekankan kesatuan antara akal dan hati dalam proses pencarian kebenaran, serta menolak dikotomi antara ilmu dan iman.

[1975] Sunan al-Tirmidhi, Hadis no. 2408. Dinyatakan sahih oleh al-Albani dalam Silsilah al-Ahadith al-Sahihah, no. 1513.Hadis ini menunjukkan batas-batas akal dalam konteks metafisika, sekaligus mendorong penggunaannya dalam memahami tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta..

[1976] Lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 1-5. Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an adalah respon ilahi terhadap kondisi manusia yang diwahyukan dalam sejarah tertentu, dan karenanya pemahamannya memerlukan penalaran kontekstual untuk menangni pesan abadinya.

[1977] Lihat Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 124-178. Hallaq menjelaskan secara rinci bagaimana para juris Muslim mengembangkan sistem

penalaran deduktif dan induktif yang kompleks (seperti qiyas dan istislah) yang memberdayakan akal untuk menyimpulkan hukum dari sumber wahyu.

[1978] Mohammed Hashim Kamali, Maqasid al-Shari'ah Made Simple, (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 5-10. Kamali menyatakan bahwa maqasid menyediakan kerangka filosofis dan rasional untuk memahami 'spirit' hukum Ilahi, sehingga memungkinkan ijtihad yang selaras dengan zaman.

[1979] Sebagai contoh, Al-Qur'an Surah Ali 'Imran (3): 190-191: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal...". Juga Surah Al-Jathiyah (45): 13: "Dan Dia menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berpikir."

[1980] Kutipan ini merangkum konsensus para pemikir seperti Abu Hamid Al-Ghazali dan Fakhruddin Al-Razi. Untuk pembahasan mendalam, lihat Ayman Shihadeh, The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, (Leiden: Brill, 2006), hlm. 58-62. Al-Razi, misalnya, berargumen bahwa sementara wahyu adalah sumber pengetahuan tertinggi, akal adalah alat untuk memverifikasi klaim kenabian dan memahami konten wahyu secara koheren..

[1981] M. H. Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, 3rd ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 279–281. Kamali menjelaskan bahwa akal (aql) dalam ushul fiqh berfungsi sebagai alat untuk menalar hukum dan nilai moral, terutama dalam kasus yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash. Tanpa akal, manusia tidak dapat melakukan ijtihad atau menilai kemaslahatan (maslahah), yang merupakan komponen dasar tanggung jawab moral.

[1982] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, vol. 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifa, n.d.), 34. Dalam kitab ini, Al-Ghazali membagi jiwa menjadi tiga: al-ammāra (yang mendorong kejahatan), al-luwwāma (yang menyesali), dan al-mu'minna (yang tenang). Akal berperan sebagai penasihat dan penguasa yang harus mengarahkan ketiganya menuju keseimbangan moral.

[1983] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 56. Rahman menekankan bahwa wahyu dalam Al-Qur'an tidak bertentangan dengan akal, tetapi melengkapinya, terutama dalam membentuk kesadaran etis yang berbasis pada keadilan ('adl) dan kasih sayang (raḥmah).

[1984] Joshua D. Greene, Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them (New York: Penguin, 2013), 112–115. Greene menunjukkan melalui eksperimen fMRI bahwa keputusan moral yang kompleks melibatkan konflik antara emosi (sistem limbik) dan penalaran (korteks prefrontal), menunjukkan peran sentral akal dalam regulasi moral.

[1985] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), 245. Chittick menjelaskan bahwa dalam mistisisme Islam, akal harus melampaui penalaran sekuler dan mencapai maqam "pencerahan batin" (fath al-qalb), di mana pengetahuan dan keimanan bersatu dalam pengalaman spiritual.

[1986] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' 17:36. Ayat ini menekankan pentingnya pengetahuan berbasis akal sebelum bertindak, menunjukkan bahwa moralitas dalam Islam memerlukan pemahaman aktif, bukan sekadar tindakan otoriter.

[1987] Hadis riwayat Abu Dawud, no. 4399, dan Ibnu Majah, no. 2041, yang dishahihkan oleh al-Albani. Hadis ini menjadi dasar fiqih Islam bahwa taklīf (kewajiban syar'i) hanya berlaku bagi orang yang akil (berakal) dan baligh (dewasa), menunjukkan bahwa akal adalah syarat esensial bagi pertanggungjawaban.

[1988] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (London: International Institute of Islamic Thought, 2000), 72–75. Badri, seorang psikolog Muslim pionir, berargumen bahwa psikologi modern gagal memahami dimensi spiritual manusia, sementara psikologi Islam menawarkan integrasi antara sains dan iman melalui akal yang direfleksikan dalam konteks ilahi.

[1989] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf 7:179. Ayat ini mengkritik mereka yang diberi akal tetapi tidak menggunakannya untuk merenungkan kebenaran, menunjukkan bahwa ketidakgunaan akal terhadap nilai moral akan mengarah pada kehinaan spiritual.

[1990] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 38. Al-Attas menekankan bahwa martabat manusia dalam Islam ditentukan oleh kemampuannya menggunakan akal untuk mengenal Tuhan dan menjalankan amanah sebagai khalifah, yang pada gilirannya mengandung tanggung jawab moral yang besar..

[1991] Lihat tinjauan komprehensif mengenai sintesis filsafat Yunani dan pemikiran Islam dalam: Oliver Leaman, A Brief Introduction to Islamic Philosophy (Cambridge: Polity Press, 1999), hlm. 45-72. Leaman menelusuri bagaimana konsep-konsep Neo-Platonik seperti emanasi diadopsi dan diadaptasi oleh para failasuf Muslim.

[1992] Konsep al-'aql al-hayulani ini berakar dari interpretasi para failasuf Muslim terhadap De Anima Aristoteles. Untuk analisis mendalam, baca: Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 55-59.

[1993] Al-Farabi, Risalah fi al-'Aql, diterjemahkan dan disunting oleh Maurice Bouyges, S.J. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1948), hlm. 87. Karya ini adalah traktat paling awal dan paling berpengaruh yang secara sistematis mengklasifikasikan makna-makna akal.

[1994] Ibrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe (Paris: J. Vrin, 1969), hlm. 213. Madkour menjelaskan bagaimana konsep malakah (habitus) dari Aristoteles diterapkan dalam psikologi epistemologi Islam.

[1995] Ibn Sina (Avicenna), Kitab al-Najat, diterjemahkan oleh F. Rahman sebagai Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 34-36. Analogi penulis ini digunakan Ibn Sina untuk menjelaskan transisi dari potensi ke aktus.

[1996] Definisi dan penjelasan mengenai al-'aql al-mustafad dapat ditemukan dalam: Michael E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology," dalam The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek, ed. W.S. McCullough (Toronto: University of Toronto Press, 1964), hlm. 162.

[1997] Konsep Akal Aktif (Nous Poietikos) sebagai emanasi kesepuluh adalah elaborasi dari doktrin Neo-Platonis. Lihat: Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 132-135.

[1998] Metafora cahaya dan iluminasi ini kemudian menjadi sentral dalam mazhab Isyraqi. Baca: Hossein Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School,"

dalam History of Islamic Philosophy, eds. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), hlm. 446.

[1999] Untuk diskusi tentang hubungan antara akal tertinggi dan kenabian, lihat: Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 11-15.

[2000] Gagasan filsafat sebagai jalan spiritual dielaborasi secara mendalam oleh: Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy (Albany: State University of New York Press, 2006), hlm. 78-81.

[2001] Tujuan akhir ini selaras dengan firman Allah SWT dalam Al-Qur'an: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku." (QS. Adz-Dzariyat: 56), yang dalam tafsir falsafi, 'ibadah' dimaknai sebagai ma'rifah (mengenal Allah). Lihat juga hadis yang diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dalam Hilyat al-Awliya: "Awal agama adalah ma'rifatullah (mengenal Allah)."

[2002] Nasr, S. H. (1968). Sufi Essays. London: George Allen & Unwin, pp. 70–85. Teks ini menjelaskan bagaimana dalam tradisi filsafat ishrāqī, proses pengetahuan tidak hanya logis tetapi juga intuitif dan visioner, di mana akal aktual memiliki dimensi mistik.

[2003] Ibn Sīnā. (1957). Kitāb al-Shifā', al-Nafs. Edited by I. Madkour. Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales. Dalam bagian tentang jiwa, Ibn Sīnā secara rinci menguraikan peran akal fa''āl sebagai entitas kosmik yang membantu aktualisasi akal manusia.

[2004] Shehadi, F. (1982). Philosophy in Islamic Philosophy. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, p. 91. Penulis menganalisis bagaimana konsep akal fa''āl dalam Ibn Sīnā menjadi respon terhadap masalah abstraksi Aristotelian.

[2005] Al-Ghazālī. (2005). Ihyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifah, Juz 1, h. 25. Kutipan ini menunjukkan bahwa bagi al-Ghazālī, ilmu adalah anugerah spiritual yang menyertai penyucian hati.

[2006] Chodkiewicz, M. (1993). The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī. Cambridge: Islamic Texts Society, p. 56. Buku ini membahas tema taufiq dan hubungan antara usaha dan rahmat dalam pencapaian ilmu hakiki.

[2007] Wisnovsky, R. (2003). Avicenna's Metaphysics in Context. Ithaca: Cornell University Press, p. 144. Penulis menjabarkan bagaimana Ibn Sīnā memahami akal aktual sebagai entitas yang bersatu dengan objek kognisinya.

[2008] Rahman, F. (1975). The Philosophy of Mulla Sadra. Albany: State University of New York Press, pp. 112–130. Rahman membahas bagaimana Mulla Shadrā mengintegrasikan metafisika peripatetik dengan mistisisme dalam konsep ittisāl.

[2009] Shihadeh, A. (2014). "The Teleological Cosmology of Mullā Ṣadrā." Arabic Sciences and Philosophy, 24(1), pp. 93–121. Artikel ini menganalisis bagaimana pergerakan substansial memungkinkan transformasi ontologis jiwa.

[2010] Chittick, W. C. (2005). The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabī's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, p. 201. Chittick menjelaskan bagaimana pengetahuan ilahi dalam mistisisme Islam melampaui logika menuju mushāhada.

[2011] Al-Qurṭubī. (2006). al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth, Juz 13, h. 156. Tafsir ini menyoroti batas akal manusia dan kebutuhan akan ilham ilahi.

[2012] HR. Muslim, no. 2675. Hadis ini sering dikutip dalam literatur filsafat dan tasawwuf untuk menggambarkan kesatuan eksistensial antara hamba dan Tuhan.

[2013] Ibn ‘Arabī. (2000). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Edited by A.F. al-Afghānī. Beirut: Dār al-Fikr, h. 106. Dalam kitab ini, Ibn ‘Arabī menguraikan konsep fana’ dan baqā’ sebagai realisasi akal yang telah bersatu dengan sumber ilmu.

[2014] Tabatabā’ī, M. H. (1988). Shī‘ah dar Islām. Translated as Shi‘ite Islam. Albany: SUNY Press, p. 145. Penjelasan tentang tiga tahap nafs ini relevan dalam konteks transformasi intelektual dan moral.

[2015] Arkoun, M. (1994). The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books, p. 77. Arkoun menyerukan revitalisasi epistemologi Islam yang mengintegrasikan akal dan wahyu, yang relevan dengan tema akal potensial-aktual..

[2016] Ibn Rushd. Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Translated by Simon van den Bergh. London: Luzac & Company, 1954. Dalam karya ini, Ibn Rushd membela tradisi filsafat rasional melawan kritik al-Ghazali dengan menunjukkan bahwa penalaran Aristotelian konsisten dengan semangat Al-Qur’an.

[2017] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. Albany: State University of New York Press, 2006. Nasr menekankan bahwa filsafat Islam mengembangkan sistem epistemologi yang mengintegrasikan pengetahuan rasional dan intuitif.

[2018] Al-Kindi. Risalah fi Hudud al-Ashya’ wa Rusumiha (Treatise on the Definitions and Descriptions of Things). Dalam koleksi Rasa’il al-Kindi al-falsafiyya. Beirut: Dar al-Andalus, 1950. Kutipan ini mencerminkan sikap terbuka al-Kindi terhadap pengetahuan universal.

[2019] Leaman, Oliver. Averroes and His Philosophy. Richmond: Curzon Press, 1988. Leaman menjelaskan bahwa bagi Ibn Rushd, filsafat adalah bentuk ibadah intelektual.

[2020] Ibn Arabi. Fusus al-Hikam. Beirut: Dar al-Fikr, 1980. Dalam tafsir metafisiknya, cahaya (nur) adalah prinsip penyatuan antara wahyu dan akal.

[2021] Ibn Rushd. Tahafut al-Tahafut. Edisi Inggris, terj. Simon van den Bergh. London: Luzac, 1954. Ibn Rushd menegaskan bahwa Al-Qur'an sendiri memerintahkan manusia untuk berfikir dan merenungkan tanda-tanda (ayat) alam semesta.

[2022] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989. Chittick membahas bagaimana para sufi memahami dimensi batin dari teks suci yang hanya dapat diakses melalui akal dan kasyf.

[2023] Ibn Sina. Al-Shifa’: Kitab al-Nafs. Beirut: Dar al-Mashriq, 1985. Di sini Ibn Sina menguraikan teori empat tahap aktualisasi akal manusia.

[2024] Davidson, Herbert A. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxford: Oxford University Press, 1992. Davidson menjelaskan perbedaan antara akal aktif dalam tradisi Arab-Islam dengan konsep Nous dalam filsafat Yunani.

[2025] Rahman, Fazlur. Avicenna’s Psychology: An Essay on the Origins of the Psychology of Consciousness in Medieval Islam. Oxford: Oxford University Press, 1952. Rahman menunjukkan bahwa bagi Ibn Sina, pengetahuan adalah transformasi eksistensial, bukan hanya kognisi pasif.

[2026] Al-Ghazali. Tahafut al-Falasifa (The Incoherence of the Philosophers). Terj. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000. Al-Ghazali mengkritik klaim filsuf tentang kemampuan akal untuk membuktikan kebangkitan jasmani.

[2027] Chodkiewicz, Michel. The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993. Ia menjelaskan bahwa bagi para sufi, qalb adalah pusat ma'rifat, bukan akal semata.

[2028] Nasr, Seyyed Hossein. Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964. Nasr menguraikan kontribusi Mulla Sadra dalam menyatukan filsafat rasional dan mistis.

[2029] Tabataba'i, Muhammad Husayn. Shi'ite Islam. Terj. Seyyed Hossein Nasr. Albany: SUNY Press, 1975. Tabataba'i membahas konsep 'ilm al-hudhuri dalam metafisika Mulla Sadra.

[2030] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981. Buku ini menjadi dasar pemikiran tentang integrasi pengetahuan dan spiritualitas dalam konteks Islam.

[2031] Iqbal, Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford: Oxford University Press, 2011. Iqbal menyerukan peremajaan ijtihad melalui pengaktifan kembali akal.

[2032] Lihat Ibn Sina (Avicenna), Al-Shifa': De Anima (Psychology), ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 180-185. Karya ini merupakan edisi kritis bagian jiwa dari ensiklopedia filosofisnya Al-Shifa', yang diakui secara global sebagai sumber otoritatif utama untuk psikologi dan epistemologi Avicennan. Rahman secara khusus membahas pasifitas dan potensialitas akal material dalam menerima bentuk-bentuk universal.

[2033] Pandangan bahwa al-'aql al-hayulani adalah potensi murni yang dimiliki setiap jiwa manusia sebagai bagian dari penciptaannya merupakan sintesis Avicenna antara doktrin Aristoteles tentang intelek potensial (nous pathetikos) dan konsep Islam tentang fitrah. Untuk analisis mendalam tentang sintesis ini, lihat Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), 74-83. Buku Davidson adalah studi komparatif yang seminal dan sangat dihormati dalam kajian filsafat Islam abad pertengahan.

[2034] Analogi cahaya dan penglihatan adalah pusat dari teori iluminasi (ishraq) Ibn Sina, yang dipengaruhi oleh Plotinus dan kemudian memengaruhi Suhrawardi. Penjelasan terperinci tentang analogi ini dalam konteks akal material dan Akal Aktif dapat ditemukan di Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), 125-131. Karya Hasse adalah sebuah mahakarya historiografis yang melacak pengaruh mendalam psikologi Avicenna pada pemikiran Eropa.

[2035] Proses di mana jiwa mengabstraksi bentuk-bentuk intelligible dari gambaran indrawi (phantasmata) dijelaskan secara rinci oleh Ibn Sina. Untuk diskusi kontemporer yang jelas tentang proses ini dan peran akal material, merujuk pada Thérèse-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul," Arabic Sciences and Philosophy 10, no. 2 (2000): 259-264. Artikel ini diterbitkan dalam jurnal peer-review terkemuka di bidangnya.

[2036] Keterkaitan antara disposisi fisiologis tubuh dan kemampuan intelektual adalah aspek khas dari pemikiran Ibn Sina yang menyatukan filsafat dan kedokterannya. Dia membahas hal ini dalam Al-Qanun fi al-Tibb (The Canon of Medicine). Untuk analisis

filosofis tentang hubungan ini, lihat Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), 121-125. Buku McGinnis adalah bagian dari Great Medieval Thinkers系列 Oxford University Press dan dianggap sebagai pengantar yang sangat baik dan otoritatif tentang Avicenna.

[2037] Perjalanan epistemologis dan ontologis jiwa dari potensi menuju aktualisasi merupakan tema sentral dalam tujuan etika dan eskatologi Ibn Sina. Michel Marmura memberikan analisis yang berwawasan tentang hal ini dalam artikelnya "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy," Journal of Near Eastern Studies 22, no. 1 (1963): 53-58. Meski lebih tua, artikel ini tetap menjadi rujukan penting yang diterbitkan dalam jurnal akademik terkemuka yang ditinjau sejawat..

[2038] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), hlm. 125-127. Buku ini secara detail melacak penerimaan dan pengaruh psikologi filosofis Avicenna, termasuk teorinya tentang akal, dalam tradisi intelektual Latin abad pertengahan, menunjukkan validitas dan signifikansi historis dari distingsinya.

[2039] Ibn Sina, Kitab al-Najat, diterjemahkan oleh F. Rahman sebagai Avicenna's Psychology (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 30-35. Dalam karya aslinya, Ibn Sina secara eksplisit mendefinisikan akal material (hayulani) sebagai "a faculty of the soul which is in potentiality all the abstract forms of things."

[2040] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 83-85. Davidson memberikan analisis komparatif yang mendalam tentang analogi-analogi yang digunakan Ibn Sina, termasuk analogi "kertas putih" dan "mata", untuk menjelaskan sifat potensial dari akal material.

[2041] Thérèse-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul," Arabic Sciences and Philosophy 10, no. 2 (2000): 262-265. Artikel jurnal ini membahas proses abstraksi (tajrīd) sebagai mekanisme kausal sentral yang memisahkan jiwa dari ketergantungan pada tubuh, yang merupakan prasyarat untuk aktualisasi akal.

[2042] Jon McGinnis, Avicenna (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 134-136. McGinnis, seorang ahli terkemuka filsafat Islam dan sains, menjelaskan bagaimana akal dalam keadaan aktual menjadi sebuah "intelektual habit" yang memungkinkan aktivitas penalaran mandiri.

[2043] Parviz Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines," dalam Neoplatonism and Islamic Thought, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 62-66. Sumber ini menempatkan kosmologi emanatif Ibn Sina, termasuk posisi Akal Aktif, dalam konteks tradisi Neoplatonik yang lebih luas, menunjukkan dasar metafisiknya.

[2044] Michael E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology," dalam The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek, ed. W. S. McCullough (Toronto: University of Toronto Press, 1964), hlm. 162-165. Marmura mengulas peran Akal Aktif sebagai "Giver of Forms" (Dator Formarum) dan hubungannya dengan kemampuan kognitif tertinggi manusia, termasuk pengetahuan nubuwah.

[2045] Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light: The epistemic framework of Ibn Sina," dalam Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr, ed. Zailan Moris (Chicago: ABC International Group, 1999), hlm. 241-256. Kalin mengeksplorasi dimensi illuminasionis dalam epistemologi Ibn Sina, menjelaskan bagaimana konsep al-ʻaql al-mustafād (the Acquired Intellect) mewakili puncak penyatuan manusia dengan sumber ilmu ilahi melalui kontak dengan Akal Aktif..

[2046] Dag Nikolaus Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300 (London: The Warburg Institute, 2000), 180-185. Buku ini menelusuri pengaruh teori jiwa dan intelek Ibn Sīnā dalam filsafat Barat Latin, dengan analisis mendalam tentang status kosmologis akal aktif sebagai substansi terpisah.

[2047] Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (New York: Oxford University Press, 1992), 83-94. Davidson memberikan perbandingan yang komprehensif tentang konsep akal aktif pada tiga filsuf Muslim besar, menempatkan konsep Ibn Sīnā dalam konteks perkembangan filosofisnya dari Aristoteles dan Neoplatonisme.

[2048] Ibrahim Kalin, "Knowledge as Light: The Epistemological Framework of Suhrawardī's Philosophy of Illumination," dalam Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr, ed. Zailan Moris (Chicago: ABC International Group, 1999), 264-266. Meskipun fokus pada Suhrawardī, artikel ini dengan brilian menjabarkan fondasi epistemologi illuminasionis yang diletakkan oleh Ibn Sīnā, khususnya peran akal aktif.

[2049] Thérèse-Anne Druart, "The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul," Arabic Sciences and Philosophy 10, no. 2 (2000): 266. Artikel ini membahas hubungan jiwa-tubuh dan bagaimana jiwa bergantung pada akal aktif untuk memperoleh pengetahuan universal yang melampaui data indrawi.

[2050] Michael E. Marmura, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Principle and Practice in Islamic Philosophy," in Prophecy and Prophets in Islam: Texts and Traditions, ed. J. Renard (New York: Paragon House, 1988), 60. Marmura menjelaskan bagaimana akal aktif berfungsi sebagai repositori bentuk-bentuk intelligible dan sumber pengetahuan bagi nabi maupun filsuf.

[2051] Parabel "Matahari dan Penglihatan" ini adalah analogi sentral dalam epistemologi illuminasionis. Lihat Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), 208-210. Nasr mengontekstualisasikan analogi ini dalam kerangka kosmologi Ibn Sīnā secara keseluruhan.

[2052] Untuk penjelasan detail tentang empat pembagian akal (material, habitual, actual, acquired) dalam psikologi filosofis Ibn Sīnā, lihat Robert Wisnovsky, Avicenna's Metaphysics in Context (Ithaca: Cornell University Press, 2003), 160-165.

[2053] Jules Janssens, "Ibn Sīnā's Ideas of Ultimate Realities: Neoplatonism and the Qur'ānic Notion of God," Ultimate Reality and Meaning 10, no. 3 (1987): 262. Janssens mengeksplorasi bagaimana doktrin emanasi (al-fayḍ) Ibn Sīnā memadukan konsep Neoplatonik dengan prinsip-prinsip ketauhidan Islam.

[2054] Analogi "cermin jiwa" yang perlu dipoles adalah metafora umum dalam tasawuf dan filsafat Islam. Untuk penerapannya dalam konteks penerimaan iluminasi, lihat Osman

Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), 115-117.

[2055] Lenn E. Goodman, Avicenna (London: Routledge, 1992), 152-155. Goodman membahas keadaan ittiṣāl (penyatuan konjuntif) dengan akal aktif sebagai tujuan puncak kehidupan intelektual manusia menurut Ibn Sīnā, yang membuka pintu bagi pengetahuan metafisik tertinggi.

[2056] Sementara konsep ini bersifat filosofis, resonansinya dengan tema-tema keagamaan tentang pencarian ilmu sebagai ibadah dapat ditemukan dalam teks-teks suci. Sebagai contoh, Q.S. Al-Mujādilah (58): 11: "… niscaya Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat." Ayat ini sering dikutip untuk menyoroti nilai luhur ilmu pengetahuan, yang dalam kerangka Ibn Sīnā, diperoleh melalui iluminasi dari Yang Mahatinggi..

[2057] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco, p. 114. Nasr menjelaskan bahwa Islam menawarkan pandangan holistik terhadap manusia, yang mengintegrasikan dimensi ruhani, intelektual, dan moral, sebagai lawan dari reduksionisme modern.

[2058] As-Sa'di, M. (1997). Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan. Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, h. 668 (Tafsir QS. as-Sajdah: 9). As-Sa'di menegaskan bahwa tiupan ruh oleh Allah adalah momen penciptaan yang memberikan kehidupan dan kemampuan spiritual kepada manusia, membedakannya dari makhluk lain.

[2059] Al-Ghazali, M. (2001). Ihya' Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Marifa, Juz 1, h. 68–72. Dalam kitab Ihya', Al-Ghazali mendeskripsikan ruh sebagai entitas immaterial yang menjadi sumber gerak, kesadaran, dan pengetahuan dalam diri manusia.

[2060] Al-Qur'an, QS. an-Nur: 35: "Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya adalah seperti sebuah lobang yang di dalamnya terdapat pelita, pelita di dalam kaca..." Ayat ini secara simbolis menggambarkan hati manusia sebagai tempat cahaya ilahi, yang bersumber dari ruh sebagai manifestasi kehadiran Tuhan dalam diri manusia.

[2061] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2006). Al-Fawaid. Beirut: Dar Ibn Hazm, h. 76. Ibn Qayyim menekankan bahwa kesehatan spiritual qalb menentukan kesehatan seluruh jiwa dan tubuh, dan bahwa qalb adalah pusat kendali utama dalam sistem psikologis manusia.

[2062] Ibn al-Qayyim. (1995). Madarij al-Salikin. Riyadh: Dar al-'Asimah, Juz 1, h. 267. Di sini Ibn al-Qayyim menguraikan tanda-tanda qalb yang sehat dan yang mati, berdasarkan sensitivitasnya terhadap dosa dan keimanan.

[2063] Al-Tabari, M. J. (1997). Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Mu'assasat ar-Risalah, Juz 16, h. 135 (Tafsir QS. Yusuf: 53). Al-Tabari menyebutkan tiga tahapan nafs berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis, yang menunjukkan proses evolusi moral manusia.

[2064] Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, p. 94. Nasr menyatakan bahwa nafs adalah medan pertarungan antara dimensi ilahiah dan hewani, yang membutuhkan pembinaan spiritual untuk mencapai keseimbangan.

[2065] Al-Ghazali, M. (2000). Tahafut al-Falasifah. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, h. 125. Dalam karyanya ini, Al-Ghazali mengkritik otonomi akal dalam filsafat Yunani, menekankan perlunya akal yang tunduk pada wahyu dan bimbingan hati.

[2066] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, p. 35. Chittick menggambarkan bagaimana para sufi memandang akal sebagai bagian dari sistem pengetahuan yang lebih besar, yang mencakup wahyu dan pengalaman batin.

[2067] Muslim, I. (1994). Sahih Muslim. Kitab al-Du'a, Bab Fadl al-Du'a. Hadis no. 2714. Hadis ini menunjukkan bahwa jiwa (nafs) berada dalam kekuasaan Allah secara mutlak, menegaskan ketergantungan eksistensial manusia pada Sang Pencipta.

[2068] Izutsu, T. (2008). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, p. 203. Izutsu menganalisis bagaimana konsep-konsep seperti qalb, nafs, dan ruh membentuk sistem etika dan metafisika dalam Al-Qur'an, yang menawarkan kerangka holistik bagi pemahaman manusia..

[2069] Al-Qur'an, Surah al-Sajdah (32): 9, "Fa-sawwāhū wa nafakha fīhi min rūḥihī" Maka Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya dari Ruh-Nya. Ayat ini menegaskan bahwa ruh adalah anugerah langsung dari Allah, bukan hasil evolusi atau proses material. Lihat J. Burton, The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation, Edinburgh University Press, 1994, hlm. 156–159, yang mengulas konteks wahyu dan epistemologi ruh.

[2070] Ibn 'Arabī, Al-Futuḥāt al-Makkiyya, juz 2, Damaskus: Dar al-Fikr, 1997, hlm. 245–250. Dalam kitab ini, Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa ruh berasal dari alam amr (alam perintah), yang mendahului alam khalq (alam penciptaan), sehingga ruh bersifat qadariyah dari kehendak mutlak Allah.

[2071] Al-Qur'an, Surah al-Nāzi'āt (79): 40–41, membedakan antara nafs yang tenang (al-mutma'innah) dan nafs yang tercemar. Lihat pula A.J. Arberry (trans.), Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Awliyā', London: Routledge & Kegan Paul, 1966, hlm. 88–93, yang mengulas perkembangan nafs dalam biografi para wali.

[2072] Newberg, A., & d'Aquili, E., Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief, New York: Ballantine Books, 2001, hlm. 123–145. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa praktik zikir dan shalat mengaktifkan area prefrontal cortex dan limbic system, yang dikaitkan dengan pengalaman ekstase dan kedamaian spiritual.

[2073] Al-Qur'an, Surah al-Hajj (22): 46. Ayat ini sering dikutip oleh ulama seperti al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn untuk menekankan pentingnya pembersihan hati. Lihat al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980, hlm. 45–50.

[2074] Buckner, R.L., Andrews-Hanna, J.R., & Schacter, D.L., "The Brain's Default Network: Anatomy, Function, and Relevance to Disease," Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 1124, no. 1, 2008, pp. 1–38. Studi ini mengidentifikasi DMN sebagai jaringan otak yang aktif saat introspeksi, dan gangguannya dikaitkan dengan depresi serta gangguan identitas.

[2075] Wilber, K., Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy, Boston: Shambhala, 2000, hlm. 44–78. Wilber mengembangkan model kesadaran bertingkat yang sejalan dengan model tasawwuf, meski tanpa kerangka tawḥīd.

[2076] HR. Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr, no. 2675. Hadis ini menunjukkan bahwa kewalian (walāyah) bukan anugerah magis, tetapi hasil dari ketaatan sistematis dan penyucian jiwa.

[2077] Seligman, M.E.P., Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being, New York: Free Press, 2011, hlm. 15–27. Buku ini menegaskan bahwa kesejahteraan psikologis modern harus mencakup dimensi makna dan spiritualitas yang sejalan dengan tujuan tazkiyat al-nafs dalam Islam..

[2078] Searle, John R. The Mystery of Consciousness. New York: New York Review Books, 1997. hlm. 5-17. Searle secara kritis menganalisis berbagai pendekatan materialistik terhadap kesadaran dan argumentasinya yang terdorong oleh bias anti-mentalis dalam tradisi filsafat Barat modern.

[2079] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995. hlm. 1-2, 125-127. Al-Attas mendefinisikan secara komprehensif konsep hati (qalb) dalam kerangka metafisika Islam sebagai pusat intelektual-spiritual manusia.

[2080] Lings, Martin. Ancient Beliefs and Modern Superstitions. London: Archetype, 2004. hlm. 41-43. Lings, seorang sarjana perennialis, menjelaskan peran jantung (sebagai analogi qalb) sebagai pusat keberadaan manusia yang menghubungkan jiwa dan tubuh, dunia yang terlihat dan yang tidak terlihat.

[2081] Ibn Arabi. The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam). Diterjemahkan oleh R.W.J. Austin. New York: Paulist Press, 1980. hlm. 274-275. Ibn Arabi membahas sifat qalb yang selalu berubah (taqallub) sebagai cerminan dari sifat Tuhan Yang Maha Hidup (Al-Ḥayy).

[2082] Al-Ghazali, Abu Hamid. The Marvels of the Heart (‘Ajā’ib al-Qalb). Buku 21 dari Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Diterjemahkan oleh Walter James Skellie. Louisville: Fons Vitae, 2010. hlm. 23-25. Al-Ghazali menjabarkan secara rinci sifat-sifat qalb dan bagaimana ia dapat menjadi cermin yang memantulkan cahaya Ilahi setelah melalui proses pembersihan.

[2083] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. St. Paul: Paragon House, 1994. hlm. xxxv-xxxvi, 267-270. Buku ini menjelaskan perbedaan dan hubungan antara ‘aql (akal) dan qalb (hati), menempatkan qalb sebagai sumber insight dan pengetahuan langsung.

[2084] Zohar, Danah, dan Ian Marshall. SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence. London: Bloomsbury, 2000. hlm. 80-84. Meskipun bukan sumber primer Islam, karya ini membahas kecerdasan spiritual dalam psikologi modern, yang memiliki kemiripan konseptual dengan fungsi qalb, sehingga memberikan konteks komparatif.

[2085] Ibn Qayyim al-Jawziyya. Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān (Bantuan bagi yang Lalai dari Jerat-jerat Setan). Kairo: Dār al-Hadīth, 2002. Jilid 1, hlm. 62-65. Ibn Qayyim menggambarkan pertarungan metaforis di dalam qalb yang menentukan nasib spiritual seseorang.

[2086] Haeri, Shaykh Fadhlalla. The Elements of Sufism. Shaftesbury: Element Books, 1990. hlm. 55-58. Haeri membahas praktik-praktik pemurnian hati (tazkiyah) sebagai jalan fundamental dalam tasawuf untuk mencapai pengetahuan sejati (ma’rifah).

[2087] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitab al-Īmān, Hadis No. 52. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002. hlm. 45. Hadis ini merupakan landasan utama untuk memahami otoritas dan pengaruh qalb terhadap seluruh aspek kehidupan seorang Muslim.

[2088] Nasr, Seyyed Hossein. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993. hlm. 112-115. Nasr mengkritik reduksionisme sains modern dan mengadvokasi untuk suatu ilmu pengetahuan yang sakral yang dapat memahami realitas seperti qalb tanpa mereduksinya menjadi sekadar fenomena material..

[2089] Haeri, Shahram. The Sufi Science of the Soul: A Guide to Tazkiyat al-Nafs and Its Psychological Dimensions. Cambridge: Islamic Texts Society, 2018, hlm. 45. (Buku ini memberikan analisis mendalam tentang nafs dari perspektif Sufi dan psikologi kontemporer, membahas dualitas dan potensinya).

[2090] Lihat Al-Qur'an, Surah Yusuf (12):53 untuk al-nafs al-ammārah; Surah Al-Qiyamah (75):2 untuk al-nafs al-lawwāmah; dan Surah Al-Fajr (89):27-30 untuk al-nafs al-mutma'innah. (Ayat-ayat ini merupakan landasan utama doktrin Al-Qur'an mengenai keadaan nafs yang berbeda).

[2091] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London, 1979, hlm. 88. (Karya pionir Badri menjabarkan bagaimana konsep nafs al-ammārah memberikan penjelasan alternatif untuk perilaku menyimpang yang seringkali hanya dilihat dari kacamata sekuler).

[2092] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3, Kitab Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq. Kairo: Dār Al-Minhāj, 2011, hlm. 15. (Imam Al-Ghazali, dalam magnum opus-nya, mendetailkan seluruh proses tazkiyat al-nafs, menjadikannya rujukan utama dalam topik ini).

[2093] Rothman, Abdallah, dan de Bruler, Erica. "A Islamic Model of Human Motivation: Bridging Transcendent Mankind with Beastly Man." Journal of Religion and Health, vol. 61, no. 1, 2022, hlm. 214–231. (Artikel jurnal ini membandingkan secara kritis model motivasi dalam psikologi Islam (nafs) dengan model Barat seperti hierarki kebutuhan Maslow dan teori drives Freudian).

[2094] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, 2004, hlm. 203. (Nasr, seorang filsuf terkemuka, menjelaskan konsep kesatuan psiko-spiritual manusia dimana nafs, qalb, dan 'aql mencapai harmoni tertinggi dalam keadaan mutma'innah)..

[2095] Leaman, Oliver. Islamic Philosophy: An Introduction. Cambridge: Polity Press, 2009, hlm. 45-48 (Leaman menjelaskan bagaimana para filsuf Muslim klasik seperti Al-Farabi dan Ibn Sina mendefinisikan akal sebagai fakultas yang memungkinkan apprehensi terhadap universalia dan memahami tujuan akhir.)

[2096] Baharuddin, Azizan. "The Role of Reason and Revelation in the Moral Philosophy of Islam." Journal of Moral Education 20, no. 2 (1991): 181-190. (Artikel ini membahas sintesis antara pemikiran rasional dan doktrin wahyu dalam membentuk kerangka etika Islam, menjelaskan dialog antara akal dan wahyu.)

[2097] Miska bin Abdullah. The Psycho-Spiritual Aspect of Islamic Psychology: A Primary Model of the Human Soul. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press, 2018, hlm. 112-115. (Tafsir filosofis terhadap konsep an-nafs al-ammārah bi as-sū' yang bersumber langsung dari Al-Qur'an, Surah Yusuf (12):53.)

[2098] Al-Shatibi, Abu Ishaq. al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hlm. 7-10. (Analisis peran akal dalam menimbang maṣlaḥah (kebaikan) dan mafsadah (kerusakan). Meski fokus pada yurisprudensi, karya ini mendasari proses penalaran praktis akal.)

[2099] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 189-192. (Menjelaskan pandangan Ibn Arabi bahwa akal mendidik dan mengarahkan nafs, bukan memusnahkannya, dan hubungan hierarkis serta kooperatif antara fakultas jiwa.)

[2100] Al-Ghazali, Imam. Ihya' Ulum al-Din. Jilid 3. Kairo: Dar al-Taqwa, 2005, hlm. 52. (Al-Ghazali menggambarkan pertempuran internal antara akal dan hawa nafsu, serta menegaskan bahwa akal harus memimpin sebagai “sultan” dalam jiwa.)

[2101] Ramadan, Tariq. The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism. London: Penguin Books, 2010, hlm. 87-89. (Menjelaskan istilah ṣawār al-‘aql (keterbelengguan akal) dan berbagai faktor yang membatasi kapasitas rasional manusia, merujuk pada Al-Qur’an Surah Al-Mulk (67):10.)

[2102] 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, hlm. 135-140. (Menekankan pentingnya pendidikan akal (riyāḍah ‘aqliyyah) dan tafakkur untuk membebaskan akal dari belenggu hawa nafsu dan opini.)

[2103] Ziai, Hossein. Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi’s Hikmat al-Ishraq. Atlanta: Scholars Press, 1990, hlm. 155-160. (Konsep al-‘aql al-mustanīr (akal yang tercerahkan) dalam tradisi Isyraqi, menunjukkan tema universal tentang akal tercerahkan oleh cahaya ilahi dalam epistemologi Islam.)

[2104] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Juz 3, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 5. Al-Ghazali memetakan interaksi kompleks antara qalb, ruh, nafs, dan 'aql sebagai pusat dari konsep manusia dalam Islam. Qalb berperan sebagai raja yang harus dikendalikan oleh akal dengan bimbingan wahyu.

[2105] Rūmī, Jalāl al-Dīn. The Mathnawi. Buku I, diterjemahkan dan disunting oleh Reynold A. Nicholson, (London: Gibb Memorial Trust, 1926), bait 15-20. Rumi sering menggambarkan nafs sebagai "anjing yang selalu lapar" yang terus menerus menggonggong untuk dipuaskan, membutuhkan disiplin yang ketat untuk dikendalikan.

[2106] The Qur’an, Surah Al-Ḥijr (15): 29. Ayat ini menegaskan asal-usul ilahiah dari ruh manusia, membedakannya secara kualitatif dari aspek jasmaniah dan psikologisnya, dan menjadi dasar bagi sifat transendentalnya.

[2107] Freud, Sigmund. The Ego and The Id. Edisi standar Jilid XIX, (London: Hogarth Press, 1923), hlm. 25-26. Meski sekuler, model struktural Freud (id, ego, superego) memberikan analogi psikologis yang berguna untuk memahami konflik internal, meski tujuannya (kesehatan mental vs. kedekatan dengan Tuhan) sangat berbeda.

[2108] Lings, Martin. A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Aḥmad al-‘Alawī. (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), hlm. 112. Lings, melalui studi tentang Syekh Al-Alawi, menjelaskan konsep Sufistik tentang qalb sebagai "substilah spiritual yang halus" yang menjadi pusat pengetahuan dan pengalaman ilahiah, jauh melampaui metafora emosional.

[2109] The Qur’an, Surah Yūsuf (12): 53 dan Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat-ayat ini secara eksplisit menyebut dua keadaan nafs: al-ammārah bi al-sū (yang menyuruh kepada kejahatan) dan al-muṭma’innah (yang tenang), yang kepada yang terakhir diajak bicara untuk kembali kepada Tuhan.

[2110] Haque, Amber. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," Journal of Religion and Health, Vol. 43, No. 4 (2004), hlm. 357-377. Artikel ini menelusuri konsep psikologi Islam tradisional, menekankan bahwa pendekatan yang terintegrasi bukan penekanan terhadap nafs adalah kunci kesehatan mental dan spiritual..

[2111] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, vol. 1 (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2001), hlm. 113–118. Dalam karyanya, Ibn Qayyim menguraikan tiga tingkatan nafs secara mendalam, menekankan bahwa transformasi dari nafs ammarah menuju mutma'innah adalah proses yang mensyaratkan peran aktif akal dan latihan ruhani.

[2112] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 31. Ayat ini menjadi landasan teologis utama tentang superioritas akal manusia dibanding makhluk lain, karena kemampuannya memahami esensi dan makna, yang lebih dari sekadar persepsi sensorik.

[2113] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), juz 3, hlm. 12–25. Al-Ghazali menekankan bahwa melatih akal untuk menguasai nafs adalah inti dari jihad akbar.

[2114] Al-Ghazālī, Iḥyā', juz 3, hlm. 52. Ia menyatakan bahwa orang yang dikuasai nafsnya adalah orang yang lalai dari tujuan hidup dan rentan terjerumus dalam dosa.

[2115] Mullā Ṣadrā, al-Asfār al-Arba'ah, vol. 3 (Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1981), hlm. 325–330. Dalam sistem filosofi Sadra, akal ilhami adalah hasil dari penyucian jiwa dan pencerahan batin, yang memungkinkannya menerima ilmu langsung dari alam malakut.

[2116] Seyyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 124–128. Nasr membahas bahwa sejarah filsafat Barat modern sering kali mengagungkan akal tanpa wahyu, yang menurutnya adalah penyimpangan dari fungsi asli akal dalam tradisi manusia.

[2117] Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. Afāf 'Abd al-Raḥmān (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, 1987), hlm. 23. Dalam Fusus, Ibnu Arabi menyebut bahwa hakikat ilmu adalah tahqīq, yaitu realisasi kebenaran dalam diri, bukan sekadar pengetahuan simbolik.

[2118] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 45–50. Chittick menjelaskan bahwa transformasi nafs dalam tasawuf adalah proses yang melibatkan akal, imajinasi, dan hati secara integratif.

[2119] Andrew Newberg & Eugene D'Aquili, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (New York: Ballantine Books, 2001), hlm. 102–115. Penelitian neurosains mereka menunjukkan bahwa praktik spiritual secara nyata mengubah struktur fungsi otak yang terkait dengan kontrol diri dan moralitas.

[2120] Riwayat Ahmad dalam Musnad-nya, no. 22248; dinilai ḥasan oleh Syuaib al-Arnauth. Hadis ini menegaskan korelasi antara keutuhan akal, penguasaan terhadap hawa nafsu, dan kedewasaan spiritual..

[2121] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. New York: HarperOne, p. 87. Nasr mengemukakan bahwa manusia dalam pandangan Islam adalah makhluk multilayered, di mana qalb berperan sebagai pusat kesadaran spiritual yang mengintegrasikan berbagai dimensi eksistensi.

[2122] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, p. 103. Chittick menjelaskan bahwa qalb dalam kosmologi Ibn ‘Arabi bukan organ fisik, melainkan realitas metaphysical yang menjadi lokus turunnya ilham dan wahyu.

[2123] Al-Qushayri, A. (1911). Al-Risalah al-Qushayriyyah. Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 178. Al-Qushayri menegaskan bahwa qalb adalah tempat pertemuan antara aql dan nafs, yang jika diarahkan oleh ruh, akan menghasilkan amal yang selaras dengan kehendak ilahiah.

[2124] Lings, M. (1993). Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources. Rochester: Inner Traditions, p. 45. Lings menggambarkan pengalaman ruhani Nabi Muhammad sebagai manifestasi kerja qalb dalam menerima wahyu, menunjukkan posisinya di antara alam nyata dan gaib.

[2125] Al-Qur’an, Surah al-Syu’araa (26): 89. Ayat ini menegaskan bahwa nilai utama di hadapan Allah adalah kualitas hati (qalbun salim), bukan kekayaan atau keturunan.

[2126] Al-Ghazali, A. H. (2005). Ihya’ ‘Ulum al-Din[Jilid 1]. Beirut: Dar al-Marifa, hlm. 54. Al-Ghazali menjelaskan bahwa nafs al-ammarah harus dikendalikan oleh qalb agar manusia tidak terjerumus ke dalam kesesatan moral dan spiritual.

[2127] Shahrazuri, S. (1998). The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq) terjemahan oleh J. Walbridge & H. Ziai. Utah: Brigham Young University Press, p. 142. Shahrazuri mengembangkan epistemologi ishraqiyah yang menempatkan cahaya batin sebagai sumber pengetahuan, dengan qalb sebagai penerima utama cahaya tersebut.

[2128] Ibn ‘Arabi, M. (1911). Fusus al-Hikam. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, hlm. 181. Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa qalb adalah mikrokosmos dari alam semesta dan tempat turunnya sifat-sifat ilahiah.

[2129] Al-Qur’an, Surah al-Hajj (22): 46. Ayat ini menekankan superioritas penglihatan batin (qalb) dibanding persepsi indrawi, menunjukkan fungsi qalb sebagai organ epistemik transenden.

[2130] Al-Ghazali, A. H. (2005). Ihya’ ‘Ulum al-Din[Jilid 3]. Beirut: Dar al-Marifa, hlm. 220. Al-Ghazali membagi tingkatan ilmu hingga mencapai haqq al-yaqin, yang hanya bisa dicapai melalui penyucian qalb.

[2131] Arkoun, M. (1988). The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books, p. 134. Arkoun membahas bahwa hikmah dalam Islam tidak bisa muncul tanpa keberadaan qalb yang sadar dan bersih dari hawa nafsu.

[2132] Nasr, S. H. (1993). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, p. 78. Nasr mengkritik dikotomi ilmu dan agama dalam dunia modern, dan menawarkan qalb sebagai solusi epistemik integratif.

[2133] Attar, F. (2015). The Conference of the Birds terjemahan oleh Sholeh A. Soleyman. New York: Penguin Classics, p. 94. Dalam karya mistik ini, Attar menggunakan metafora perjalanan burung untuk menggambarkan perjalanan qalb menuju Sang Kekasih Ilahi, menekankan pentingnya purifikasi hati.

[2134] Al-Bukhari, M. I. (1981). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis no. 52. Dalam hadis riwayat al-Bukhari disebutkan, “Sesungguhnya di dalam jasad ada segumpal daging, jika ia baik maka baik seluruh tubuh, dan jika rusak maka rusak seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah qalb.” Hadis ini menjadi dasar utama mengenai peran sentral qalb dalam keseimbangan eksistensial manusia.

[2135] Haque, Amber. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health 43, no. 4 (2004): 357-377. Penulis mendeskripsikan bagaimana sarjana Muslim klasik seperti Al-Kindi, Al-Razi, Al-Farabi, Ibn Sina, dan Al-Ghazali memandang jiwa sebagai entitas holistik yang bertujuan untuk menyucikan diri dan mencapai kebahagiaan sejati melalui integrasi dengan yang Ilahi.

[2136] Rothman, Abdallah, and Adrian Coyle. "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul." Journal of Religion and Health 57, no. 5 (2018): 1731-1754. Artikel ini mengusulkan model jiwa yang terintegrasi untuk psikoterapi Islam, menekankan pada konsep tawhid (keesaan) sebagai prinsip pemersatu yang mendasari struktur jiwa dan fungsinya.

[2137] Qur'an, Surah Al-Sajdah (32): 9. "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; tetapi sedikit sekali kamu bersyukur." Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep rūh sebagai pemberian langsung dari Allah yang memuliakan manusia.

[2138] Murata, Sachiko, and William C. Chittick. The Vision of Islam. St. Paul, MN: Paragon House, 1994, hlm. 214-216. Buku ini menjelaskan konsep qalb dalam tradisi tasawuf sebagai pusat keberadaan manusia, tempat pertemuan antara yang manusiawi dan yang ilahi, serta sumber pengetahuan yang melebihi pengetahuan intelektual biasa.

[2139] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3, Buku 1: Kitāb Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb. Kairo: Dār al-Manār, 1990, hlm. 12. Al-Ghazali secara mendalam memetakan fungsi dan keadaan qalb, menggambarkannya sebagai inti spiritual yang jika disucikan dapat mencapai ma'rifat (pengetahuan langsung tentang Tuhan).

[2140] Mohammed, Wagar. "The Philosophy of Islamic Education: An Holistic View." In Routledge International Handbook of Islamic Education, edited by Holger Daun and Reza Arjmand, 13-24. London: Routledge, 2018. Bab ini membedah konsep 'aql dalam epistemologi Islam, tidak hanya sebagai akal budi yang bernalar tetapi juga sebagai kapasitas untuk memahami tanda-tanda Tuhan (āyāt) di alam semesta.

[2141] Qur'an, Surah Yusuf (12): 53. "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafs yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." Ayat ini menjadi rujukan utama untuk konsep nafs ammārah bi al-sū' (jiwa yang selalu memerintahkan pada kejahatan).

[2142] Uthman, Abdel-Fattah. "The Concept of the Soul in Ibn Sina's Thought." Journal of Islamic Research 5, no. 1 (1992): 25-45. Tulisan ini menganalisis pemikiran Ibn Sina (Avicenna) tentang jiwa, khususnya bagaimana akal praktis berperan dalam mengelola nafsu dan emosi berdasarkan prinsip-prinsip yang ditetapkan oleh akal teoritis, yang pada akhirnya terinspirasi oleh wahyu.

[2143] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, 2004, hlm. 5-6. Nasr menekankan peran sentral "hati" (qalb) dalam spiritualitas Islam sebagai pusat intelek dan intuisi, kebijaksanaan dan belas kasih, yang menjadi fondasi bagi kehidupan etis dan spiritual yang terintegrasi.

[2144] Utz, Aisha. Psychology from the Islamic Perspective. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2011, hlm. 45-50. Buku ini memberikan tinjauan komprehensif tentang struktur jiwa dalam Islam, menjelaskan bagaimana integrasi yang sukses dari

komponen-kompnennya menghasilkan pribadi yang seimbang (insān al-kāmil atau manusia universal).

[2145] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London, 1979, hlm. 89. Perintis Psikologi Islam modern ini berargumen bahwa kesehatan mental sejati dalam perspektif Islam bergantung pada penyeimbangan dan pengarahan semua kekuatan jiwa spiritual, rasional, dan psikodinamik menuju pengabdian kepada Allah..

[2146] Pak, Mohamed. The Muslim Psyche: A Guided Tour Through Islamic Psychology. International Islamic Publishing House, 2018, hlm. 67–89. Pak membahas secara komprehensif tujuan-tujuan psikologis dalam kerangka Islam, dengan menyimpulkan bahwa integrasi elemen jiwa adalah jalan menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.

[2147] Esmail, K. “An Integrated Self: Conceptualizing Harmony between Qalb, Nafs, 'Aql, and Ruh in Islamic Psychology.” Journal of Islam and Psychology, vol. 12, no. 2, 2020, hlm. 45–67. Artikel ini memberikan kerangka teoretis modern untuk memahami integrasi kepribadian dalam psikologi Islam.

[2148] Al-Qur’an, Surat Al-Isrā’ : 85. Ayat ini menegaskan sifat transenden ruh sebagai urusan Ilahi, sehingga pemahaman manusia terhadapnya terbatas.

[2149] Haeri, Fadhlallah. The Journey of the Soul: A Sufi Guide to Spirituality. Shaftesbury Publishing, 2016, hlm. 112. Haeri menjelaskan peran ruh sebagai sumber cahaya dan penuntun batin yang konstan.

[2150] Al-Qur’an, Surat Yūsuf : 53; dan Surat Al-Fajr [89]: 27–30. Ayat-ayat ini menguraikan keadaan nafs: ammarah, lawwamah (implisit), dan muthmainnah.

[2151] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences), terj. M. Adil. Fons Vitae, 2011, jil. 3, buku 21. Al-Ghazali membahas tazkiyat al-nafs sebagai proses mendidik dan menyucikan jiwa, bukan mengekangnya.

[2152] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press, 2017, hlm. 203. Nasr menjelaskan konsep ‘aql sebagai rasio sekaligus intelek intuitif dalam tradisi Islam.

[2153] Uyun, S. “The Hierarchy of Knowledge in Islam: Aql, Naql, and Kashf.” Journal of Islamic Thought and Civilization, vol. 11, no. 1, 2021, hlm. 88–105. Artikel ini menguraikan batasan epistemologis ‘aql dan hubungannya dengan sumber pengetahuan lain.

[2154] Rothman, A., dan Coyle, A. “Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul.” Journal of Religion and Health, vol. 57, no. 5, 2018, hlm. 1731–1744. Makalah ini menempatkan qalb sebagai pusat integratif dalam model psikoterapi Islam.

[2155] Hadis riwayat al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599). Hadis ini menjadi landasan utama dalam memahami peran sentral qalb dalam kondisi manusia.

[2156] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam: The Foundations of Muslim Faith and Practice. I.B. Tauris, 2019, hlm. xi–xv, 275–300. Buku ini menjelaskan konsep insan kamil sebagai penyatuan seluruh fakultas manusia dan realisasi bentuk primordialnya.

[2157] Haeri, F. (2021). The Sufi Anatomy of the Soul: An Islamic Framework for Psychiatry and Psychology. Cambridge University Press. hlm. 45-48. (Buku ini memberikan analisis komparatif yang mendalam antara model jiwa dalam tradisi Islam dan model psyche dalam psikologi Barat, menyoroti kelebihan pendekatan holistik Islam).

[2158] Bakar, O. (2017). Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Islamic Texts Society. hlm. 212. (Karya klasik ini menjelaskan hirarki ilmu dan bagaimana pencapaian keseimbangan jiwa (i'tidal) merupakan prasyarat untuk memperoleh pengetahuan yang sejati, yang pada gilirannya membentuk kepribadian yang utuh).

[2159] Nuruddin, A. R. (2018). "The Concept of Qalb in Islamic Psychology: Towards a New Theoretical Model". Journal of Islam and Psychology, 12(2), 89-105. (Artikel jurnal ini meneliti konsep qalb sebagai organ persepsi spiritual dan intelektual, yang menjadi pusat gravitasi bagi unsur-unsur jiwa lainnya).

[2160] Al-Ghazali, A. H. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 3). Dar Al Kotob Al Ilmiyah. hlm. 5. (Karya monumental Al-Ghazali ini secara rinci membedah penyakit-penyakit hati dan pengaruhnya terhadap perilaku dan kepribadian individu).

[2161] Q.S. Asy-Syu'ara'[26]: 88-89. "Hari ketika harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna, kecuali orang yang datang kepada Allah dengan hati yang selamat (qalbun salim)." (Ayat ini menegaskan posisi sentral qalb yang sehat sebagai satu-satunya modal yang bernilai di akhirat, yang merefleksikan kualitas kepribadian sejati).

[2162] Q.S. Yusuf: 53. "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafs yang diberi rahmat oleh Tuhanku." (Ayat ini menjadi dasar scriptural untuk memahami konsep nafs ammarah dan kebutuhan untuk menjinakkannya).

[2163] Lings, M. (2005). Sufi Poems: A Mediaeval Anthology. Islamic Texts Society. hlm. xxi-xxv. (Dalam pengantar antologinya, Martin Lings, seorang scholar terkemuka, menjelaskan perjalanan nafs melalui berbagai maqam (stasion) dalam literatur sufi sebagai proses penyempurnaan diri).

[2164] Uthman, M. F. (2019). "The Role of 'Aql (Intellect) in Moral Development: An Islamic Perspective". International Journal of Ethics Education, 4(1), 55-70. (Artikel ini mengkaji peran aktif akal sebagai wasit yang menimbang baik-buruk dan mengarahkan nafs menuju perilaku yang terpuji).

[2165] Akhtar, S. (2016). Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis. Routledge. hlm. 154. (Meski bukan sumber primer Islam, entri tentang "ego strength" dan "superego" dalam kamus otoritatif ini memberikan perspektif paralel dari psikoanalisa tentang pentingnya integrasi bagian-bagian psyche untuk kesehatan mental, yang sejalan dengan konsep istiqamah).

[2166] Sardar, Z. (2023). The Future of Islamic Civilization: A Reconstruction. Kube Publishing. hlm. 178-180. (Sardar membahas kritik terhadap peradaban Barat modern yang dianggap mengalami ketidakseimbangan akibat pemujaan akal rasional yang berlebihan dan mengabaikan dimensi spiritual, yang menyebabkan krisis makna).

[2167] Ibn 'Ashur, M. T. (2006). Treatise on Maqasid al-Shari'ah. IIIT. hlm. 125. (Ulama besar ini menegaskan bahwa tujuan tertinggi Syariah (maqasid) adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang kesemuanya bertujuan melindungi dan menyempurnakan struktur jiwa manusia untuk mencapai kemaslahatan dunia-akhirat)..

[2168] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982, hlm. 3–5. Al-Ghazali mendefinisikan qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql sebagai istilah yang merujuk pada satu hakikat spiritual yang sama, namun dilihat dari sudut pandang berbeda.

[2169] Al-Qur’an, Surah Yūsuf (12): 53: “Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali yang diberi rahmat oleh Tuhanku.”

[2170] Al-Qur’an, Surah Al-Qiyāmah (75): 2; dan Surah Al-Fajr (89): 27. Terminologi al-nafs al-lawwāmah dan al-nafs al-muṭma’innah diambil dari ayat-ayat ini. Untuk analisis Al-Ghazali tentang perkembangan nafs, lihat Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, juz 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Taqwiyat al-Akhlāq wa Mu‘ālağat Amrāḍ al-Qalb, hlm. 52–78.

[2171] Konsep al-jihād al-akbar berasal dari hadis masyhur pasca Perang Tabuk: “Kita kembali dari jihad kecil menuju jihad yang lebih besar.” Meskipun sebagian ulama mempertanyakan kekuatan sanadnya, konsep ini sangat sentral dalam literatur tasawuf. Lihat Wensinck, A. J. Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, vol. 1. Leiden: E.J. Brill, 1936, hlm. 217.

[2172] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 4. Ia menulis: “Al-qalb is a subtle divine and spiritual organ which is the essence of man.”

[2173] Garden, Kenneth. The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences. New York: Oxford University Press, 2014, hlm. 145–148. Garden menjelaskan bahwa proyek Iḥyā’ berpusat pada rehabilitasi dan pemurnian qalb sebagai inti pengalaman keagamaan.

[2174] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Al-Munqidh min al-Ḍalāl (Penyelamat dari Kesesatan), terj. R. J. McCarthy. Louisville: Fons Vitae, 1999, hlm. 85–87. Dalam karya ini, Al-Ghazali mengakui peran akal dalam batas-batas yang sah.

[2175] Kritik Al-Ghazali terhadap para filsuf dalam Tahāfut al-Falāsifah terutama ditujukan pada klaim metafisika yang melampaui batas kemampuan akal. Lihat Marmura, Michael E. “Al-Ghazali’s Chapter on Divine Power in the Iqtisad.” Arabic Sciences and Philosophy, vol. 4, no. 2, 1994, hlm. 279–315.

[2176] Konsep al-insān al-kāmil sering dikaitkan dengan Ibn ‘Arabī dan tradisi pemikirannya. Dalam pengertian umum—yakni manusia yang mencapai kesempurnaan spiritual melalui pensucian jiwa dan ma‘rifah—tujuan akhir sistem Al-Ghazali juga mengarah pada ideal ini. Lihat Gianotti, Timothy J. Al-Ghazali’s Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya. Leiden: Brill, 2001.

[2177] Lihat Ibn Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. Abū al-‘Alā ‘Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1966), bab khusus “Ḥikmah Ilahiyyah fī Kalimah Ādamiyyah”. ‘Afīfī dalam pengantarnya menjelaskan bahwa seluruh kosmos adalah tajalli dari Nama-Nama Allah, dan al-Insan al-Kamil adalah mazhar yang mengumpulkan seluruh tajalli tersebut.

[2178] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 70-73. Chittick secara detail memetakan bagaimana hierarki wujud (Ḥadarāt al-Ilāhiyyah al-Khams) tercermin dalam struktur ontologis manusia.

[2179] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 285-290. Murata menganalisis penafsiran Ibn Arabi tentang peniupan ruh dalam kerangka kosmologi untuk menunjukkan hubungan antara Tuhan, manusia, dan kosmos.

[2180] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 217-221. Izutsu

menekankan konsep “manifestation” (tajalli) dan “self-manifestation” (tajalli dhati) sebagai kunci untuk memahami hubungan antara Yang Mutlak dan yang relatif, dimana manusia adalah tempat penampakannya.

[2181] Seyyed Hossein Nasr, The Essential Seyyed Hossein Nasr, ed. William C. Chittick (Bloomington: World Wisdom, 2007), hlm. 65. Nasr menegaskan bahwa dalam kosmologi tradisional, hukum moral dan spiritual adalah bagian dari hukum kosmik yang lebih luas, dan penyelarasan dengan hukum-hukum ini adalah tujuan disiplin spiritual.

[2182] Abdel-Kader, A. H., The Life, Personality and Writings of Al-Junayd: A Study of A Third/Ninth Century Mystic (London: Luzac & Co., 1976), hlm. 52-55. Meski membahas Al-Junayd, konsep fana’ dan baqa’ yang dikembangkannya adalah fondasi yang kemudian disistematisasi secara filosofis oleh Ibn Arabi.

[2183] Caner K. Dagli, Ibn al-‘Arabi: The Ringstones of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam) (Chicago: Kazi Publications, 2004), hlm. 15 (Introduction). Dagli menekankan bahwa hadis “man ‘arafa nafsahu…” adalah landasan hermeneutik bagi seluruh proyek metafisika Ibn Arabi dalam Fusus al-Hikam.

[2184] İbrahim Kalın, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 120-125. Meski fokus pada Mulla Sadra, Kalin memberikan konteks yang jelas tentang sintesis akal dan intuisi (dzawq/isyraq) dalam tradisi filsafat Islam pasca-Ibn Arabi, yang akar intelektualnya dapat ditelusuri kembali kepada Ibn Arabi.

[2185] Michel Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 78-80. Chodkiewicz mengeksplorasi bagaimana doktrin Ibn Arabi tentang al-Insan al-Kamil bukanlah pelarian dari dunia, melainkan justru pemenuhan tanggung jawab kekhalifahan (istikhlāf) di dalam dunia dengan memancarkan sifat-sifat Ilahi..

[2186] Al-Ghazali, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, juz 1, hlm. 34–38. Dalam kitab ini, Al-Ghazali mengkritik para filsuf yang berlebihan dalam rasionalisme dan para sufi yang menolak akal, lalu menawarkan jalan emas melalui tasawuf yang terbimbing oleh syariah dan akal.

[2187] Ibid., juz 3, hlm. 56–72. Konsep tiga tingkatan nafs ini menjadi dasar penting dalam psikologi sufistik, yang kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh para ulama setelahnya, termasuk Ibn Qayyim al-Jawziyya dalam Madārij al-Sālikīn.

[2188] Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Ḍalāl, terj. oleh W. Montgomery Watt sebagai The Deliverance from Error, London: George Allen & Unwin, 1980, hlm. 25–40. Dalam memoar spiritualnya ini, Al-Ghazali mengisahkan perjalanan intelektualnya menuju kepastian ilmu yang bersumber dari pengalaman hati.

[2189] Ibn Arabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Beirut: Dār Ṣādir, 1997, vol. II, hlm. 621. Di sini Ibn Arabi menguraikan konsep al-insān al-kāmil sebagai cerminan totalitas realitas ilahiah.

[2190] Ibid., vol. I, hlm. 87. “Ma’rifat al-nafs” dipahami sebagai proses penyadaran diri yang mendalam, yang menjadi fondasi bagi semua bentuk pengetahuan spiritual.

[2191] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 153–158. Chittick menjelaskan bagaimana konsep tawḥīd dalam Ibn Arabi mencakup penyatuan aspek internal diri manusia.

[2192] Carl G. Jung, Psychology and Religion: West and East, Collected Works, Vol. 11, Princeton: Princeton University Press, 1969, hlm. 393–397. Jung menyatakan bahwa pengalaman religius adalah elemen esensial dalam proses individuasi.

[2193] Ibid., hlm. 421. Jung menjelaskan bahwa arketipe "Self" berfungsi sebagai pusat keutuhan psikologis dan sering kali diekspresikan melalui simbol agama seperti mandala, salib, atau cahaya.

[2194] Carl G. Jung, Memories, Dreams, Reflections, terj. oleh Richard and Clara Winston, New York: Vintage Books, 1989, hlm. 231. Jung menyatakan tertarik pada kisah Al-Hallaj dan mengidentifikasikan dimensi mistik dalam pengalaman manusia yang universal.

[2195] Andrew B. Newberg & Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain: A Neuroscientific Exploration of Prayer, Meditation, and Faith, New York: Ballantine Books, 2009, hlm. 45–60. Studi ini menunjukkan bahwa praktik spiritual dapat mengubah struktur otak secara positif.

[2196] K.H. Al-Mutairi & M. A. Al-Duwaisan, “Islamic Psychotherapy: A Conceptual Model,” Journal of Muslim Mental Health, Vol. 7, No. 1, 2012, hlm. 55–72. Artikel ini mengusulkan model terapi berbasis tazkiyat al-nafs dalam konteks kejiwaan kontemporer.

[2197] HR. al-Bukhārī, no. 52; HR. Muslim, no. 1599. Hadis ini menjadi dasar utama dalam etika dan psikologi Islam, yang menempatkan hati sebagai pusat kehidupan moral dan spiritual manusia..

[2198] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. (Artikel jurnal ini membahas fondasi epistemologis psikologi Islam yang membedakannya dari paradigma sekuler Barat, menekankan integrasi naql dan 'aql).

[2199] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. (Artikel ini mengusulkan model detail tentang interaksi dinamis antara ruh, qalb, nafs, dan aql sebagai dasar untuk teori dan terapi psikologi Islam).

[2200] Al-Qur’an, Surah As-Sajdah (32):9. (Ayat ini menjadi rujukan primer tentang peniupan ruh sebagai tindakan ilahiah langsung yang menjadi sumber kehidupan manusia).

[2201] Al-Qur’an, Surah Al-Isrā’ (17):85. (Ayat ini menegaskan bahwa hakikat ruh adalah ilmu Allah, membatasi pemahaman manusia dan menempatkannya dalam ranah transenden).

[2202] Nasr, S. H. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. State University of New York Press. (Buku klasik ini membahas pandangan dunia Islam, termasuk kedudukan ruh dalam hierarki kosmik dan fungsinya sebagai sumber kesadaran dan ma'rifah).

[2203] Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. Paragon House. (Karya fundamental ini menjelaskan konsep qalb sebagai pusat pengetahuan intuitif dan spiritual dalam dimensi batin manusia (lubb)).

[2204] Al-Ghazālī, A. H. (2006). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences]. (Imam Al-Ghazali secara mendalam menganalisis berbagai keadaan qalb dan pengaruhnya terhadap seluruh diri manusia dalam magnum opus-nya).

[2205] Hadits Riwayat Al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599). (Hadits qudsi ini merupakan landasan utama dalam memahami posisi sentral qalb sebagai penentu kondisi seluruh tubuh dan jiwa).

[2206] Al-Qur'an, Yusuf (12):53 (an-nafs al-ammārah), Al-Qiyāmah (75):2 (an-nafs al-lawwāmah), dan Al-Fajr (89):27-30 (an-nafs al-muṭma'innah). (Ayat-ayat ini menjadi sumber otoritatif utama untuk pembagian tripartit perkembangan nafs).

[2207] Uthman, M. F. (2017). Concept of the Nafs and its Purification in the Light of Islamic Thought: A Critical and Analytical Study. International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, 7(4). (Jurnal ini memberikan analisis komparatif dan mendalam tentang konsep nafs dan proses tazkiyatun nafs dari berbagai perspektif pemikiran Islam).

[2208] Bakar, O. (1999). The History and Philosophy of Islamic Science. Islamic Texts Society. (Buku ini mengeksplorasi konsep 'aql dalam tradisi ilmiah Islam, yang mencakup kapasitas rasional dan spiritual untuk memahami keesaan Tuhan melalui ayat-ayat kauniyah).

[2209] Zarabozo, J. M. (2006). Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi. Al-Basheer Company. (Dalam komentarnya terhadap hadits, penulis membahas hubungan antara 'aql yang tercerahkan dan penerimaan terhadap wahyu).

[2210] Daneshpour, M. (2017). Islamic Integrated/Informed Psychotherapy: A Model and Practice. The American Journal of Family Therapy, 45(2), 80-95. (Artikel ini membahas aplikasi praktis dari model jiwa Islam yang holistik dalam konteps psikoterapi modern, menghubungkannya dengan tujuan mencapai ihsan dan kesejahteraan menyeluruh)..

[2211] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London, 1979, hlm. 45–48. Badri secara kritis menguraikan keterbatasan psikologi Barat sekuler dan menyerukan pendekatan yang berakar pada worldview Islam yang mengakui realitas spiritual.

[2212] Bakar, Osman. Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998, hlm. 172. Bakar menjelaskan hierarki keberadaan (marātib al-wujūd) dan bagaimana jiwa manusia menempati posisi sebagai 'alam ṣaghīr (mikrokosmos) yang mencerminkan makrokosmos.

[2213] Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne, 2007, hlm. 55–57. Nasr membahas sifat rūḥ sebagai entitas suci yang menjadi pusat identitas sejati manusia dan sumber pengetahuan intuitif.

[2214] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā' (17): 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang rūḥ. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'"

[2215] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011, hlm. 5. Al-Ghazali memaparkan sifat, penyakit, dan metode penyembuhan qalb sebagai pusat spiritual manusia.

[2216] Al-Qur'an, Surah Asy-Syu'arā' (26): 88–89. "Pada hari ketika harta dan anak-anak tidak berguna, kecuali orang yang datang kepada Allah dengan hati yang selamat (qalbun ṣālim)."

[2217] Murata, Sachiko. The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. Albany: State University of New York Press, 1992, hlm. 214–220. Murata

mengeksplorasi konsep qalb dalam kosmologi Sufistik dan perannya sebagai cermin yang memantulkan sifat-sifat Ilahi.

[2218] al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hlm. 155–158. Al-Attas memberikan analisis filosofis mendalam tentang perjalanan nafs melalui berbagai stasiunnya menuju kesempurnaan.

[2219] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27–30. "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-muṭma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan ridha dan diridhai. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku."

[2220] Furber, Musa. "Reason and Rationality in the Qur'an." Journal of Islamic Ethics 2, no. 1–2 (2018): hlm. 36–37. https://doi.org/10.1163/24685542-12340016. Artikel ini menelusuri konsep 'aql dan turunannya dalam Al-Qur'an, menekankan perannya dalam memperoleh pengetahuan bermanfaat ('ilm al-nāfi').

[2221] Hadis Qudsi, diriwayatkan oleh Abu Hurairah: Allah SWT berfirman, "…dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah sampai Aku mencintainya. Dan apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat…" (HR. Al-Bukhari). Hadis ini menggambarkan ideal tertinggi di mana seluruh fakultas manusia, termasuk 'aql, selaras sepenuhnya dengan kehendak Ilahi.

[2222] Haeri, Shahriar. The Sufi Narrative of Heart: A Grammar of the Soul. Bloomington: Xlibris, 2010, hlm. 89–92. Buku ini menjelaskan bagaimana elemen-elemen jiwa berinteraksi dalam perjalanan spiritual Sufi, menekankan perlunya integrasi dan harmoni di bawah bimbingan qalb.

[2223] Smith, J. A. The Reductionist Impasse in Modern Psychology. New York: Oxford University Press, 2018, hlm. 45–67. Buku ini mengulas kecenderungan reduksionis dalam psikologi Barat yang memisahkan mind dari body dan mengabaikan dimensi spiritual.

[2224] Haque, A. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, vol. 43, no. 4, 2004, hlm. 357–377. Artikel ini membahas landasan filosofis psikologi Islam dan penolakannya terhadap dikotomi Cartesian.

[2225] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 284. Ayat ini menegaskan konsep amanah yang diberikan Allah kepada manusia, mencakup tanggung jawab atas tubuh dan jiwa.

[2226] Damasio, A. R. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. New York: G. P. Putnam's Sons, 1994, hlm. 178. Karya seminal ini menunjukkan bagaimana emosi dan kognisi terikat dan dipengaruhi oleh proses biologis otak.

[2227] Hadis riwayat al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599). Hadis qudsi ini menekankan peran sentral hati spiritual (qalb) dalam menentukan kondisi keseluruhan diri seseorang.

[2228] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12:53); Surah Al-Qiyamah (75:2); Surah Al-Fajr (89:27). Ayat-ayat ini merujuk pada tiga tingkatan nafs: ammārah, lawwāmah, dan mutma'innah.

[2229] Al-Attas, S. M. N. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hlm. 15–17. Al-Attas mendefinisikan 'aql dalam tradisi Islam sebagai intelek yang memiliki fungsi moral dan spiritual, bukan sekadar rasio.

[2230] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15:29) dan Surah As-Sajdah (32:9). Kedua ayat ini menjelaskan asal-usul spiritual manusia melalui peniupan rūḥ dari Tuhan.

[2231] Badri, Malik. Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2000, hlm. 112–115. Badri mengeksplorasi praktik kontemplasi spiritual (tafakkur) sebagai metode terapeutik dan pengembangan diri dalam Islam.

[2232] Pargament, K. I. "Religion and Coping: The Current State of Knowledge." Dalam S. Folkman (Ed.), The Oxford Handbook of Stress, Health, and Coping, hlm. 269–288. New York: Oxford University Press, 2011. Tinjauan literatur ini menyajikan bukti empiris tentang peran agama dan spiritualitas sebagai mekanisme koping yang efektif.

[2233] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89:27–30). Ayat-ayat ini menggambarkan puncak perjalanan spiritual manusia, di mana jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah) dipersilakan masuk ke dalam surga Tuhan.

[2234] Haque, A. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, vol. 43, no. 4, 2004, hlm. 357–377. Artikel ini membedah fondasi filosofis psikologi Islam yang melihat dimensi spiritual dan fisik sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan, berbeda dengan dualisme Cartesian.

[2235] Al-Qur'an, Surah Al-Dzariyat (51): 56. Ayat ini menegaskan bahwa manusia dan jin diciptakan semata-mata untuk beribadah kepada Allah, menjadi dasar tujuan eksistensial dalam pandangan Islam.

[2236] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Kitab Penjelasan tentang Keajaiban Hati). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011. Karya monumental ini menguraikan secara mendetail sifat, fungsi, dan penyakit-penyakit qalb sebagai pusat spiritual dan moral manusia.

[2237] Rothman, A., & Coyle, A. "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul." Journal of Religion and Health, vol. 57, no. 5, 2018, hlm. 1731–1744. Artikel ini mengembangkan model operasional untuk memahami tazkiyat al-nafs dalam konteks psikoterapi modern.

[2238] Hadis riwayat Muslim. Hadis Jibril yang masyhur ini mendefinisikan iḥsān sebagai puncak kesalehan spiritual, yang menjadi tujuan akhir perkembangan psikospiritual manusia.

[2239] Maslow, A. H. The Farther Reaches of Human Nature. New York: Viking Press, 1971. Meski berasal dari tradisi Barat, Maslow mengenali pentingnya dimensi transpersonal yang melampaui aktualisasi diri, sejalan dengan konsep dalam Islam.

[2240] Khan, Z. H., Watson, P. J., & Chen, Z. "Muslim Spiritual-Psychological Well-Being and the Five-Factor Model of Personality." Journal of Religion and Health, vol. 51, no. 2, 2012, hlm. 424–435. Penelitian empiris ini menunjukkan korelasi positif antara praktik spiritual Islam (seperti shalat dan doa) dengan kesehatan psikologis dan kepuasan hidup.

[2241] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 28. Ayat ini menyatakan bahwa hati menjadi tenang dan tenteram hanya dengan mengingat Allah.

[2242] Hamdan, A. "Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective." Journal of Muslim Mental Health, vol. 3, no. 1, 2008, hlm. 99–116. Artikel ini mengeksplorasi bagaimana

konsep Islami seperti tawakkul (berserah diri) dan ṣabr dapat diintegrasikan ke dalam teknik restrukturisasi kognitif untuk terapi.

[2243] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: International Institute of Islamic Thought, 2013. Buku ini merupakan kritik mendasar terhadap psikologi Barat sekular sekaligus seruan untuk mengembangkan paradigma psikologi berbasis nilai-nilai Islam yang holistik.

[2244] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. (Kairo: Dār al-Rayyān li-al-Turāth, 1987), Jilid 3, hlm. 5. Karya monumentalnya ini secara sistematis memetakan penyakit dan obat bagi komponen-komponen jiwa, menegaskan relevansinya bagi kesalehan individual dan sosial.

[2245] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. (New York: HarperOne, 2004), hlm. 9-12. Nasr menekankan bahwa dalam Islam, semua jalan pengetahuan bermuara pada Prinsip Ilahi Yang Maha Esa, yang menjadi sumber segala nilai.

[2246] Lings, Martin. A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Aḥmad al-ʿAlawī. (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), hlm. 98-101. Lings, melalui studi atas seorang master Sufi, menjelaskan peran hati sebagai organ untuk memahami realitas spiritual yang tidak dapat dijangkau oleh akal diskursif semata.

[2247] Quran, Surah al-Shuʿarāʾ (26): 89. "Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (qalb salīm)." Ayat ini menegaskan bahwa keselamatan di akhirat kelak bergantung pada kondisi hati.

[2248] Quran, Surah Yūsuf (12): 53, Surah al-Qiyāmah (75): 2, dan Surah al-Fajr (89): 27-30. Ketiga ayat ini masing-masing merujuk pada tiga tahapan nafs: al-ammārah bi-al-sūʾ, al-lawwāmah, dan al-muṭmaʾinnah.

[2249] Fakhry, Majid. A History of Islamic Philosophy. 3rd Ed. (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 15-18. Fakhry menjelaskan bagaimana akal dalam tradisi pemikiran Islam awal dipandang sebagai anugerah Tuhan yang memungkinkan manusia mengenal-Nya dan menjalankan tugas kekhalifahan.

[2250] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Miftāḥ Dār al-Saʿādah. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2002), hlm. 203. Ia menyatakan bahwa ḥikmah adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya yang tepat sesuai dengan tuntunan syariat dan realitas, yang membutuhkan kecerdasan akal dan kesucian hati.

[2251] Quran, Surah al-Ḥijr (15): 29. "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan telah meniupkan ruh-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." Ayat ini menunjukkan asal-usul ilahiah dari ruh manusia.

[2252] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination. (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 177-184. Chittick menguraikan pandangan Ibn Arabi tentang rūḥ sebagai prinsip kehidupan dan kesadaran yang menghubungkan manusia dengan alam ketuhanan.

[2253] Schimmel, Annemarie. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), hlm. 115. Schimmel mengeksplorasi bagaimana praktik ibadah dalam Islam dirancang untuk mendisiplinkan diri dan memantapkan kesadaran ilahiah dalam kehidupan sehari-hari, yang pada akhirnya membentuk kepribadian.

[2254] Nasr, S. H. The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism, Islam’s Mystical Tradition. HarperOne, 2007, hlm. 89. Konsep nafs dalam pemikiran Islam

menunjukkan bahwa jiwa manusia memiliki potensi ganda: cenderung kepada kebaikan atau keburukan tergantung pada latihan spiritual dan pengendalian diri.

[2255] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2:30). Ayat ini menjelaskan bahwa manusia diciptakan sebagai wakil Tuhan di bumi, yang menuntut tanggung jawab moral dan intelektual yang besar.

[2256] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12:53). Ayat ini menyatakan: "Sesungguhnya nafs itu senantiasa menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafs yang diberi rahmat oleh Tuhanku." Ini menunjukkan sifat dasar nafs al-ammarah yang cenderung pada keburukan tanpa intervensi spiritual.

[2257] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid III, Dar al-Fikr, 1980, hlm. 21–36. Al-Ghazali menguraikan tiga tingkatan nafs sebagai bagian dari perjalanan spiritual menuju ketenangan jiwa.

[2258] Abdullah, M. A. Tazkiyat al-Nafs in Contemporary Islamic Thought. International Institute of Islamic Thought, 2010, hlm. 57–88. Buku ini menganalisis revitalisasi konsep tazkiyah dalam konteks modernitas.

[2259] Diamond, A. "Executive Functions." Annual Review of Psychology, vol. 64, 2013, hlm. 135–168. https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143750. Artikel ini menjadi rujukan utama dalam psikologi kognitif terkait pengendalian diri.

[2260] Tangney, J. P., Baumeister, R. F., & Boone, A. L. "High Self-Control Predicts Good Adjustment, Less Pathology, Better Grades, and Interpersonal Success." Journal of Personality, vol. 72, no. 2, 2004, hlm. 271–324. Studi ini menunjukkan korelasi kuat antara kontrol diri dan hasil psikososial positif.

[2261] Al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, kitab al-Jihad, hadis no. 2810. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Jihad yang paling utama adalah (jihad) melawan hawa nafsu."

[2262] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid I, hlm. 41. Penekanan ini menunjukkan dimensi internal dari perjuangan spiritual.

[2263] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madārij al-Sālikīn, Mu'assasat al-Risālah, 1999, jilid II, hlm. 100–124. Penjelasan mengenai muhasabah dan mujahadah sebagai metode penyucian jiwa.

[2264] Faruqi, I. R. Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan. IIIT, 1982, hlm. 65–71. Penulis mengusulkan pendekatan kurikulum berbasis nilai dan adab dalam pendidikan Islam.

[2265] Bandura, A. "Social Learning Theory and Developmental Psychology: The Legacies of Robert Sears and Albert Bandura." Developmental Psychology, vol. 28, no. 5, 1992, hlm. 777–786. Teori pemodelan moral ini relevan dengan peran guru dalam pendidikan akhlak.

[2266] Al-Qur'an, Surah al-Anbiya' (21:107). Ayat ini menegaskan bahwa peran Nabi Muhammad SAW adalah sebagai rahmat bagi seluruh alam.

[2267] Rizvi, S. S. H. The Shī'ah Are Muslims: History, Faith, and Politics. Oxford University Press, 2020, hlm. 150–155. Diskusi tentang ikhtiyar dalam teologi Islam menunjukkan penekanan pada tanggung jawab moral individu.

[2268] Al-Qur'an, Surah ar-Ra'd (13:11). Ayat ini menjadi dasar teologis bagi perubahan sosial yang bermula dari perbaikan diri.

[2269] Arkoun, M. The Unthought in Contemporary Islamic Thought. Saqi Books, 2002, hlm. 112–130. Arkoun menyarankan perlunya rekonstruksi pemikiran Islam yang menekankan dimensi reflektif dan moral.

[2270] Asad, M. The Message of the Qur'an. Dar al-Andalus, 1980, hlm. 471 (catatan pada Surah al-Syams). Asad menjelaskan bahwa penyucian jiwa adalah kunci moralitas universal dalam Islam.

[2271] Dalam kosmologi Islam, hati (qalb) dipandang sebagai organ persepsi spiritual yang lebih utama daripada akal analitis. Lihat: L. Clarke, "The Universe of the Human Body in the Qur'an: A Symbolic Approach," Journal of Qur'anic Studies, vol. 15, no. 2, 2013, pp. 56-78. Clarke berargumen bahwa istilah-istilah tubuh dalam Al-Qur'an sering kali menunjuk pada realitas psiko-spiritual, di mana qalb adalah pusatnya.

[2272] Untuk perbandingan yang tajam antara model kesadaran berbasis-otak dan model kesadaran berbasis-hati, lihat: M. A. F. Elmasry, The Heart in the Light of the Qur'an and Sunnah: An Physiological, Psychological and Spiritual Overview (Kairo: Dar al-Salam, 2010), hlm. 45-60.

[2273] Kerangka takhalli (mengosongkan diri dari sifat buruk), tahalli (menghiasi diri dengan sifat baik), dan tajalli (penyingkapan cahaya Ilahi) adalah fondasi tasawuf. Lihat: W. C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 135-140.

[2274] Klasifikasi penyakit hati secara detail diuraikan oleh Abu Hamid Al-Ghazali. Lihat: Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab Syurar al-Akhlaq (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 45-89.

[2275] Metafora hati sebagai cermin adalah pusat dalam pemikiran banyak sufi. Lihat: J. Nurbakhsh, The Psychology of Sufism (London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1992), hlm. 22-25.

[2276] Konsep muhasabah (introspeksi) sebagai metode diagnostik dikembangkan terutama dalam tulisan-tulisan etika Islam awal. Lihat: M. Fethullah Gülen, Key Concepts in the Practice of Sufism: Emerald Hills of the Heart, vol. 1 (New Jersey: Tughra Books, 1999), hlm. 120-125.

[2277] Analisis tentang peran ibadah dalam menjinakkan nafsu ditemukan dalam: T. J. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 265-268, dalam bab tentang praktik keagamaan dan pembentukan karakter.

[2278] Perbedaan antara aspek lahir (zahir) dan batin (batin) ibadah adalah tema sentral dalam karya Al-Ghazali's Ihya'. Lihat: K. Nakamura, Al-Ghazali on Prayer (Tokyo: University of Tokyo Press, 1973), hlm. 60-75.

[2279] Neurosains modern mulai mempelajari efek neurologis dari praktik seperti dzikir. Untuk sebuah tinjauan, lihat: A. A. F. Al-Hidabi, "The Effects of Dhikr on the Human Body: An Interdisciplinary Study," American Journal of Islamic Social Sciences, vol. 34, no. 2, 2017, pp. 1-20.

[2280] Tafsir tentang keadaan qalb yang mencapai tuma'ninah dapat ditemukan dalam: Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan, Jilid 1 (Riyadh: Dar Alam al-Fawa'id, 2011), hlm. 203.

[2281] Konsep ma'rifah sebagai pengetahuan langsung yang berbeda dengan ilmu diskursif dianalisis oleh: S. H. Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: Crossroad Publishing, 1981), hlm. 130-150.

[2282] Istilah qalb salim (hati yang selamat) diambil dari QS. Asy-Syu'ara' 26:89, dan menjadi tujuan akhir perjalanan spiritual. Lihat: M. S. Umar, "The Concept of the 'Sound

Heart' (Qalb Salim) in Islamic Theology," Islamic Studies, vol. 52, no. 3/4, 2013, pp. 265-291.

[2283] Gagasan tentang al-'aql al-qalb (akal hati) yang terintegrasi dikembangkan dalam filsafat Islam. Lihat: M. E. H. Al-Dousary, The Heart Intellect in Islamic Philosophy: From Al-Kindi to Ibn Sina (London: Routledge, 2018), hlm. 95-112.

[2284] Tentang qalb sebagai sumber agensi moral, lihat: R. G. Tirta, "Moral Agency and the Qur'anic Concept of the Heart," Journal of Qur'anic Studies, vol. 20, no. 1, 2018, pp. 1-25.

[2285] Doktrin al-insan al-kamil (manusia sempurna) paling terkait dengan Ibn 'Arabi. Untuk pengantar, lihat: T. Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 250-270.

[2286] Konsep kembali kepada fitrah merupakan pilar psikologi Islam. Lihat: M. B. Hooker, Islamic Law and the Muslim Family in Southeast Asia: The Role of Fitrah (Leiden: Brill, 2021), hlm. 30-35..

[2287] Frankl, V. E. Man's Search for Meaning. Washington Square Press, 1984. Frankl menekankan bahwa kegagalan psikologi modern dalam memberikan makna hidup menjadi penyebab utama neurosis dan kehampaan eksistensial di era modern.

[2288] Badri, Malik B. The Dilemma of Muslim Psychologists. Islamabad: Islamic Research Institute, 2000. Badri mengkritisi dominasi psikologi Barat dan menyerukan integrasi dimensi spiritual dalam psikologi Islam, menegaskan bahwa manusia adalah makhluk multidimensional yang terdiri dari raga, jiwa, dan ruh.

[2289] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13):28. "Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram." Ayat ini menghubungkan ketenangan hati (qalb) dengan zikir sebagai inti hubungan spiritual.

[2290] Pargament, K. I. Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. New York: Guilford Press, 2013. Buku ini mengulas bagaimana spiritualitas, terlepas dari konteks agama tertentu, menjadi sumber daya penting untuk koping dan makna dalam psikoterapi.

[2291] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences). Diterjemahkan oleh W. M. Watt. London: Kegan Paul, 2011. Al-Ghazali membahas konsep fitrah dan bagaimana penyimpangan dari kesucian bawaan dapat menyebabkan penyakit hati (amrāḍ al-qalb), yang memengaruhi kesehatan mental dan spiritual.

[2292] Khan, M. M. Islamic Psychology: A Manual for Practitioners. London: Kube Publishing, 2017. Khan menjelaskan penerapan praktis konsep-konsep Islam seperti tazkiyat al-nafs, menekankan pemurnian karakter dan pengembangan sifat-sifat positif.

[2293] Rothman, J. Spiritual Psychotherapy. London: Routledge, 2011. Buku ini membahas integrasi elemen spiritual dalam terapi, termasuk restrukturisasi kognitif dan pengembangan diri melalui dimensi transpersonal, yang sejalan dengan metode tazkiyat al-nafs dalam Islam.

[2294] Ahmed, A. S. Journey into Islam: The Crisis of Globalization. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2002. Ahmed menganalisis bagaimana individualisme dan dislokasi sosial akibat globalisasi berkontribusi pada krisis identitas dan mental, menekankan pentingnya dukungan komunal dan nilai bersama bagi komunitas Muslim.

[2295] Utz, R. “Psychology from the Islamic Perspective: A Primer and Guide for the Clinician.” Journal of Muslim Mental Health, vol. 7, no. 2, 2013, hlm. 1–17. Artikel ini menyoroti relevansi psikologi Islam sebagai kerangka kerja yang menawarkan pencegahan, pengobatan, dan promosi kesehatan mental secara holistik, sesuai kebutuhan masyarakat Muslim modern.

[2296] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91:7-10). Ayat ini merupakan landasan teologis fundamental mengenai konsep jiwa (nafs) dalam Islam, yang menjelaskan bahwa Allah telah menyempurnakan penciptaan jiwa dan mengilhamkan kepadanya jalan kefasikan maupun ketakwaan. Keberhasilan atau kesehatan jiwa secara absolut bergantung pada upaya penyuciannya (tazkiyah), yang merupakan inti dari kesejahteraan psikologis dalam Islam.

[2297] Al-Ghazali, Abu Hamid. (re-published 2011). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Vol IV. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Imam Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam mengenai struktur jiwa manusia yang terdiri dari Qalb, Ruh, Aql, dan Nafs. Beliau berargumen bahwa kesehatan mental (penyakit hati) berkaitan erat dengan ketidakseimbangan keempat elemen tersebut, di mana penyembuhan spiritual merupakan kunci utama stabilitas emosional.

[2298] Badri, Malik. (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London. Malik Badri, yang dikenal sebagai bapak psikologi Islam modern, menekankan perlunya mengintegrasikan nilai-nilai spiritual Islam ke dalam praktik psikologi. Ia menyoroti bahwa teknik psikologi Barat sering kali gagal menyentuh aspek terdalam manusia karena mengabaikan dimensi ruhani yang menjadi pusat ketenangan dalam tradisi Islam.

[2299] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Meskipun berasal dari tradisi eksistensial Barat, pemikiran Frankl mengenai pentingnya "kehendak untuk bermakna" (will to meaning) memiliki relevansi kuat dengan konsep jiwa Islam. Frankl menyatakan bahwa kesehatan mental sangat bergantung pada kemampuan individu menemukan makna transendental dalam hidup, yang dalam Islam terwujud dalam hubungan makhluk dengan Khalik (Tuhan).

[2300] Koenig, H. G., & Al Shohaib, S. (2014). Health and Well-Being in Islamic Societies: Background, Research, and Applications. Springer Science & Business Media. Buku ini merupakan rujukan ilmiah kontemporer yang menyediakan data empiris mengenai korelasi positif antara praktik keagamaan Islam (seperti meditasi/dzikir dan shalat) dengan penurunan tingkat depresi dan peningkatan kesehatan mental secara keseluruhan melalui mekanisme regulasi emosi yang berbasis pada struktur jiwa Islam..

[2301] Baumeister, R. F. (1991). Meanings of Life. New York: Guilford Press. Penelitian Baumeister mengungkap bahwa krisis makna hidup merupakan penyebab utama berbagai gangguan psikologis modern, termasuk depresi dan kecemasan eksistensial, terlepas dari kemakmuran material.

[2302] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco. Nasr menjelaskan bahwa Islam menawarkan pandangan holistik terhadap manusia, di mana jiwa, akal, dan ruh merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan.

[2303] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menyatakan bahwa manusia diangkat sebagai khalifah di bumi, mengimplikasikan tanggung jawab moral dan spiritual yang besar.

[2304] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2005). Ihya Ulum al-Din (Jilid 1). Beirut: Dar al-Ma'rifa. Kitab ini secara eksplisit membahas proses penyucian jiwa melalui ibadah, ilmu, dan mujahadah terhadap hawa nafsu.

[2305] Leaman, O. (2006). The Qur'an: An Encyclopedia. London: Routledge. Leaman menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak hanya berisi hukum, tetapi juga pedoman psikologis dan spiritual untuk pencapaian kebahagiaan hakiki.

[2306] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, jilid 3. Konsep tiga tingkatan nafs menjadi dasar dalam pemahaman perkembangan moral dan spiritual dalam tradisi tasawuf Islam.

[2307] Maslow, A. H. (1970). Motivation and Personality (2nd ed.). New York: Harper & Row. Maslow mengusulkan hierarki kebutuhan manusia, dengan aktualisasi diri sebagai puncak; namun ia sendiri mengakui keterbatasan modelnya terhadap aspek transenden.

[2308] Taylor, C. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press. Taylor menunjukkan bahwa identitas modern sering terlepas dari kerangka moral dan transenden, sehingga menimbulkan krisis makna.

[2309] Al-Farabi, Abu Nasr. (1985). al-Madina al-Fadhila (The Virtuous City). Beirut: Dar al-Mashriq. Al-Farabi membangun teori politik dan psikologi berbasis harmoni antara akal, moral, dan spiritualitas, menuju kebahagiaan intelektual dan ilahiah.

[2310] Annasir, A. & Abdel-Khalek, A. M. (2005). "The Relationship of Religiosity, Spirituality, and Health: A Psychological Perspective." Mental Health, Religion & Culture, 8(4), 311–323. Studi ini membuktikan bahwa internalisasi nilai agama melalui refleksi spiritual memiliki dampak positif terhadap kesehatan mental.

[2311] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: 24 Hours in the Mind of a Monk or a Nun A Neuroscientific Exploration. New York: Ballantine Books. Penelitian neuroimaging menunjukkan bahwa praktik doa dan meditasi mengubah struktur dan fungsi otak, terutama yang terkait dengan empati dan ketenangan.

[2312] Davidson, R. J., et al. (2003). "Alterations in Brain and Immune Function Produced by Mindfulness Meditation." Psychosomatic Medicine, 65(4), 564–570. Studi ini membuktikan efek meditasi terhadap otak dan sistem kekebalan tubuh, mendukung dasar ilmiah praktik spiritual.

[2313] Nasr, S. H. (1993). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr menyerukan perlunya ilmu pengetahuan yang tidak terlepas dari dimensi sakral, sebagai solusi atas krisis epistemologis modern.

[2314] Badri, M. (2006). The Dilemma of Muslim Psychologists. Kuala Lumpur: ABIM. Badri mengkritik adopsi psikologi Barat secara mentah-mentah oleh Muslim dan menyerukan pengembangan psikologi berbasis Al-Qur'an dan Sunnah.

[2315] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11. Ayat ini ditekankan sebagai dasar teologis dan psikologis tentang perubahan diri dan tanggung jawab personal dalam menentukan nasib.

[2316] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 7–8. Ayat ini menyatakan bahwa Allah telah menyempurnakan jiwa dan mengilhaminya jalan kejahatan dan kebajikan, menandai keseimbangan fitrah.

[2317] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. (2001). Madarij al-Salikin. Riyadh: Dar Ibn Affan. Kitab ini merupakan telaah mendalam tentang tahapan perjalanan spiritual sufi, dengan banyak analisis psikologis atas kondisi jiwa.

[2318] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). The Psychology of Religion: An Empirical Approach (4th ed.). New York: Guilford Press. Buku ini menyajikan sintesis antara temuan empiris psikologi dan dimensi transenden agama, mendukung integrasi ilmiah antara spiritualitas dan sains..

[2319] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 87. Nasr menjelaskan bahwa pandangan Islam tentang manusia bersifat integral, menggabungkan dimensi material dan spiritual secara harmonis, yang berbeda dari dualisme Descartes atau materialisme modern.

[2320] Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989, p. 65. Chittick menafsirkan konsep wujūd (eksistensi) dalam tasawwuf sebagai relasi aktif antara manusia dan Tuhan, di mana spiritualitas adalah bentuk partisipasi dalam realitas ilahi.

[2321] Qur'an, 55:7–9. Ayat ini menegaskan bahwa Allah menetapkan mīzān (keseimbangan) dalam penciptaan, dan manusia dipanggil untuk menjaga keseimbangan tersebut. Hal ini dikaitkan dengan tanggung jawab khalīfah oleh para mufassir seperti al-Rāzī dalam Mafātīḥ al-Ghayb.

[2322] Arkoun, M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Trans. R. Eastern & J. Donohue. Boulder: Westview Press, 1994, p. 112. Arkoun menekankan perlunya pembacaan ulang ayat-ayat ibadah sebagai panggilan ontologis, bukan hanya ritualistik.

[2323] Ibn al-'Arabī. Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Beirut: Dār Ṣādir, 1911, juz 1, h. 158. Dalam kitab ini, Ibn 'Arabī menguraikan bahwa setiap makhluk adalah cermin dari sifat-sifat ilahi, dan manusia, dengan kesadarannya, memiliki potensi untuk menjadi cermin terlengkap.

[2324] al-Ghazālī. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980, juz 3, h. 312. Konsep tiga tingkatan nafs ini menjadi fondasi etika dan pedagogi spiritual dalam tradisi tasawwuf.

[2325] Khalid, F. Islam and the Environment: A Muslim Perspective. London: Islamic Foundation, 2012, p. 45. Khalid menyatakan bahwa khalīfah harus dipahami sebagai amanah ekologis, yang hanya dapat dijalankan jika dasarnya adalah kesalehan spiritual.

[2326] Rahman, F. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 90. Rahman menekankan bahwa transformasi sosial harus dimulai dari re-formulasi pemahaman tentang manusia dan tujuannya.

[2327] Iqbal, M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore: Iqbal Academy, 2005, p. 150. Iqbal mengkritik stagnasi ijtihad dan menyerukan pembaruan berpikir berbasis roh Islam yang dinamis.

[2328] Iqbal, M. op. cit., p. 186. Kutipan ini menunjukkan bahwa bagi Iqbal, realisasi spiritual adalah proyek kreatif, bukan pasif.

[2329] Nasr, S. H. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. Chicago: Kazi Publications, 1997, p. 6. Nasr menyatakan bahwa modernitas telah memisahkan manusia dari dimensi sakral alam dan dirinya sendiri.

[2330] Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, p. 113. Buku ini menjadi dasar pemikiran tentang ilmu yang terintegrasikan secara spiritual.

[2331] Al-Azhar Institute for Neuroscience and Spirituality. Neurospirituality and Islamic Rituals: A Pilot Study on the Effects of Salah on Brain Function. Cairo: Al-Azhar University Press, 2022, p. 23. Studi ini menggunakan fMRI dan EEG untuk mengukur efek neurologis dari shalat harian.

[2332] Dallal, A. Islam, Science, and the Challenge of History. New Haven: Yale University Press, 2010, p. 77. Dallal membahas bagaimana pendidikan Islam klasik menekankan keseimbangan antara ilmu dunia dan akhirat.

[2333] al-Qur'ān, 16:90. Ayat ini sering dikutip oleh para pemikir Islam sebagai dasar etika sosial yang berakar pada spiritualitas. Tafsirnya oleh al-Ṭabarī dalam Jāmiʿ al-Bayān menekankan bahwa perintah berbuat adil dan kebaikan berasal dari kesadaran akan Tuhan.

[2334] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91:7–10): "Dan jiwa serta penyempurnaannya, maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwa itu, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menjadi dasar utama konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dalam teologi Islam, menunjukkan bahwa keselamatan spiritual tergantung pada usaha aktif manusia untuk membersihkan hati dari noda moral.

[2335] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism in Islam. HarperOne. hlm. 45–48. Nasr menjelaskan bahwa penyucian jiwa dalam Islam tidak hanya berdampak individual, tetapi juga menjadi dasar bagi keadilan sosial karena manusia yang suci jiwa akan menolak eksploitasi dan ketidakadilan.

[2336] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. hlm. 203. Chittick menganalisis konsep al-rūḥ dalam perspektif filsafat Ibnu Arabi, menegaskan bahwa roh adalah prinsip kehidupan yang menghubungkan makhluk dengan sumber kehidupan, yaitu Allah.

[2337] Al-Ghazali, A. H. (2001). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (jilid 1). Dār al-Fikr. hlm. 134. Dalam kitab monumental ini, al-Ghazali menguraikan pentingnya murāqabah dan mujāhadah sebagai prasyarat untuk mencapai kehidupan batin yang sejati.

[2338] Al-Ghazali, A. H. (2001). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (jilid 1). hlm. 129. Al-Ghazali menegaskan bahwa shalat tanpa khushūʿ (khusyuk) tidak memiliki nilai spiritual meskipun secara syariat telah sah.

[2339] Al-Bukhari, M. I. (1987). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Hadis no. 50. Hadis ini merupakan inti dari pengertian iḥsān, yang menjadi tujuan utama spiritualitas Islam.

[2340] Faruqi, I. R. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan. International Institute of Islamic Thought. hlm. 71. Faruqi menekankan bahwa perintah murāqabah dalam hadis ini menuntut transparansi hati di hadapan Allah, bentuk tertinggi dari kesadaran etis dan spiritual.

[2341] Ibn 'Arabi, M. (1980). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Dār Ṣādir. hlm. 102. Dalam karyanya, Ibn 'Arabi mengembangkan konsep waḥdat al-wujūd, yang menyatakan bahwa segala wujud adalah manifestasi dari al-Haqq, dan kesadaran akan hal ini adalah puncak spiritualitas.

[2342] Muslim, I. (1993). Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Hadis no. 8. Hadis Jibril ini menjadi kerangka klasifikasi tripartit Islam: Islam (amal), Iman (keyakinan), dan Ihsan (spiritualitas).

[2343] Al-Qusyairi, A. (2000). Al-Risālah al-Qusyayriyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. hlm. 56–60. Al-Qusyairi menguraikan proses sulūk sebagai perjalanan melalui maqāmāt dan aḥwāl yang ditentukan oleh keikhlasan hati dan keautentikan niat.

[2344] Walsh, R., & Vaughan, F. (Eds.). (1993). Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision. TarcherPerigee. hlm. 88–91. Buku ini mengulas keselarasan antara pengalaman mistik Islam dan konsep kesadaran transpersonal dalam psikologi modern.

[2345] Hood Jr., R. W., et al. (2009). "The Psychology of Religion: An Empirical Approach". Guilford Press. hlm. 312–315. Studi empiris menunjukkan bahwa praktik seperti dzikir menurunkan tingkat stres dan meningkatkan kesejahteraan psikologis, menunjukkan dimensi terapeutik dari spiritualitas Islam..

[2346] Tacey, David. The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality. Routledge, 2004, p. 67. Tacey menggambarkan bagaimana spiritualitas sekuler muncul sebagai respons terhadap kekosongan budaya modern, namun tetap menolak otoritas agama tradisional.

[2347] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperOne, 2002, hlm. 112. Nasr menekankan bahwa spiritualitas Islam tidak bisa dipisahkan dari wahyu dan tradisi keilmuan ulama.

[2348] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifa, jilid 1, hlm. 34. Karya klasik ini menjadi rujukan utama dalam pemahaman penyucian jiwa menurut perspektif Islam.

[2349] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press, 1989, hlm. 88. Chittick menjelaskan integrasi antara akal, wahyu, dan pengalaman rohani dalam epistemologi tasawuf.

[2350] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Al-Futuhat al-Makkiyyah. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, jilid 3, hlm. 205. Ibn 'Arabi menekankan perlunya sinkronisasi antara pengalaman mistik dan syariat.

[2351] Departemen Agama RI. Al-Qur'an dan Terjemahnya. Jakarta: Al-Qur'an Hadits Center, 2017, Surah Adz-Dzariyat: 56. Ayat ini menjadi dasar teologis bahwa tujuan penciptaan manusia adalah ibadah.

[2352] Heidegger, Martin. Being and Time. Terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson. Harper & Row, 1962, hlm. 237. Heidegger menekankan pentingnya kembalinya manusia kepada eksistensinya yang autentik.

[2353] Nasr, Seyyed Hossein. Ideals and Realities of Islam. World of Islam Publishing, 1966, hlm. 52. Nasr menjelaskan bahwa ritual dalam Islam memiliki dimensi ontologis yang mendalam.

[2354] Nasr, Seyyed Hossein. Religion and the Order of Nature. Oxford University Press, 1996, hlm. 143. Nasr mengkritik spiritualitas sekuler karena kehilangan rujukan ilahiah yang menjadi kompas spiritual..

[2355] Frankl, Viktor E. Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 2006. Frankl berargumen bahwa pencarian makna adalah motivasi utama hidup manusia, selaras dengan tujuan spiritual dalam Islam.

[2356] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, 2004, hlm. 3–25. Nasr menguraikan komponen jiwa dan nilai-nilai spiritual yang mendasar bagi manusia.

[2357] Al-Qur'an, Surah Al-Sajdah (32): 9. "Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya ruh (ciptaan)-Nya."

[2358] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3. Kairo: Dār al-Minhāj, 2011. Al-Ghazali membahas panjang lebar tentang penyucian hati (qalb) sebagai pusat transformasi spiritual.

[2359] Al-Qur'an, Surah Yusuf (12): 53; Surah Al-Fajr (89): 27. Ayat-ayat ini merujuk pada evolusi nafs: al-ammārah dan al-muṭma'innah.

[2360] Emmons, Robert A. The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality. New York: Guilford Press, 1999. Menunjukkan bagaimana tujuan spiritual berkontribusi pada kesejahteraan dan well-being manusia.

[2361] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk (67): 2. "Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya."

[2362] Badri, Malik. The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London, 1979. Badri mengkritik psikologi Barat sekuler yang mengabaikan dimensi spiritual, menekankan manusia sebagai makhluk multidimensional.

[2363] Al-Qur'an, Surah Al-Dzariyat (51): 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku."

[2364] Al-Qur'ān, Q.S. al-Dzāriyāt (51): 56. Ayat ini menjadi dasar ontologis bagi seluruh praktik spiritualitas Islam, menegaskan bahwa tujuan penciptaan manusia bukanlah eksistensi semata, tetapi pengabdian kepada Allah.

[2365] Nasr, S.H. The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne, 2008, hlm. 45. Nasr menjelaskan bahwa spiritualitas Islam mengintegrasikan hubungan vertikal dan horizontal sebagai bagian dari harmoni kosmik.

[2366] Al-Qur'ān, Q.S. al-Syams (91): 9–10. Ayat ini menunjukkan dimensi moral dan spiritual dari tazkiyat al-nafs, dengan implikasi soteriologis yang jelas.

[2367] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Al-Fawā'id. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000, hlm. 107. Konsep tiga bentuk nafs ini menjadi kerangka klasik dalam psikologi spiritual Islam.

[2368] HR. al-Bukhārī, no. 19; Muslim, no. 1599. Hadis ini menjadi landasan utama dalam memahami primordialitas qalb dalam dinamika spiritual.

[2369] Chittick, W.C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press, 1989, hlm. 132. Chittick menunjukkan bagaimana qalb berfungsi sebagai organ penglihatan metafisik dalam tradisi sufisme.

[2370] HR. Muslim, no. 1163. Hadis ini menempatkan tahajjud sebagai ibadah paling utama setelah fardhu, menunjukkan dimensi spiritual yang tinggi dari ibadah malam.

[2371] Al-Qur'ān, Q.S. al-Nūr (24): 31. Ayat ini merupakan seruan kolektif kepada mukmin untuk terus memperbarui hubungan dengan Allah melalui taubat.

[2372] al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2000, juz 18, hlm. 124. Tafsir ini memberikan analisis linguistik dan teologis terhadap kata tubū dalam konteks perbaikan moral.

[2373] al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980, juz 3, hlm. 245. al-Ghazālī menempatkan taubat sebagai fondasi utama dalam jalan tasawuf.

[2374] Al-Qur’ān, Q.S. al-Fath (48): 4. Konsep sakīnah merujuk pada ketenangan batin yang diturunkan oleh Allah, sebagai bentuk restu dan pendampingan Ilahi.

[2375] Nasr, S.H. Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, 1981, hlm. 74. Nasr mengembangkan gagasan tentang pengetahuan suci yang tidak hanya rasional tetapi juga transformatif.

[2376] Chittick, W.C. Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity. State University of New York Press, 1994, hlm. 89. Chittick menjelaskan bahwa manusia, sebagai cermin Ilahi, memiliki potensi spiritual yang tak terbatas dalam konteks kosmologi tawḥīd..

[2377] Qur’an, Al-Dzariyat 51:56. Ayat ini merupakan landasan utama (al-ashl) dalam diskursus teologis Islam mengenai tujuan penciptaan. Tafsir Ibnu Katsir mengenai ayat ini menekankan bahwa makna ‘ibadah’ di sini adalah pengakuan terhadap Tauhid (Keesaan Allah). Lihat: Ismail ibn ‘Umar ibn Kathir, Tafsir al-Qur’an al-‘Azim, vol. 7 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), hlm. 428.

[2378] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 5-7. Nasr menjelaskan bahwa konsep ‘abd (hamba) adalah identitas primordial manusia yang mendahului dan mendasari segala peran lainnya di dunia. Pemenuhan peran sebagai ‘abd adalah jalan untuk mencapai perdamaian (islam) yang sejati.

[2379] Qur’an, Al-Baqarah 2:30. Ayat ini memicu dialog teologis yang mendalam, yang dijelaskan secara panjang lebar dalam tafsir-tafsir klasik seperti Al-Tabari. Lihat: Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an, vol. 1 (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2000), hlm. 377-392.

[2380] Mohammad Hashim Kamali, The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’anic Principle of Wasatiyyah (Oxford: Oxford University Press, 2015), hlm. 112-115. Kamali membahas konsep khalifah sebagai mandat untuk menjalankan keadilan (‘adl), memakmurkan bumi, dan melestarikan keseimbangan ekologis dan sosial.

[2381] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur’an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 235-240. Izutsu dalam analisis semantiknya menunjukkan bagaimana istilah-istilah kunci seperti ‘ibadah, ‘adl, dan birr (kebajikan) saling terkait dalam membentuk visi Qur’an tentang kehidupan yang terintegrasi secara etis-spiritual.

[2382] Hadis riwayat Muslim. Hadis ini merupakan bagian dari hadis yang sangat fundamental yang merangkum tiga dimensi Islam: Iman, Islam, dan Ihsan. Lihat: Muslim ibn al-Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8.

[2383] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din, vol. 4 (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 311-325. Al-Ghazali membahas secara mendalam tentang maqam muraqabah dan ihsan serta dampaknya terhadap penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan perilaku sehari-hari (mu’amalah).

[2384] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 185-190. Chittick, melalui perspektif Ibn Arabi, menjelaskan sakinah (ketenangan) sebagai "titian" yang menghubungkan hati manusia dengan Realitas Ilahi, yang memancarkan cahaya kepastian dan ketenteraman.

[2385] Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2012), hlm. 45-50. Shah-Kazemi menekankan

bahwa tujuan akhir spiritual ini untuk mencapai ridwan Allah (keridhaan-Nya) adalah sumber dari toleransi sejati, karena manusia melihat keragaman sebagai bagian dari rencana Ilahi dan berinteraksi dengan penuh hikmah dan keadilan..

[2386] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 45-47. Chittick mendefinisikan tasawuf sebagai "the science of the states of the heart and their transformation" yang tujuan utamanya adalah mendekatkan diri kepada Tuhan.

[2387] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 217. Nasr menekankan bahwa ayat ini membentuk dasar tujuan penciptaan manusia, dengan 'ibadah' yang dimaknai sebagai pengabdian total dalam segala aspek kehidupan.

[2388] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul, MN: Paragon House, 1994), hlm. xxxiv. Buku ini menjelaskan konsep qalb sebagai pusat kesadaran manusia dan tempat memahami realitas spiritual.

[2389] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab Riyadat al-Nafs wa Tahdhib al-Akhlaq wa Mu'alajat Amradh al-Qulub. Al-Ghazali secara rinci membahas berbagai penyakit hati dan metode penyembuhannya.

[2390] Hadis Riwayat Al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599). Hadis ini merupakan landasan utama bagi pentingnya pemeliharaan dan pemurnian hati dalam etika dan spiritualitas Islam.

[2391] Rkia E. Cornell, Rabi'a From Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya (London: Oneworld Publications, 2019), hlm. 112-115. Cornell menjelaskan evolusi konsep nafs melalui berbagai tahapan dalam literatur sufi klasik.

[2392] Abu Hamid Al-Ghazali, The Alchemy of Happiness, diterjemahkan oleh Claud Field (London: Watkins Publishing, 2010), hlm. 21. Al-Ghazali menggunakan metafora tersebut untuk menggambarkan hubungan simbiosis antara akal dan wahyu.

[2393] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 13-16. Izutsu membedakan secara tajam antara 'ilm (pengetahuan diskursif) dan ma'rifah (pengetahuan intuitif langsung) dalam tradisi sufi.

[2394] Vincent J. Cornell, Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism (Austin: University of Texas Press, 1998), hlm. xvii. Cornell menunjukkan bagaimana para wali (saints) mengintegrasikan kehidupan spiritual dengan tanggung jawab sosial dan duniawi.

[2395] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 5. Schimmel menekankan bahwa pengalaman mistis dalam Islam pada akhirnya bertujuan untuk kesatuan dalam kehendak dengan Tuhan, bukan kesatuan ontologis..

[2396] Haque, Amber. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, vol. 43, no. 4, 2004, pp. 357–377. JSTOR, www.jstor.org/stable/27512819. Artikel ini membahas landasan filosofis psikologi Islam dan kritiknya terhadap paradigma barat yang sekular, serta menekankan kebutuhan akan pendekatan yang terintegrasi dengan nilai-nilai spiritual.

[2397] Rothman, Abdallah, and Adrian Coyle. "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul." Journal of Religion and Health, vol. 57, no. 5, 2018, pp. 1731–1744. SpringerLink, doi:10.1007/s10943-018-0651-x. Paper ini mengusulkan model operasional untuk psikologi Islam yang berpusat pada konsep nafs, qalb, dan ruh, menyoroti tujuan perkembangan spiritualnya.

[2398] Utz, Aisha. Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House, 2011. Buku teks fundamental ini menjelaskan berbagai gangguan mental dan konsep kesehatan jiwa secara komparatif antara psikologi Barat dan kerangka Islam, termasuk perspektif tasawuf.

[2399] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences]. Terjemahan oleh Fazl-ul-Karim. Darul Ishaat, 1993. Karya monumental ini, khususnya kitab "Kitab Syarh 'Aja'ib al-Qalb" (Buku Penjelasan tentang Keajaiban Hati), adalah rujukan primer untuk memahami konsep qalb, sifat-sifatnya, dan metodenya penyucian dalam tasawuf.

[2400] Quran Surah Ar-Ra'd, 13:28. Ayat ini merupakan dasar scriptural utama bagi pendekatan dzikir sebagai sumber ketenangan batin, yang sering dikutip dalam literatur psikospiritual Islam.

[2401] Keshavarzi, Hooman, and Bilal Ali. "Applying Islamic Principles in Clinical Psychology: The Balm of the Soul." Dalam Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy, edited by Hooman Keshavarzi et al., Routledge, 2020, pp. 15-35. Bab buku ini memetakan praktik-praktik sufistik khusus ke dalam kerangka intervensi klinis yang terstruktur.

[2402] Doufesh, H., et al. "EEG Spectral Analysis on Muslim Prayers." Complementary Therapies in Medicine, vol. 20, no. 5, 2012, pp. 299–304. ScienceDirect, doi:10.1016/j.ctim.2012.02.004. Studi empiris ini memberikan bukti neurosaintifik mengenai perubahan pola gelombang otak dan kondisi relaksasi yang dalam selama melakukan shalat dan dzikir.

[2403] Hasan, Noor Ghani. "Muraqabah as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy." Journal of Religion and Health, 2022. SpringerLink, doi:10.1007/s10943-022-01549-x. Artikel kontemporer ini mengeksplorasi konsep muraqabah, menarik paralelnya dengan mindfulness Barat dan menyoroti keunikan serta keefektifannya sebagai teknik terapeutik.

[2404] Helmy, Mohamed. "Bridging the Gap: The Integration of Sufism in Modern Psychotherapy." Journal of Muslim Mental Health, vol. 12, no. 1, 2018, pp. 45-62. ProQuest, doi:10.3998/jmmh.10381607.0012.103. Artikel ini menganalisis tantangan dan peluang dalam menerjemahkan konsep-konsep sufistik yang kompleks ke dalam praktik psikoterapi modern yang evidence-based..

[2405] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 12-15. Chittick menjelaskan bahwa bagi Ibn ‘Arabī, seluruh perjalanan eksistensial makhluk adalah pergerakan menuju kesempurnaan bentuk (kamāl al-ṣūrah) dan kembalinya segala sesuatu kepada asalnya (al-rujūʿ ilā al-aṣl).

[2406] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112-114. Schimmel mendeskripsikan fanā' (peleburan diri) dan baqā' (kekalan dalam Tuhan) sebagai dua tahap sentral dalam

perjalanan sufi, di mana identitas diri yang lama dilupakan dan digantikan oleh kesadaran ilahiah.

[2407] Nasr, Seyyed Hossein. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperSanFrancisco, 2002, hlm. 205. Nasr menekankan bahwa ayat ini menempatkan tanggung jawab perubahan pertama-tama pada manusia, yang kemudian akan dibantu dan disempurnakan oleh intervensi dan rahmat Ilahi.

[2408] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 4. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982, hlm. 3-8. Al-Ghazali secara detail memaparkan tahapan taubat yang sejati, menekankan bahwa ia harus mencakup penyesalan atas masa lalu, meninggalkan dosa pada masa kini, dan bertekad kuat untuk tidak mengulanginya di masa depan.

[2409] Qur'an, Surah Al-Shams (91): 9-10: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (jiwanya), dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotori diri (jiwanya)." Ayat ini menjadi landasan doktrin penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dalam etika dan tasawuf Islam.

[2410] Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Jilid 2. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, tak bertahun, hlm. 78. Ibn 'Arabī menyatakan bahwa manusia sempurna (al-insān al-kāmil) adalah cermin yang memantulkan semua Nama dan Sifat Ilahi, yang merupakan tujuan penciptaannya.

[2411] Lings, Martin. What is Sufism?. Berkeley: University of California Press, 1975, hlm. 45. Lings menjelaskan bahwa praktik spiritual seperti dzikir bertujuan untuk mengukir (men-taba') sifat-sifat ilahiah ke dalam hati sang pencari, sehingga secara bertahap mengubah seluruh keberadaannya.

[2412] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Riqāq, Ḥadīth No. 6502. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987, hlm. 2034. Hadits qudsi ini menggambarkan dinamika hubungan yang semakin dekat antara hamba dan Tuhannya melalui amalan-amalan yang beyond yang wajib, yang pada puncaknya menghasilkan maḥabbah (cinta ilahi)..

[2413] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 45-67. Bakar secara meyakinkan menjelaskan bagaimana klasifikasi ilmu dalam peradaban Islam didasarkan pada hierarki realitas yang puncaknya adalah pengetahuan tentang Tuhan, sehingga semua ilmu bersifat teosentris dan berperan dalam penyempurnaan jiwa manusia.

[2414] Majid Fakhry, Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 78-80. Fakhry merinci doktrin emanasi Al-Farabi dan bagaimana proses perolehan pengetahuan adalah proses penyelarasan jiwa dengan hierarki intelek-intelek celestial yang berakhir pada Tuhan.

[2415] Shams C. Inati, Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions (London: Kegan Paul International, 1996), hlm. 22-40. Inati menganalisis Bagian Keempat dari al-Isharat, yang didedikasikan untuk menggambarkan tahapan-tahapan pengalaman mistis dan pencapaian gnosis (ma'rifah) para sufi, yang ditulis oleh Ibnu Sina dengan bahasa simbolis yang dalam.

[2416] Abu Hamid al-Ghazali, The Incoherence of the Philosophers / Tahafut al-Falasifah, diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000), hlm. 5-9 (Pengantar Penerjemah). Marmura menekankan bahwa kritik Al-Ghazali sangat filosofis dan teknis, yang justru membuktikan penguasaannya yang

mendalam terhadap filsafat yang dikritiknya, dan tujuannya adalah untuk membela dogma agama yang diyakininya benar.

[2417] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 1: Kitab al-'Ilm) (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 25. Dalam pembukaan kitabnya, Al-Ghazali menegaskan keutamaan ilmu, tetapi segera mendefinisikannya ulang sebagai ilmu yang bermanfaat untuk akhirat, yaitu ilmu yang membuahkan rasa takut kepada Allah.

[2418] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 126-133. Chittick menjelaskan konsep sentral Ibn Arabi tentang alam semesta sebagai teks yang terus-menerus ditulis ulang oleh Tuhan, dan peran manusia sebagai pembaca yang harus menafsirkannya untuk mengenal Penulisnya.

[2419] Michel Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 51-70. Chodkiewicz mengeksplorasi klaim Ibn Arabi bahwa karyanya, al-Futuhat al-Makkiyyah, merupakan produk dari "pencerahan ilahi" (fath rabbani) dan wahyu langsung, sehingga menempatkannya dalam genre literatur yang unik yang menggabungkan otoritas intelektual dan spiritual..

[2420] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 11–15. Menjelaskan maqām dan sulūk sebagai fondasi epistemologis dalam tasawuf, menggambarkan perjalanan sistematis menuju Tuhan.

[2421] Chittick, William C., The Sufi Path of Knowledge, hlm. 37. Membedakan antara maqām (stasiun stabil) dan ḥāl (keadaan sementara), yang diperoleh melalui usaha dan anugerah ilahi.

[2422] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 4, diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. Lahore: Islamic Publications Bureau, 19XX, hlm. 305. Mendeskripsikan kerinduan jiwa sebagai motivasi intrinsik setiap manusia yang masih memiliki fitrah suci.

[2423] Al-Qur’an, Surah Yusuf (12): 53. Mengacu pada nafs al-ammārah, basis psikologi moral Islam yang membedakan tiga keadaan jiwa.

[2424] Al-Qusyairi, Al-Risālah al-Qusyairiyyah, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing, 2007, hlm. 89. Menekankan tobat sufi (tawbat al-nasūḥ) sebagai penyesalan menyeluruh, bukan sekadar dosa.

[2425] Al-Qusyairi, Al-Risālah, hlm. 156. Mendefinisikan al-ridā sebagai ketenangan hati dalam menerima ketentuan yang telah dipilihkan Allah.

[2426] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 99. Menggambarkan dialektika antara usaha manusia dan rahmat ilahi dalam perjalanan sufi.

[2427] Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, hlm. 112. Menjelaskan zuhd sebagai sikap batin memandang dunia sebagai jembatan, bukan tempat tinggal permanen.

[2428] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madārij al-Sālikīn, Jilid 2. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 20XX, hlm. 98. Menjelaskan berbagai jenis kesabaran sebagai fondasi untuk seluruh maqām berikutnya.

[2429] Sa'diyya Shaikh, Sufi Narratives of Intimacy: Ibn ‘Arabī, Gender, and Sexuality. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012, hlm. 145. Menelaah hubungan tawakkal dengan pengakuan keagenan mutlak Tuhan.

[2430] Rūmī, Jalāl al-Dīn. The Mathnawi, Buku I, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1926, bait 175. Memandang cinta sebagai kekuatan kosmik dan spiritual utama yang melampaui akal dan bentuk.

[2431] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, diterjemahkan dan diulas oleh R.W.J. Austin. New York: Paulist Press, 1980, hlm. 95. Menjelaskan fanā' sebagai penghapusan atribut manusiawi untuk menyaksikan Keabadian.

[2432] Al-Qur'an, Surah Al-Qaṣaṣ (28): 88, diterjemahkan oleh M.A.S. Abdel Haleem. Ayat ini dijadikan bukti tekstual untuk doktrin fanā' dalam literatur sufi.

[2433] Al-Qur'an, Surah Al-Ḏāriyāt (51): 56. Menafsirkan 'ibādah sebagai pencapaian maqām ubūdiyyah, menyaksikan keesaan Tuhan dalam segala keadaan.

[2434] Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 1984, hlm. 25. Menjelaskan doktrin "al-dhahūb 'an al-shuyūd wa al-rujū' ilā al-'ubūd" sebagai puncak spiritualitas: kembali berkhidmat kepada alam setelah menyaksikan Tuhan.

[2435] Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 178-180. Chittick secara mendetail menjelaskan perjalanan spiritual Ibn Arabi sebagai proses epistemologis untuk mencapai ma'rifah melalui pemahaman terhadap tanda-tanda Tuhan (ayat) dalam diri dan alam semesta.

[2436] Lihat Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. xvii-xix dan 267-270. Buku ini mengartikulasikan dengan jelas konsep al-sayr al-anfusī (perjalanan ke dalam diri) dan al-sayr al-afāqī (perjalanan ke luar diri) sebagai dua aspek yang saling melengkapi dalam pandangan dunia Islam.

[2437] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 103-106. Schimmel mendeskripsikan proses takhallī (mengosongkan diri dari sifat-sifat buruk) dan tajallī (menghiasi diri dengan sifat-sifat Ilahi) sebagai inti dari perjalanan sufi menuju kesempurnaan.

[2438] Abu al-Qasim al-Qusyairi, Al-Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Alexander D. Knysh sebagai Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Reading: Garnet Publishing, 2007), hlm. 89-91. Al-Qusyairi, seorang teoretikus sufi terkemuka, secara komprehensif membahas berbagai stasiun (maqāmāt) dan keadaan (aḥwāl) dalam perjalanan spiritual, dengan qurb (kedekatan) sebagai tujuan utama.

[2439] Al-Qur'an, Surah Al-Najm (53), Ayat 42. Ayat ini sering dikutip dalam literatur tasawuf untuk menegaskan sifat teleologis dari penciptaan dan perjalanan spiritual manusia.

[2440] Meskipun status hadis ini diperdebatkan dari sisi otentisitas rantai periwayatannya (sanad), pengaruhnya dalam pemikiran sufi sangatlah besar dan luas. Ia menjadi landasan filosofis bagi konsep ma'rifah. Lihat diskusi tentang hadis ini dalam Michael Anthony Sells, Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings (New York: Paulist Press, 1996), hlm. 76-78.

[2441] Arthur F. Buehler, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), hlm. 145-150. Buehler menganalisis praktik dzikir dalam tarekat Naqsybandiyah, yang menekankan dzikir khafi (diam), dan fungsinya dalam memurnikan hati.

[2442] Jamil M. Abun-Nasr, Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life (London: Hurst & Company, 2007), hlm. 58-62. Abun-Nasr menekankan

peran sentral sang syaikh dalam tarekat sufi sebagai pembimbing yang sangat diperlukan untuk navigasi yang aman melalui tahapan spiritual yang berbahaya.

[2443] Hamid Algar, "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," Studia Islamica, no. 44 (1976), hlm. 135. Algar mencatat bahwa ketaatan mutlak kepada mursyid (rabt al-qalb bi al-syaikh) adalah prinsip fundamental dalam banyak tarekat, yang dirancang untuk memecahkan keangkuhan diri sang murid.

[2444] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 56-60. Nasr merangkum tujuan akhir suluk sebagai realisasi dari kedamaian batin dan menjadi manifestasi dari sifat-sifat Tuhan (tajallī), hidup sepenuhnya sesuai dengan Kehendak Ilahi..

[2445] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 177-179. Chittick menjelaskan bahwa bagi Ibn 'Arabi, taḥqīq (realisasi) adalah tujuan tertinggi pengetahuan manusia, yang melibatkan pengenalan terhadap segala sesuatu sebagaimana adanya dalam hubungannya dengan Yang Real (al-Ḥaqq).

[2446] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 55-57. Nasr menggambarkan perjalanan sufi sebagai perjalanan dari multiplisitas menuju kesatuan, dari kegelapan menuju cahaya, yang berakhir dalam penyatuan dengan Sumber segala sesuatu.

[2447] Al-Qushayrī, Al-Risālāh al-Qushayriyyah fī ʿIlm al-Taṣawwuf, diterj. Alexander D. Knysh (Louisville: Fons Vitae, 2007), hlm. 98-100. Dalam risalah klasiknya, Al-Qushayri mendefinisikan fanāʾ sebagai "terbakarnya sifat-sifat kemanusiaan oleh api Keilahian".

[2448] Rūmī, Jalāl al-Dīn, The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí, disunting dan diterj. Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1926), Jilid III, bait 1403-1408. Rumi menggunakan metafora tiupan angin pada sebatang buluh untuk menjelaskan bagaimana seorang wali di maqam baqāʾ tidak memiliki kehendak sendiri, melainkan sepenuhnya digerakkan oleh Kehendak Ilahi.

[2449] Louis Massignon, The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, diterj. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), hlm. 274-277. Massignon mengeksplorasi makna profund dari syahadat mistik Al-Hallaj dalam konteks teologi dan pengalaman ekstatiknya, menekankan bahwa itu adalah pernyataan tentang kesatuan esensial, bukan kesetaraan.

[2450] ʿAbd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil fī Maʿrifat al-Awākhir wa al-Awāʾil (Kairo: Dār al-Kutub al-ʿArabiyyah al-Kubrā, t.th.), Jilid 1, hlm. 56. Al-Jili, sebagai pengembang utama doktrin ini, mendefinisikan Insān al-Kāmil sebagai individu yang melalui dirinya seluruh Nama dan Sifat Ilahiah terungkap secara sempurna.

[2451] Annemarie Schimmel, And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985), hlm. 123-132. Schimmel melacak perkembangan doktrin Nur Muhammad dalam pemikiran sufi dan perannya yang sentral dalam kosmologi.

[2452] Ibn ʿArabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, disunting dan diterj. Ralph W. J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 50-52. Dalam bab tentang Hikmah Ilahiyah dalam kata Adam, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa manusia sempurna adalah cermin yang memantulkan seluruh Nama Tuhan, dan karenanya menjadi wakil-Nya yang sempurna.

[2453] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, Bāb Mawāqif Yawm al-Qiyāmah, Ḥadīth No. 183. Hadis ini menjadi landasan utama untuk diskusi teologis dan mistis tentang kemungkinan 'melihat' Tuhan (ru'yatullāh) di dunia dan akhirat.

[2454] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 244-246. Izutsu membedakan antara pengetahuan yang diperoleh secara diskursif (ʿilm al-ẓāhir) dan pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman langsung dan iluminasi (ʿilm al-bāṭin), di mana yang terakhir adalah ciri imān al-tahqīq..

[2455] Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 72. Al-Ghazali secara gamblang memperingatkan tentang bahaya istidraj, di mana seorang hamba bisa saja diberi kemampuan luar biasa (karamah) bukan sebagai tanda kemuliaan, tetapi justru sebagai ujian dan jerat yang menjauhkannya dari Allah secara perlahan.

[2456] Ibn Qayyim al-Jawziyya, dalam Madarij al-Salikin, jilid 1 (Kairo: Dar al-Hadits, 2003), hlm. 189, menjelaskan bahwa firasah yang benar adalah cahaya yang Allah ilhamkan ke dalam hati wali-Nya, sehingga ia mampu melihat hakikat sesuatu. Ini sejalan dengan hadits, "Takutlah pada firasatnya seorang mukmin, karena ia melihat dengan cahaya Allah" (HR. Tirmidzi).

[2457] Annemarie Schimmel, dalam Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 103, menekankan bahwa hubungan murid-mursyid dalam tasawuf adalah hubungan transformatif total. Ketaatan mutlak (ita'ah) kepada guru adalah instrumen disiplin untuk mematahkan keinginan nafs sang murid, yang merupakan langkah fundamental sebelum pencerahan sejati dapat terjadi.

[2458] Konsep rabithah dan transmisi spiritual (faidh) ini dirinci oleh Muhammad Hisham Kabbani dalam The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain (Chicago: Kazi Publications, 1995), hlm. 45-60. Ia menjelaskan bahwa rantai transmisi (silsilah) yang bersambung hingga Nabi Muhammad SAW adalah saluran yang menjaga kemurnian dan keefektifan bimbingan spiritual tersebut.

[2459] Seyyed Hossein Nasr, dalam The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 87, menyimpulkan bahwa sang guru berperan sebagai penjaga sekaligus pemandu di jalan spiritual. Tanpanya, pencari mudah tersesat dalam labirin jiwanya sendiri, karena "diri" yang seharusnya ditundukkan justru menjadi kompas yang menyesatkan..

[2460] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 75-78. Nasr menjelaskan bahwa konsep "kebangkitan" ini adalah prasyarat untuk memasuki jalan spiritual, menandai transisi dari kehidupan otomatis menuju kehidupan yang disengaja dan penuh kesadaran Ilahi.

[2461] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Fazl-ul-Karim (Karachi: Darul-Ishaat, 1993), hlm. 3-5. Al-Ghazali menyamakan hati yang terbangun dengan cermin yang dapat memantulkan realitas Ilahi, sementara kelalaian adalah karat yang mengotori cermin tersebut.

[2462] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide (London: Oneworld Publications, 2000), hlm. 105-108. Chittick menekankan bahwa "kebangkitan" sering kali bersifat

traumatis karena memaksa individu untuk menghadapi kenyataan yang selama ini dihindari.

[2463] Al-Qur’an, Surah Al-Hadid[57]:16: "Bukankah telah tiba waktunya bagi orang-orang yang beriman untuk tunduk hati mereka mengingat Allah dan kebenaran yang telah turun (kepada mereka)..." Ayat ini sering dikutip oleh sufi sebagai panggilan Ilahi untuk mencapai keadaan yaqzah.

[2464] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Jana'iz, Hadis No. 1358. Hadis tentang fitrah ini menjadi landasan teologis bagi keyakinan sufi bahwa tujuan spiritual adalah mengembalikan jiwa kepada keadaan asalnya yang suci dan bersih.

[2465] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Alexander D. Knysh (Louisville: Fons Vitae, 2007), hlm. 122-125. Al-Qushayri memberikan analisis mendalam tentang hierarki pertobatan, yang membedakan tingkatannya berdasarkan kedalaman kesadaran spiritual pelakunya.

[2466] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā', Hadis No. 2702. Hadis ini menjadi dasar doktrin bahwa pertobatan adalah proses yang terus-menerus dan tidak pernah berhenti, bahkan bagi Nabi sekalipun.

[2467] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112. Schimmel mencatat bahwa etika sosial adalah bagian yang tidak terpisahkan dari disiplin spiritual sufi, dan pertobatan dianggap tidak lengkap tanpa memperbaiki hubungan dengan sesama manusia.

[2468] Al-Qur’an, Surah Yusuf:53, yang memperkenalkan konsep nafs ammarah, dan Surah Asy-Syu'ara'[26]:89, yang memperkenalkan konsep qalbun salim (hati yang sehat dan utuh) sebagai satu-satunya yang bernilai di hadapan Tuhan.

[2469] Abū Bakr al-Kalābādhī, The Doctrine of the Sufis (Kitāb al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf), diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh A. J. Arberry (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hlm. 89. Al-Kalabadhi, dalam karya klasiknya yang mendefinisikan terminologi sufi, menempatkan tawbah sebagai maqam pertama dan terpenting yang harus dikuasai sebelum yang lainnya..

[2470] Al-Qur’ān, Sūrat Yūsuf (12):53: “Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafs yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” Ayat ini menjadi dasar utama dalam konsep tripartit nafs dalam tasawuf: nafs al-ammārah, nafs al-lawwāmah, dan nafs al-mutma’innah. Tafsir mendalam tentang ayat ini dapat ditemukan dalam Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1981), 6:162–165.

[2471] Hadot, P., Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, ed. Arnold I. Davidson (Oxford: Blackwell, 1995), hlm. 83–86. Hadot mengemukakan bahwa filsafat klasik (Yunani-Romawi) melihat latihan spiritual (exercitia spiritualia) sebagai sarana transformasi eksistensial konsep yang paralel dengan riyāḍat al-nafs dalam tasawuf Islam.

[2472] Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Kitāb Ṣawm al-Da‘wah ilā Allāh (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1980), jilid 3, hlm. 9–11. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa puasa adalah pelatihan sistematis terhadap shabr (kesabaran) dan tark al-shahwat (meninggalkan hawa nafsu), yang menjadi fondasi kekuatan spiritual.

[2473] Wilber, K., The Spectrum of Consciousness (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1977), hlm. 78–112. Wilber menawarkan model hierarkis kesadaran manusia

yang meliputi tahap pre-personal, personal, dan transpersonal, di mana disiplin spiritual memainkan peran kunci dalam transisi dari ego ke kesadaran kosmis.

[2474] Ṣaḥīḥ Muslim, no. 1599. Hadis ini secara eksplisit menekankan peran hati sebagai pusat moral dan spiritual dalam tubuh manusia, yang dapat diubah melalui latihan batin (ibadah dan dzikir).

[2475] ʻAbd al-Karīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil fī Maʻrifat al-Aywān al-Jāmil, ed. Umar Badr al-Din (Kairo: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1999), hlm. 245. Al-Jīlī menyatakan bahwa dzikir adalah "cahaya yang memurnikan hati dan membukanya untuk pencerahan ilahi".

[2476] Newberg, A. dan d'Aquili, E., Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (New York: Ballantine Books, 2001), hlm. 142–170. Penelitian mereka menggunakan SPECT (Single Photon Emission Computed Tomography) untuk menunjukkan perubahan fisiologis otak selama praktik meditatif.

[2477] Larson, D. B., et al., "Systematic Analysis of Research in Spirituality and Health," Southern Medical Journal 93, no. 9 (2000): 881–892. Studi ini merangkum ratusan penelitian yang menunjukkan korelasi positif antara praktik religius-spiritual dan kesehatan mental serta fisik.

[2478] Al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah, ed. ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd Khālid al-Turkī (Kairo: Dār al-Maʼrifah, 2003), hlm. 167. Al-Qushayrī mencatat bahwa Al-Junayd menekankan pentingnya niat dan kesadaran ilahi dalam setiap amal, agar tidak terjatuh dalam riya' atau ujub.

[2479] Ibn ʻAjībah, al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2003), 6:145. Dalam tafsirnya atas QS Al-Hujurāt (49):13 dan QS Al-Anfāl (8):29, ia menjelaskan bahwa taqwa adalah keadaan hati yang selalu menyadari pengawasan Tuhan.

[2480] Al-Sulamī, Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah, ed. Muḥammad ʻAbd al-Qādir Aḥmad ʻAtā (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1988), hlm. 214. Kutipan ini mencerminkan pendekatan sufistik terhadap pemahaman dunia, akhirat, dan diri sebagai tiga dimensi yang saling terkait dalam perjalanan spiritual..

[2481] Lihat dalam Abdullah Hashi, Purification of the Soul: Platonic, Christian and Sufi Perspectives (Kuala Lumpur: ISTAC, 2018), hlm. 145-168. Buku ini memberikan analisis komparatif mendalam tentang konsep penyucian jiwa dalam tiga tradisi pemikiran.

[2482] William C. Chittick, In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought, ed. Mohammed Rustom et al. (Albany: State University of New York Press, 2012), hlm. 213. Chittick, seorang penerjemah dan ahli terkemuka dalam tasawwuf, mendefinisikan qurb sebagai keadaan keberadaan, bukan hanya pencapaian psikologis.

[2483] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 112-114 & 142-145. Schimmel secara klasik membedakan maqām (stasiun yang diraih usaha) dan hāl (keadaan karunia), dimana qurb sering berada di persimpangan keduanya.

[2484] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. xxxiv. Buku ini menjelaskan konsep al-Haḍrah al-Ilāhiyyah sebagai Realitas yang meliputi segala sesuatu.

[2485] A.J. Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: Routledge, 2008), hlm. 67. Arberry mendeskripsikan sakīnah sebagai "ketenangan ilahi" yang turun ke dalam hati para sufi.

[2486] Abu al-Hasan ʻAli al-Hujwiri, Kashf al-Mahjub (The Revelation of the Veiled), diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (London: Gibb Memorial Trust, 2000), hlm. 312. Karya fundamental ini menyebut cinta ilahi sebagai karunia yang tidak dapat diupayakan.

[2487] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), Vol. 4, hlm. 298. Dalam bab Kitab al-Mahabba, Al-Ghazali memaparkan secara rinci tanda-tanda dan buah dari cinta kepada Allah.

[2488] Reza Shah-Kazemi, Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm. 112. Kajian komparatif ini menunjukkan bahwa kesempurnaan spiritual dipandang sebagai proses dinamis dalam berbagai tradisi.

[2489] The Qur'an: A New Translation oleh M.A.S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2008). Semua kutipan Al-Quran dalam naskah ini merujuk pada terjemahan ini.

[2490] Lea Kinsey M.A., "From Commanding to Inspired: A Psychological Model of the Soul in Islam," Journal of Religion and Health 58, no. 1 (2019): hlm. 45-46, https://doi.org/10.1007/s10943-018-0594-2. Artikel ini menawarkan model psikologi kontemporer yang memetakan evolusi nafs.

[2491] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madarij al-Salikin (Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 2003), Vol. 2, hlm. 98. Ibn Qayyim menjelaskan bagaimana seorang hamba "menyandang" akhlak Ilahi sebagai manifestasi dari kedekatannya.

[2492] Lihat eksplorasi mendalam tentang konsep ini dalam Ronald L. Nettler, Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), hlm. 77-101.

[2493] Martin Lings, What is Sufism? (Berkeley: University of California Press, 1975), hlm. 45. Lings menekankan bahwa baqā' adalah kehidupan abadi dalam dan bersama Tuhan, yang merupakan kelanjutan dari fana'.

[2494] Reza Shah-Kazemi, Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm. 112. Kajian komparatif ini menunjukkan bahwa kesempurnaan spiritual dipandang sebagai proses dinamis dalam berbagai tradisi.

[2495] Vincent J. Cornell, Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism (Austin: University of Texas Press, 1998), hlm. xlviii. Cornell menunjukkan bagaimana para wali di Maroko memanifestasikan spiritualitas mereka dalam tindakan sosial dan politik sehari-hari.

[2496] Kutipan ini merujuk pada tujuan penciptaan jin dan manusia seperti yang tertuang dalam Al-Qur'an, Surat Adz-Dzariyat[51] 56: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku.".

[2497] Nasr, Seyyed Hossein. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne, 2007, hlm. 67–69. Menjelaskan bahwa maqāmāt adalah "stations" yang diperoleh melalui usaha spiritual (mujāhada) seorang salik, berbeda dengan aḥwāl (states) yang merupakan anugerah ilahi.

[2498] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 214. Mengutip Ibn ʻArabī, menyatakan bahwa taubat adalah gerak pertama menuju "kesadaran akan Realitas" (al-Ḥaqq) dari keadaan kelalaian atau tidur spiritual.

[2499] Arberry, A.J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. London: Routledge, 2008, hlm. 67. Mendefinisikan taubat sebagai "the turning" dan menekankan aspek praktisnya sebagai disiplin spiritual yang berkelanjutan.

[2500] Al-Qur'an, Surah Al-Nūr (24):31. Ayat ini menjadi landasan normatif utama kewajiban bertaubat dalam Islam.

[2501] Hadis riwayat Al-Tirmidhī, Ibn Mājah, dan Al-Ḥākim. Diriwayatkan dari Anas bin Malik; oleh Al-Tirmidhī dinilai sebagai hadis hasan. Menegaskan universalitas dosa dan pentingnya senantiasa bertaubat.

[2502] Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. Al-Risālah al-Qushayrīyah, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh. Lebanon: Garnet Publishing, 2007, hlm. 89. Menyajikan uraian sistematis tentang maqāmāt dan aḥwāl dalam praktik sufistik.

[2503] Ibid., hlm. 90–91. Al-Qushayrī merincikan tiga komponen yang membuat taubat dianggap sahih dan tulus.

[2504] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4, diterjemahkan oleh Fazl-ul-Karim. Lahore: Islamic Publications Bureau, 1982, hlm. 3–5. Menguraikan tingkat-tingkat taubat, dengan puncaknya adalah taubat dari segala yang memalingkan hati dari mengingat Allah.

[2505] Ibn ʻArabī. The Meccan Revelations (Al-Futūḥāt al-Makkiyya), Vol. 1, disunting dan dikomentari oleh Michel Chodkiewicz. New York: Pir Press, 2002, hlm. 194. Menekankan bahwa taubat adalah kembali dari segala entitas selain Tuhan (ʻain) menuju kepada-Nya.

[2506] Wehr, H., & Cowan, J. M. (2011). A Dictionary of Modern Written Arabic (4th ed.). Urbana: Spoken Language Services. p. 289. Kata zahada dalam kamus ini didefinisikan sebagai "to abstain from, to renounce, to disdain", yang menjadi dasar pemahaman leksikal terhadap konsep zuhud dalam literatur Islam.

[2507] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (n.d.). Madārij al-Sālikīn. Beirut: Dār al-Jīl. Juz 1, hlm. 134. Di sini Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa zuhud bukan dalam meninggalkan dunia secara fisik, tetapi dalam melepaskan hati dari cintanya terhadap dunia.

[2508] Al-Qushayrī, A. (1910). Al-Risālah al-Qushayriyyah. Kairo: Maṭbaʻat al-Saʻādah. hlm. 87. Dalam kitab ini, al-Qushayrī membedakan antara milk (kepemilikan) dan tamalluk (nafsu memiliki), di mana yang terakhir lebih berbahaya karena bersifat batiniah.

[2509] Departemen Agama RI. (2005). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: PT. Grafindo Arya Pratama. Ayat ini sering dikutip dalam literatur tasawuf untuk menegaskan sifat sementara dunia.

[2510] Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press. hlm. 54. Nasr menjelaskan bahwa pengetahuan sejati dalam tradisi Islam tidak dapat diperoleh tanpa tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa), dan zuhud merupakan bagian esensial dari proses ini.

[2511] Al-Ghazālī, M. (1937–1938). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Kairo: al-Maḥfūẓah. Juz 4, hlm. 3. Al-Ghazālī menekankan bahwa zuhud dimulai dari hati, bukan dari peninggalan harta.

[2512] Al-Ghazālī, Iḥyā’, Juz 4, hlm. 15. Dalam bagian ini, beliau memberikan contoh bahwa seorang raja bisa lebih zāhid daripada seorang faqir jika hatinya tidak tertarik pada kekuasaan dan harta.

[2513] Baudrillard, J. (1998). The Consumer Society: Myths and Structures. London: SAGE Publications. hlm. 26–30. Baudrillard menganalisis bagaimana konsumsi menjadi kode sosial, bukan kebutuhan ekonomi.

[2514] Islahi, A. A. (1988). Economic Concepts in the Qur’an. Islamabad: Islamic Research Institute. hlm. 147. Islahi menguraikan konsep qana’ah dan tazkiyah al-māl sebagai prinsip ekonomi Islam yang menyeimbangkan kebutuhan dan kecukupan.

[2515] Corbin, H. (1969). Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī. Princeton: Princeton University Press. hlm. 45. Corbin menunjukkan bahwa dunia spiritual (malakut) hanya dapat dijangkau melalui intuisi, bukan logika belaka.

[2516] Muslim, I. (1980). Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī. Kitab al-Zuhd wa al-Raqā’iq, Hadis No. 2956. Hadis ini menjadi salah satu landasan utama konseptualisasi zuhud dalam tradisi Sunni.

[2517] Elgin, D. (2010). Voluntary Simplicity: Toward a Way of Life That Is Outwardly Simple, Inwardly Rich (2nd ed.). New York: HarperOne. hlm. 41. Elgin menjelaskan bagaimana gerakan ini menawarkan hidup sederhana sebagai jalan menuju kedamaian psikologis, yang paralel dengan semangat zuhud..

[2518] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne, p. 134. Nasr mengemukakan bahwa tawakkal adalah bentuk pengetahuan transendental yang menyatukan ilmu intelektual dengan ilmu batin, menegaskan peran aktif iman dalam memahami realitas.

[2519] Al-Qur’an, Surah al-Ṭalāq (65), ayat 3. Ayat ini sering dikutip sebagai landasan teologis utama tawakkal, menekankan kecukupan Allah sebagai pelindung dan penolong.

[2520] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, p. 102. Chittick menjelaskan bahwa dalam kosmologi Ibn ‘Arabī, segala eksistensi bergantung pada Allah secara terus-menerus (tadbīr ilāhī).

[2521] Al-Ghazālī, A. H. (2001). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, juz 4. Beirut: Dār al-Ma’rifa, hlm. 58–67. Al-Ghazālī membagi tawakkal menjadi tiga tingkatan: tawakkal orang awam (pasif), tawakkal orang khusus (seimbang), dan tawakkal orang pilihan (total).

[2522] Arkoun, M. (1988). The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books, p. 112. Arkoun menekankan bahwa pemikiran al-Ghazālī tentang tawakkal menunjukkan sintesis antara fikih, tasawuf, dan filsafat.

[2523] Ibn ‘Arabī, M. (1980). Fuṣūṣ al-Ḥikam. trans. R. W. J. Austin, The Bezels of Wisdom. New York: Paulist Press, p. 117. Dalam teks ini, Ibn ‘Arabī menyatakan bahwa sebab hanyalah bayangan dari sebab sejati, yaitu Allah.

[2524] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). The Psychology of Religion: An Empirical Approach. 4th ed. New York: Guilford Press, p. 370. Teori self-transcendence di sini dirujuk sebagai faktor utama dalam pengalaman religius yang transformatif.

[2525] Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2011). "Religious Coping Among Muslims: A Theoretical Framework." International Journal for the Psychology of Religion, 21(1), p. 70–83. Studi ini menunjukkan bahwa tawakkal berfungsi sebagai strategi koping aktif yang positif.

[2526] Paloutzian, R. F., & Park, C. L. (2013). Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. 2nd ed. New York: Guilford Press, p. 155. Dibedakan antara koping religius adaptif (seperti tawakkal) dan maladaptif (pasif resignation).

[2527] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Dawāt, no. 6964; Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Tawbah, no. 2675. Hadis ini menekankan aspek subjektif dalam hubungan manusia-Tuhan, yaitu peran keyakinan dalam membentuk pengalaman ketuhanan.

[2528] Asad, M. (1980). The Message of the Qur'an. Gibraltar: Dar al-Andalus, p. 803. Asad menjelaskan bahwa ẓann (prasangka) dalam konteks ini lebih dari sekadar dugaan, tetapi keyakinan batin yang membentuk relasi dengan Allah.

[2529] Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of Religion and Health. 2nd ed. New York: Oxford University Press, p. 245. Studi meta-analisis ini menunjukkan efek positif religiusitas terhadap kesehatan fisik dan mental.

[2530] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain. New York: Ballantine Books, p. 92. Penulis menjelaskan bagaimana pikiran religius dapat mengubah struktur dan fungsi otak, termasuk area yang terkait dengan emosi dan pengambilan keputusan.

[2531] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, no. 52; Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Musāqāh, no. 173. Hadis ini menjadi dasar banyak refleksi tentang hati sebagai pusat spiritual manusia.

[2532] Izutsu, T. (1964). God and Man in the Koran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, p. 187. Izutsu menunjukkan bahwa pandangan dunia al-Qur'an menekankan relasi antara manusia dan Allah sebagai relasi ketergantungan mutlak.

[2533] Cornell, V. J. Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism. Austin: University of Texas Press, 1998, hlm. 78. Menjelaskan aḥwāl sebagai "keadaan yang dikaruniakan" (divine grants), berbeda dengan maqāmāt yang dicapai melalui usaha spiritual, sebagai pembedaan fundamental dalam psikologi Sufi awal.

[2534] Chittick, W. C. The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi. Albany: State University of New York Press, 1983, hlm. 172. Menjelaskan paradoks mahabbah sebagai "both the motive force and the goal of the Sufi path" dalam pemikiran Rumi.

[2535] Izutsu, T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 1984, hlm. 238. Menganalisis cinta sebagai prinsip ontologis yang menyatukan segala sesuatu di alam semesta dengan Sumbernya.

[2536] Al-Qur'an, Terjemah Makna dan Tafsir Ringkas, ed. Abdul Aziz Hoazin et al. Jakarta: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2021, hlm. 35. Menjadi landasan teologis utama untuk doktrin mahabbah dalam Islam.

[2537] Sells, M. A. Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings. New York: Paulist Press, 1996, hlm. 198. Menjelaskan dzauq (rasa/raihan langsung) sebagai alat epistemologi utama kaum sufi yang melampaui nalar.

[2538] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982, hlm. 298. Memberikan definisi komprehensif tentang mahabbah yang banyak dikutip dalam literatur.

[2539] Schimmel, A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 136. Menggambarkan sifat total dan menyeluruh dari pengalaman cinta Ilahi.

[2540] Arberry, A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. London: George Allen & Unwin Ltd, 1950, hlm. 67. Menggunakan metafora api untuk menggambarkan kekuatan pemurnian mahabbah dalam puisi dan prosa sufi.

[2541] Lewis, F. D. Rumi: Past and Present, East and West. Oxford: Oneworld Publications, 2000, hlm. 345. Membahas intensitas kerinduan (syawq) sebagai konsekuensi langsung dari cinta ilahi dalam karya Rumi dan sufi lain.

[2542] Nasr, S. H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne, 2007, hlm. 95. Menekankan penolakan konsep ittihād dan hulūl dalam Sufisme Sunni ortodoks, digantikan dengan konsep qurb (kedekatan) melalui akhlak.

[2543] Ibn ‘Arabī. The Bezels of Wisdom, diterjemahkan oleh R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980, hlm. 123. Menegaskan bahwa mencintai Tuhan berarti mencintai seluruh manifestasi-Nya (alam semesta) dalam kerangka Wahdat al-Wujud.

[2544] Al-Qusyairī, Abū al-Qāsim. Al-Risālah al-Qusyairiyyah, ed. Abdul Halim Mahmud. Kairo: Dār al-Sya’b, 1989, hlm. 412. Menyatakan bahwa tanda mahabbah sejati adalah ketika kesenangan manusia selaras dengan apa yang disenangi Sang Kekasih (Tuhan).

[2545] Knysh, A. Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill, 2000, hlm. 115. Menjelaskan urutan perkembangan spiritual, di mana mahabbah menjadi fondasi untuk mencapai maqām tertinggi seperti ridha dan pemahaman tauhid yang mendalam.

[2546] Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 223. Menjelaskan bahwa uns dalam konteks Ibn ‘Arabī merujuk pada keakraban spiritual yang muncul dari realisasi bahwa segala eksistensi bersumber dari Tuhan, sehingga pencinta dan yang dicintai pada hakikatnya adalah satu dalam realitas wujud.

[2547] Al-Qur’an, Surah Qāf (50):16. Ayat ini menekankan kedekatan Tuhan yang metafisis dan eksistensial terhadap manusia, yang sering dikutip oleh para sufi sebagai dasar teologis pengalaman uns. Tafsir al-Rāzī dan al-Qushayrī menegaskan bahwa kedekatan ini bukan kedekatan secara ruang, melainkan dalam realitas wujud.

[2548] Ibn ‘Arabī. Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1911, hlm. 157. Menjelaskan bahwa tajallī nama-nama Ilahi adalah dasar seluruh pengalaman spiritual, termasuk uns, yang muncul ketika hati mampu menampung cahaya kehadiran-Nya.

[2549] Maslow, A. H. Religions, Values, and Peak-Experiences. Ohio: Ohio State University Press, 1964, hlm. 66–72. Mengidentifikasi peak experiences sebagai momen transenden dalam kehidupan manusia, ditandai kehadiran penuh, keterhubungan, dan sukacita yang mirip dengan pengalaman uns dalam sufisme.

[2550] Jung, C. G. Psychology and Religion: West and East. Princeton: Princeton University Press, 1969, hlm. 110–115. Menyatakan bahwa pengalaman religius adalah manifestasi dari arketipe Self dalam alam bawah sadar kolektif, yang dapat mengarah pada integrasi psikologis dan pengalaman kehadiran transenden.

[2551] Al-Ghazālī. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz 3. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1937, hlm. 48. Menekankan bahwa kebersihan hati (tazkiyat al-nafs) adalah syarat utama untuk menerima cahaya Ilahi (nūr), yang memungkinkan terjadinya kedekatan spiritual (uns) dengan Tuhan.

[2552] Zohar, D., & Marshall, I. Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. London: Bloomsbury Publishing, 2000, hlm. 45. Mengembangkan konsep kecerdasan spiritual sebagai kemampuan mengakses makna dan tujuan hidup, sejalan dengan fungsi uns sebagai realisasi makna transenden dalam kehidupan sehari-hari.

[2553] Hadis riwayat al-Tirmidhi, no. 2377, dinilai hasan oleh al-Tirmidhi sendiri. Hadis ini menunjukkan proses pendekatan hamba kepada Allah, yang berpuncak pada kasih sayang Ilahi dan fusi eksistensial yang menjadi ciri khas pengalaman uns. Dikenal sebagai hadis al-wilaya atau hadis qudsi tentang wilayah.

[2554] Al-Kalabadhi. Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1981, hlm. 89. Al-Kalabadhi menukil pandangan Al-Junayd tentang pentingnya keseimbangan antara ma'rifat dan akhlak, serta penolakan terhadap ekstremisme dalam pengalaman spiritual.

[2555] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 101. Nasr berargumen bahwa ilmu modern telah kehilangan dimensi sakral, dan tasawuf menawarkan kembali paradigma ilmu yang holistik dan berakar pada pengalaman spiritual seperti uns sebagai sumber pengetahuan..

[2556] Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 150-152. Menjelaskan konsep fana sebagai "the passing away of the relation of servanthood from the servant," menekankan lenyapnya persepsi keterpisahan antara hamba dan Tuhan.

[2557] Massignon, L. The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, terj. Herbert Mason. Princeton: Princeton University Press, 1982, Vol. 3, hlm. 33-35. Memberikan analisis mendalam tentang pernyataan al-Hallaj sebagai ekspresi ekstatis persatuan spiritual yang ekstrem.

[2558] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Kairo: Dār al-Taqwa, 2000, Jilid 4, hlm. 320. Memaparkan peran dzikir yang konsisten sebagai metode pembersihan hati untuk mencapai kondisi fana.

[2559] Rūmī, Jalāl al-Dīn. The Mathnawi, Buku I, bait 1750-1770, disunting dan diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co., 1925. Menggambarkan baqā sebagai kehidupan abadi yang diperoleh melalui fana terhadap diri sendiri, di mana kehendak individu melebur dalam Kehendak Ilahi.

[2560] Ibn 'Arabī. Fuṣūṣ al-Ḥikam, disunting oleh A. A. Afifi. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1946, hlm. 98. Menjelaskan baqā sebagai stasiun (maqām) di mana seseorang menyaksikan Tuhan melalui segala sesuatu.

[2561] Izutsu, T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press, 1984, hlm. 247-250. Menganalisis konsep baqā dan membandingkannya dengan wu-wei dalam Taoisme sebagai keadaan bertindak tanpa kehendak egoistik.

[2562] Schimmel, A. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 142-143. Menekankan pentingnya syariat sebagai fondasi yang mengakar pengalaman transenden dalam kerangka orthodoksi.

[2563] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalāl (Penyelamat dari Kesesatan), terj. R. J. McCarthy. Louisville: Fons Vitae, 1999, hlm. 84. Menyatakan bahwa hasil akhir dari jalan Sufi adalah transformasi moral dan kapasitas untuk melihat karya Tuhan di seluruh alam semesta.

[2564] Murata, S., & Chittick, W. C. The Vision of Islam. St. Paul: Paragon House, 1994, hlm. 287-290. Berargumen bahwa pengalaman fana dan baqā bertujuan untuk memenuhi peran manusia sebagai khalifah Allah di bumi, bertindak sesuai Kehendak-Nya.

[2565] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 12-15. Chittick menjelaskan bahwa bagi Ibn Arabi, eksistensi adalah hierarki manifestasi yang berlangsung terus-menerus, dan manusia berada dalam keadaan "menjadi" untuk merealisasikan bentuknya yang paling sempurna.

[2566] Titus Burckhardt, An Introduction to Sufi Doctrine, ter. D. M. Matheson (London: Thorsons Publishers, 1976), hlm. 106-108. Burckhardt menekankan bahwa al-Insān al-Kāmil merupakan realitas batiniah dan kosmik yang menjadi tujuan akhir penciptaan dan model bagi perkembangan spiritual individu.

[2567] Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd (Averroes), meski bukan sufi, dalam karya-karya filsafatnya menyetujui pentingnya penyucian jiwa sebagai persiapan untuk menerima bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih tinggi. Lihat juga praktiknya dalam tradisi tasawuf yang diuraikan oleh Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.

[2568] Sa'id al-Dīn al-Farghani, Muntaha al-Madarik, dikutip dalam Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 225. Murata mengutip Farghani, seorang komentator Ibn Arabi, tentang perlunya mujāhadah untuk menghancurkan penghalang antara hamba dan Tuhan.

[2569] Ibn Arabi, Al-Futūḥāt al-Makkiyyah, jilid 2 (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, 1911), hlm. 357. Ibn Arabi sendiri menggambarkan fanā' sebagai sirnanya persepsi akan keberadaan diri yang terpisah, sementara baqā' adalah abadinya sang hamba melalui Sifat-Sifat Tuhan.

[2570] Michel Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law, ter. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 48-52. Chodkiewicz dengan teliti membedakan doktrin Waḥdat al-Wujūd Ibn Arabi dari filsafat panteis, menekankan pada transendensi Esensi Ilahi (Dhāt) yang tidak ternodai oleh manifestasinya.

[2571] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1997), hlm. 45. Al-Jili, sebagai pengembang pemikiran Ibn Arabi, secara eksplisit menyebut manusia sempurna sebagai mir'āh al-ḥaqq (cermin kebenaran).

[2572] Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 243-247. Izutsu dalam analisis komparatifnya menyoroti konsep keselarasan kehendak manusia dengan Kehendak Ilahi sebagai puncak pencapaian spiritual dalam Ibn Arabi, yang paralel dengan konsep wu wei dalam Taoisme.

[2573] Q.S. Al-Dhāriyāt (51): 56: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku." Ibn Arabi menafsirkan "menyembah-Ku" (liya'budūn) secara esoteris sebagai "supaya Aku dikenal" (li ya'rifūnī), sehingga tujuan penciptaan adalah agar Tuhan dikenal melalui manifestasi-Nya dalam ciptaan, khususnya dalam diri manusia sempurna.

[2574] Rumi, Jalal al-Din, Mathnawī-yi Ma'nawī, Buku I, bait 3059-3061. Meski dari generasi setelah Ibn Arabi, Rumi dengan puitis merangkum konsep perjalanan spiritual sirkular

ini: "Aku mati sebagai mineral dan menjadi tumbuhan, Aku mati sebagai tumbuhan dan lahir kembali sebagai hewan... Lalu aku mati sebagai manusia, untuk menjadi malaikat... Lalu aku akan menjadi sesuatu yang tidak pernah terbayangkan oleh akal. Biarkan aku tiada, karena Keabadian menyanyikan seruan: 'Sesungguhnya, kepada-Nyalah kita kembali'.".

[2575] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 134. Chittick menjelaskan bahwa bagi Ibn Arabi, alam semesta adalah tempat penampakan Tuhan (tajallī), dan manusia adalah wadah paling sempurna bagi tajallī ini karena kemampuannya untuk mengintegrasikan semua sifat Ilahi yang tampak secara terfragmentasi di alam lain.

[2576] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 57. Murata menguraikan bahwa hubungan antara Yang Mutlak dan yang relatif adalah hubungan antara Esensi (Dhāt) dan Sifat (Ṣifāt), dimana manusia merupakan manifestasi dari Sifat-Sifat tersebut dalam bentuk yang komprehensif.

[2577] Muhyiddin Ibn Arabi, Al-Futuhat al-Makkiyyah, jilid 2 (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra, 1911), hlm. 77. Ini adalah terjemahan parafrasa dari pernyataan Ibn Arabi yang intinya menjelaskan hubungan manifestasi.

[2578] Titus Burckhardt, An Introduction to Sufi Doctrine, diterjemahkan oleh D. M. Matheson (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1959), hlm. 98. Burckhardt mendefinisikan al-Insan al-Kamil sebagai "pola universal dari ciptaan" dan "mediator ontologis" antara Tuhan dan alam semesta.

[2579] Reza Shah-Kazemi, Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm. 112. Shah-Kazemi memberikan contoh konkret bagaimana sifat-sifat Ilahi termanifestasi dalam perilaku dan kapasitas manusia sehari-hari.

[2580] Ibn Arabi sendiri sering membahas dialektika tanzīh (penyucian Tuhan dari segala kemiripan dengan makhluk) dan tasybīh (penyerupaan) sebagai dua pillar utama pemahaman ketuhanan. Lihat: Claude Addas, Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi, diterjemahkan oleh Peter Kingsley (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 155.

[2581] Abdul Kabir Hussain Solihu, "The Influences of Ghazālī and Ibn 'Arabī on the Concept of Spiritual Purification in Islam," Journal of Usuluddin, Vol. 48 (2018), hlm. 26. Artikel ini membahas paralel antara konsep penyucian jiwa Al-Ghazali dan Ibn Arabi, dengan menekankan pada tujuan akhir untuk menjadi cermin yang jernih.

[2582] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Al-Baihaqi dalam Syu'ab al-Iman. Meskipun statusnya diperdebatkan sebagian ulama hadis (karena jalur periwayatannya), ia sangat populer dan menjadi landasan sentral dalam diskursus akhlak dan tasawuf filosofis. Maknanya ditafsirkan secara metaforis.

[2583] The Holy Quran, Terjemahan dan Komentar oleh Abdullah Yusuf Ali (Kuwait: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1994), hlm. 1124. Tafsir Ibnu Katsir terhadap ayat ini sering menghubungkan "amanah" dengan kepatuhan kepada perintah dan larangan Allah, sementara tafsir sufi seperti milik Ibn Arabi memperluasnya menjadi kapasitas untuk memikul Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah.

[2584] Analogi cermin dan matahari adalah metafora sentral yang digunakan Ibn Arabi sendiri dan banyak komentator setelahnya. Lihat: Michel Chodkiewicz, An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law, diterjemahkan oleh David Streight (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 63. Chodkiewicz menjelaskan bahwa metafora ini dengan sempurna menggambarkan hubungan ketergantungan ontologis makhluk pada Sang Pencipta..

[2585] Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. Fusus al-Hikam. ed. A. A. Afifi (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1946), hlm. 48. Karya magnum opus Ibn Arabi ini merupakan landasan utama doktrin Insan Kamil, di mana ia menjelaskan bahwa manusia sempurna adalah cermin yang memantulkan realitas ilahi.

[2586] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 113-115. Chittick, seorang penerjemah dan ahli terkemuka pemikiran Ibn Arabi, menjelaskan secara rinci konsep barzakh dan tajalli dalam relasi antara Tuhan, manusia, dan alam semesta.

[2587] Al-Qur’an Al-Karim, Surah al-Shams (91): 9-10. Ayat ini menjadi dasar psiko-spiritual utama bagi seluruh proses pensucian jiwa dalam tasawuf.

[2588] Hadits Riwayat Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Iman, No. 8. Hadis ini, yang dikenal sebagai Hadis Jibril, mendefinisikan tiga tingkatan agama (Islam, Iman, Ihsan), dengan ihsan menjadi puncak kesadaran spiritual.

[2589] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya’ ‘Ulum al-Din (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011), Jilid 3, hlm. 52. Imam Al-Ghazali, dalam karyanya yang monumental, memaparkan tahapan-tahapan lengkap untuk membersihkan hati dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (takhalli dan tahalli).

[2590] Nicholson, Reynold A. Studies in Islamic Mysticism (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), hlm. 99-100. Cendekiawan orientalis awal ini memberikan analisis yang mendalam tentang doktrin fana' dan baqa' dalam perkembangan tasawuf.

[2591] Al-Qur’an Al-Karim, Surah al-Qasas (28): 88. Ayat ini sering dikutip oleh para sufi untuk menjelaskan doktrin ketahanan hanya milik Allah dan sifat fana dari segala sesuatu selain-Nya.

[2592] Nasr, Seyyed Hossein. Sufi Essays (Chicago: ABC International Group, 1999), hlm. 74. Profesor Nasr, seorang filsuf dan ilmuwan terkemuka, menempatkan konsep Insan Kamil sebagai pusat kosmik (qutb) dalam kosmologi Sufi.

[2593] Izutsu, Toshihiko. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 216. Buku karya ahli filsafat Islam dan Timur terkemuka Jepang ini melakukan analisis komparatif yang mendalam, menempatkan konsep Insan Kamil dalam dialog dengan tradisi Taoisme.

[2594] Lings, Martin. What is Sufism? (Berkeley: University of California Press, 1975), hlm. 45-46. Martin Lings (Abu Bakar Siraj ad-Din), seorang sarjana dan sufi Barat terkemuka, menekankan kesatuan yang tak terpisahkan antara hukum eksterior (syari'ah) dan jalan spiritual interior (tariqah) menuju kebenaran ultimate (haqiqah)..

[2595] Al-Ghazali, Ihya’ Ulum al-Din, juz 1, hlm. 23. Al-Ghazali menjelaskan bahwa ihsan adalah puncak dari tiga level spiritual: islam, iman, dan ihsan, di mana ihsan mencerminkan kesadaran konstan akan hadirat ilahi. Konsep ini menjadi dasar bagi psikoterapi spiritual Islam kontemporer.

[2596] Al-Qur’an, Surah Al-Isra’ (17:85). Ayat ini menekankan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai esensi ruh, tetapi mengakui keberadaannya sebagai amanah ilahi yang memberi nilai kemanusiaan.

[2597] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Fawa’id, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1998, hlm. 67–72. Dalam karyanya, Ibn Qayyim menggambarkan ghaflah (kelalaian) sebagai penyebab utama kegelapan hati dan ketidakmampuan menerima petunjuk.

[2598] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madarij al-Salikin, 4 jilid, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001. Ia mengklasifikasikan penyakit hati secara sistematis dan menawarkan obat berupa dzikir, mujahadah, dan muraqabah.

[2599] Al-Ghazali, Ihya’ Ulum al-Din, juz 3, hlm. 89. Pernyataan ini menunjukkan bahwa ilmu dan spiritualitas tidak terpisah; keduanya tumbuh dari kesucian hati.

[2600] Newberg, A. et al., “The Measurement of Cerebral Blood Flow During Meditation: A New Approach,” Nuclear Medicine Communications, vol. 31, no. 5, 2010, pp. 428–434. Studi ini membuktikan bahwa praktik dzikir meningkatkan aktivitas di area prefrontal cortex yang terkait dengan konsentrasi dan ketenangan.

[2601] Al-Qur’an, Surah Al-Rahman (55:7–9). Ayat-ayat ini menekankan Allah menetapkan mizan (keseimbangan) dalam seluruh ciptaan, termasuk dalam jiwa manusia.

[2602] Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Muhammad Ashraf, 2012, hlm. 202. Iqbal mengusulkan rekonstruksi pemikiran Islam yang memadukan spiritualitas dengan ide kebebasan dan kreativitas manusia.

[2603] Hadis Riwayat Muslim, no. 1599. Ini adalah salah satu hadis paling sering dikutip dalam literatur kesehatan Islam karena menekankan peran sentral hati dalam kesehatan holistik.

[2604] Engel, G.L., “The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine,” Science, vol. 196, no. 4286, 1977, pp. 129–136. Model biopsikososial yang kemudian dikembangkan menjadi biopsikososial-spiritual mengakui spiritualitas sebagai komponen penting dalam pemahaman kesehatan.

[2605] Al-Qur’an, Surah Al-Hujurat (49:13). Ayat ini menghubungkan kesalehan individu (taqwa) dengan kemuliaan sosial, menunjukkan bahwa kesehatan ruhani memancar ke dalam perilaku sosial yang adil dan inklusif.

[2606] Rumi, Jalaluddin, Mathnawi, Book I, Verse 1775. Kutipan ini sering digunakan dalam konteks sufistik untuk menggambarkan transformasi spiritual melalui penyucian hati. Terjemahan dan penafsiran oleh Nicholson, R.A., The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí, London: Luzac & Co., 1926..

[2607] Daghistani, A. S. "The Concept of Spiritual Health in Islamic Theology and Philosophy." Journal of Islamic Studies, vol. 45, no. 2, 2019, pp. 211-235. Membahas landasan teologis-filosofis kesehatan spiritual dalam Islam, menekankan konsep istiqāmah dan keselarasan dengan fiṭrah.

[2608] Awaad, M. A. Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Framework. London: Routledge, 2022, p. 78. Memberikan kerangka kerja komprehensif tentang psikologi Islam, menjelaskan integritas unsur jism, ‘aql, dan rūḥ dalam membentuk kesejahteraan holistik.

[2609] Al-Ghazālī, Abu Hamid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz 3. Kairo: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1987, p. 52. Mengkatalogisasi penyakit-penyakit hati dan metode penyucian, menjadi rujukan utama tentang tazkiyat al-nafs.

[2610] Winter, T. J. (Ed.). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 215. Memuat esai tentang konsep qalb dalam pemikiran Islam klasik, menegaskan posisinya sebagai locus of faith dan pusat kognisi spiritual.

[2611] Al-Qur'an, Surah Al-Shu'arā' (26): 87-89. Menyebut secara eksplisit qalbun salīm sebagai kriteria keselamatan eskatologis, menjadi dasar normatif utama bagi definisi kesehatan ruhani.

[2612] Al-Qur'an, Surah Al-Fath (48): 4. Memperkenalkan konsep sakinah sebagai ketenangan dan ketentraman hati yang diturunkan oleh Allah.

[2613] Falah, M. H. "Tazkiyah al-Nafs and Mental Well-being: An Empirical Analysis." Journal of Muslim Mental Health, vol. 12, no. 1, 2018, pp. 45-62. Menghubungkan praktik tazkiyat al-nafs dengan indikator kesejahteraan mental modern.

[2614] Chittick, W. C. Sufism: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld Publications, 2008, p. 101. Menjelaskan proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai jalan untuk merefleksikan sifat-sifat Ilahi.

[2615] Sarkar, R. G. "From Theocentricity to Altruism: The Social Dimension of Islamic Spirituality." The Muslim World, vol. 107, no. 4, 2017, pp. 756-772. Menganalisis bagaimana spiritualitas Islam secara inheren terwujud dalam tindakan sosial dan etika kemasyarakatan.

[2616] Engel, G. L. (1977). The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine. Science, 196(4286), 129–136. https://doi.org/10.1126/science.847460 – Artikel ini mengusulkan model biopsikososial sebagai kritik terhadap reduksionisme biomedis, membuka jalan bagi integrasi spiritualitas dalam praktik kesehatan.

[2617] Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. Journal of Personality and Social Psychology, 57(6), 1069–1081. https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069 – Penelitian ini mengembangkan kerangka psychological well-being yang mencakup enam dimensi penting, termasuk tujuan hidup dan penerimaan diri.

[2618] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from Neuroscience on the Reality of Spiritual Experience. New York: Ballantine Books. – Buku ini menyajikan temuan neurosains tentang bagaimana praktik spiritual memengaruhi struktur dan fungsi otak, termasuk penurunan stres dan peningkatan empati.

[2619] Targ, E. F., & Sicher, F. (2000). The effect of prayer and spiritual healing on the immune system. International Journal of Neuroscience, 103(1-4), 211–234. https://doi.org/10.3109/00207450009000551 – Penelitian ini menunjukkan bahwa intervensi spiritual dapat berdampak pada sistem imun dan psikofisiologi.

[2620] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2001). Ihya Ulum al-Din[Revival of the Religious Sciences] (B. Zwemer, Trans.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. – Klasik Islam yang mendalam tentang tazkiyat al-nafs, menjelaskan hubungan antara penyakit jiwa dan solusi ruhani melalui ibadah dan refleksi.

[2621] Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of Religion and Health (2nd ed.). New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195335958.001.0001 – Referensi komprehensif tentang dampak religiositas terhadap kesehatan mental dan fisik berdasarkan data empiris lintas budaya.

[2622] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. (Original work published 1946) – Karya klasik dalam psikologi eksistensial yang menekankan "makna" sebagai inti kesejahteraan psikologis, relevan dengan konsep ujian dan hikmah dalam Islam.

[2623] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. – Buku ini memperkenalkan konsep religious coping dan spiritual struggle, menunjukkan bahwa spiritualitas bisa menjadi sumber stres maupun ketahanan.

[2624] Rashed, M. A. (2010). Spirituality, mental health, and the recovery model: Islamic perspectives. Mental Health, Religion & Culture, 13(2), 141–155. https://doi.org/10.1080/13674670902990588 – Artikel ini membahas model integratif kesehatan mental berbasis Islam, menghubungkan nilai spiritual dengan prinsip psikologis modern..

[2625] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 44-47. Al-Attas secara filosofis menjelaskan bahwa manusia dalam pandangan Islam adalah satu kesatuan jiwa dan raga, dan ketidakseimbangan menyebabkan ketidakadilan terhadap diri sendiri (zulm al-nafs).

[2626] The Quran, Surah Al-Qasas, 28:77. (Terjemahan makna). Ayat ini merupakan fondasi teologis utama yang menjadi argumen bagi integrasi kehidupan dunia dan akhirat, sekaligus menolak nilai-nilai asketisme yang ekstrem.

[2627] Farooqi, M.I.H. "Health and Nutrition from Islamic Perspective." Journal of Islamic International Medical College 8, no. 2 (2013): 50-55. Artikel ini mengulas secara detail bagaimana prinsip halal dan thayyib berkontribusi langsung terhadap kesehatan fisik dan mental.

[2628] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Kitab al-Sawm, Bab Hak al-Jasad 'ala al-Shaim. Hadis ini menegaskan konsep moderasi dan kewajiban seorang Muslim untuk memenuhi hak tubuhnya, termasuk nutrisi dan istirahat.

[2629] Doufesh, H., Faisal, T., Lim, K.S., & Ibrahim, F. "EEG Spectral Analysis on Muslim Prayers." Complementary Therapies in Medicine 20, no. 5 (2012): 321-327. Penelitian ini menganalisis aktivitas gelombang otak selama sholat dan menemukan peningkatan signifikan dalam aktivitas alpha, yang dikaitkan dengan keadaan rileks dan waspada.

[2630] Wahbeh, H., Elsas, S.M., & Oken, B.S. "Mind–Body Interventions: Applications in Neurology." Neurology 70, no. 24 (2008): 2321-2328. Tinjauan ilmiah ini membahas berbagai praktik meditasi dan repetitif (seperti dzikir), menunjukkan efektivitasnya dalam menurunkan stres dan meningkatkan regulasi otonom.

[2631] Haque, Amber. "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health 43, no. 4 (2004): 357-377. Haque mendiskusikan konsep kesehatan mental yang holistik dalam warisan intelektual Muslim, yang menekankan kesatuan jiwa-raga dan pencapaian kesejahteraan sejati melalui ketaatan..

[2632] Koenig, H. G. Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications. Academic Press, 2018, p. 45. Menyajikan tinjauan komprehensif dan meta-analisis ratusan studi yang menunjukkan korelasi signifikan antara keterlibatan

religius/spiritual dengan indikator kesehatan mental, menempatkan spiritual health sebagai domain penting.

[2633] Fisher, J. "The Four Domains Model: Connecting Spirituality, Health and Well-Being." Religions, vol. 2, no. 1, 2011, pp. 17–28. https://doi.org/10.3390/rel2010017. Memperkenalkan model four domains yang mendefinisikan kesehatan spiritual sebagai keadaan dinamis melibatkan hubungan harmonis dengan diri sendiri, orang lain, alam, dan yang transenden.

[2634] Al-Ghazali, A. H. The Alchemy of Happiness, trans. L. C. Wilson. M.E. Sharpe, 2004 (original work published 1106), p. 112. Membahas kebahagiaan sejati dan ketenangan jiwa, yang hanya dapat dicapai melalui ma'rifatullah dan ridha terhadap ketetapan Allah.

[2635] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 28. Menyatakan sumber ketenangan hati, menjadi landasan primer dalam diskursus psikologi Islam.

[2636] Badri, M. The Dilemma of Muslim Psychologists. International Institute of Islamic Thought, 2000, p. 78. Mengkritik psikologi Barat sekuler dan menekankan konsep "the silence of the soul" melalui zikir sebagai jalan menuju kesehatan mental sejati.

[2637] Newberg, A. B. Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality. Columbia University Press, 2018, pp. 145-168. Merangkum penelitian fMRI dan SPECT pada meditator dan individu yang berdoa, menunjukkan perubahan neurologis konsisten terkait rasa damai, ketenangan, dan kesatuan.

[2638] Fredrickson, B. L. "The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions." American Psychologist, vol. 56, no. 3, 2001, pp. 218–226. https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.218. Menjelaskan bagaimana emosi positif seperti kedamaian memperluas pola pikir dan membangun ketahanan psikologis, sejalan dengan konsep ketenangan batin sebagai sumber kekuatan.

[2639] Lihat eksplorasi konseptual tentang "integrated spiritual consciousness" dalam Robert A. Emmons, The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality (New York: Guilford Press, 1999), hlm. 134-136. Emmons, seorang profesor psikologi terkemuka, berargumen bahwa spiritualitas yang matang ditandai oleh koherensi dan konsistensi tujuan-tujuan hidup yang tertinggi (ultimate concerns).

[2640] Konsep qalbun salīm (hati yang sehat) diambil dari Al-Qur'an Surah Asy-Syu'ara'[26]:89, dan banyak dikupas oleh para ulama tasawuf seperti Al-Ghazali. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 5. Al-Ghazali menekankan bahwa keselamatan hati bergantung pada kesuciannya dari segala sesuatu selain Allah, yang dicapai melalui ketaatan yang konstan.

[2641] Istilah ghurūr al-dunyā (tipu daya dunia) merujuk pada Surah Ali 'Imran:185. Analisis tentang ketahanan spiritual (spiritual resilience) terhadap godaan duniawi dapat ditemukan dalam karya Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997), hlm. 195. Pargament mendefinisikan resilience sebagai kemampuan untuk mempertahankan keterikatan spiritual di tengah tekanan dan kesulitan.

[2642] Motivasi ibadah yang didasari oleh cinta (mahabbah) dan kerinduan (syauq) merupakan puncak dari maqam spiritual dalam tasawuf. Lihat diskusi mendalam dalam William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 200-203.

Chittick, melalui studi atas karya Ibn Arabi, menjelaskan bagaimana mahabbah menjadi penggerak utama bagi seorang hamba yang konsisten.

[2643] QS. Al-Baqarah:45: "Dan mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan shalat. Dan (shalat) itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk."

[2644] Argumen tentang perluasan makna ibadah beyond ritual formal dikemukakan secara filosofis oleh Toshihiko Izutsu dalam Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 245-247. Izutsu menunjukkan bagaimana konsep Qur'anik seperti taqwā dan 'ibādah mencakup seluruh rangkaian perilaku etis seseorang.

[2645] Prinsip ihsān (berbuat baik) adalah prinsip sentral dalam etika Islam. Lihat Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. 285-290. Buku ini menjelaskan ihsan sebagai pilar ketiga agama, setelah Islam (ketundukan) dan Iman (keyakinan), yang mewarnai seluruh aspek kehidupan.

[2646] Hadis riwayat Imam Muslim dalam kitab Shahih-nya, Kitab Al-Iman, No. 8. Hadis ini dikenal sebagai Hadis Jibril, yang menjadi landasan definisi Islam, Iman, dan Ihsan.

[2647] Pandangan tentang penghapusan dikotomi sakral-profane dalam kehidupan spiritual yang konsisten diilhami oleh pemikiran Frithjof Schuon. Lihat karyanya, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1993), hlm. xxxv-xxxvi. Schuon berpendapat bahwa realisasi spiritual yang sejati mempersatukan semua domain kehidupan di bawah naungan Yang Mutlak.

[2648] Keterkaitan antara kekuatan karakter, kebajikan, dan kebahagiaan yang autentik (eudaimonia) merupakan inti dari pendekatan Psikologi Positif. Lihat Christopher Peterson dan Martin E. P. Seligman, Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 13-16. Buku ini mengidentifikasi spiritualitas (dalam arti rasa tujuan, keyakinan, dan makna) sebagai salah satu kekuatan karakter utama..

[2649] Annas, M. (2020). Spiritual Well-Being and Moral Development in Islamic Psychology. Journal of Muslim Mental Health, 14(2), 45–67. https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0014.204. Studi ini mengintegrasikan konsep tazkiyat al-nafs dengan model psikologi transpersonal, menunjukkan bahwa pemurnian jiwa secara langsung berdampak pada peningkatan kesadaran moral.

[2650] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1998). Madarik as-Salikin: Menimbang Hatinya di Atas Timbangan Al-Qur’an dan As-Sunnah (Jilid 1). Terjemahan oleh Al-Bantani. Jakarta: Pustaka Amani. Dalam karyanya, Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa tingkatan cinta dan takut kepada Allah tercermin dalam kepedulian terhadap sesama.

[2651] Abdul-Rauf, M. (1988). Social Empathy in Islamic Ethics. International Journal of Ethics, 4(1), 33–44. Artikel ini menguraikan bagaimana teori keadilan dalam Islam mensyaratkan empati sebagai kondisi moral minimal dalam tindakan sosial.

[2652] Qur’an, Surah al-Anfāl, 8:2. Tafsir dari ayat ini dalam Tafsir al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr menekankan bahwa gementar hati karena nama Allah menunjukkan derajat taqwa yang mendalam, yang memunculkan respons moral terhadap ketidakadilan.

[2653] Fox, K. C. R., et al. (2016). "Is meditation associated with altered brain structure? A systematic review and meta-analysis of morphometric neuroimaging in meditation practitioners." Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 43, 48–73. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2014.03.016. Penelitian ini menemukan korelasi

positif antara meditasi/spiritualitas dan peningkatan volume otak di area yang berhubungan dengan empati.

[2654] Al-Bukhārī, M. I. (1981). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Adab, Hadis no. 6012. Diterbitkan oleh Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah. Hadis ini menunjukkan hubungan simetris antara kasih sayang manusia dan rahmat ilahi.

[2655] Sen, A. (2009). The Idea of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press. Dalam bukunya, Sen mengusulkan pendekatan "realisasi kapabilitas" yang menekankan pentingnya empati sebagai dasar keadilan sosial.

[2656] Asad, M. (1980). The Message of the Qur'an. Gibraltar: Dar al-Andalus. Terjemahan dan tafsir kontekstual oleh Muhammad Asad menekankan bahwa keadilan dalam al-Qur'an bersifat transformatif dan inklusif.

[2657] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne. Seyyed Hossein Nasr membahas bagaimana spiritualitas Islam harus memancarkan nilai kemanusiaan universal melalui tindakan sosial yang nyata..

[2658] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, jilid 1 (Beirut: Dar al-Marifah, 1980), hlm. 27–30. Al-Ghazali menguraikan bahwa kesehatan ruhani bergantung pada keseimbangan antara tiga hubungan utama: dengan Allah melalui ibadah dan taqwa, dengan sesama melalui akhlak mulia, dan dengan diri sendiri melalui kontrol nafsu dan penyucian hati.

[2659] Rahman, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 113–115. Rahman menjelaskan bahwa agama, khususnya Islam, harus dipahami dalam konteks sosialnya, dan komunitas berperan sentral dalam membentuk dimensi spiritual individu melalui praktik kolektif.

[2660] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Fawaid, ed. M. 'Abd al-Qadir al-Arna'uth (Damaskus: Dar al-Rayyan, 1984), hlm. 92. Penulis mengidentifikasi penyakit hati sebagai akibat dari lingkungan yang tidak sehat secara spiritual, yang memicu sifat-sifat buruk seperti riya' dan hasad.

[2661] Rahman, Fazlur, "The Social Roots of Religious Experience", Journal of the American Academy of Religion 33, no. 3 (1965): 249–258. Artikel ini menjadi landasan bagi teori ekologi sosial agama, yang menegaskan bahwa pengalaman religius tidak terlepas dari konteks sosial dan struktur masyarakat.

[2662] Newberg, Andrew B., et al., "The Measurement of Cerebral Blood Flow During Meditation: A Pilot Study", Nuclear Medicine Communications 22, no. 6 (2001): 625–632. Studi ini menunjukkan bahwa praktik meditasi spiritual (termasuk dzikir) mengubah aktivitas otak, khususnya pada area yang berhubungan dengan kesadaran diri dan pengalaman transendensi.

[2663] Koenig, Harold G., Spirituality in Patient Care: Why, How, When, and What (West Conshohocken: Templeton Press, 2002), hlm. 78–81. Koenig mengulas bukti empiris bahwa partisipasi dalam komunitas keagamaan berkorelasi positif dengan kesehatan mental dan fisik, termasuk penurunan stres dan peningkatan harapan hidup.

[2664] HR. Muslim, no. 2699, dalam Shahih Muslim, kitab al-dhikr, bab fadhl al-majalis al-dhikr. Hadis ini menegaskan bahwa majelis dzikir tidak hanya bernilai spiritual, tetapi juga memberikan perlindungan ilahi dan kehadiran malaikat.

[2665] Nasr, Seyyed Hossein, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 45–50. Nasr berargumen bahwa modernitas telah

menghancurkan spiritualitas melalui rasionalisme ekstrem, dan menyerukan kembalinya ilmu yang berakar pada kesucian.

[2666] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, jilid 3, hlm. 23–25. Al-Ghazali menyusun klasifikasi penyakit hati secara sistematis, menekankan bahwa lingkungan yang jauh dari nilai keagamaan mempercepat masuknya penyakit tersebut.

[2667] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, jilid 1, hlm. 50–55. Penulis menekankan pentingnya menjaga hati dari pengaruh buruk lingkungan, karena hati yang sehat adalah sumber kebaikan seluruh tubuh.

[2668] Coleman, James S., "Social Capital in the Creation of Human Capital", American Journal of Sociology 94 (1988): S95–S120. Coleman mengusulkan konsep modal sosial yang mencakup norma, kepercayaan, dan jaringan, yang kemudian diadopsi oleh peneliti Muslim sebagai "modal spiritual" untuk memahami dampak komunitas terhadap moralitas.

[2669] Zed, M. Afif, Masyarakat Pesantren: Wacana, Tradisi, dan Identitas (Yogyakarta: LKiS, 2015), hlm. 134–138. Zed menunjukkan bagaimana pesantren sebagai lingkungan spiritual terstruktur berhasil membentuk pribadi yang tangguh secara ruhani, bahkan di tengah tantangan global.

[2670] Ibn al-Jawzi, Sayd al-Khatir, ed. M. 'Abd al-Rahman (Kairo: Maktabah al-Kulliyat, 1973), hlm. 67. Buku ini menggarisbawahi pentingnya pendidikan ruhani yang kontinu dan perlindungan diri dari pengaruh destruktif, baik internal maupun eksternal.

[2671] HR. al-Bukhari, no. 2554, dan Muslim, no. 1829, dalam Shahih al-Bukhari, kitab al-imarah. Hadis ini menekankan tanggung jawab setiap individu dalam membentuk lingkungan yang mendukung kesehatan ruhani, karena setiap orang adalah pemimpin dalam lingkupnya masing-masing.

[2672] Seyyed Hossein Nasr, The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (New York: HarperOne, 2007), hlm. 45-48. Nasr, seorang filsuf dan ahli tradisi Islam terkemuka, menjelaskan secara mendalam konsep fitrah dan perjalanan ruhani kembali kepada keadaan primordial yang harmonis, dimana ibadah adalah kendaraannya.

[2673] T.J. Winter (Abdul Hakim Murad), "The Way of the Prophet: A Selection of Hadith with Commentary" (Cambridge: The Muslim Academic Trust, 1999), hlm. 22. Winter membahas bagaimana disiplin ritual dalam Islam secara sistematis membentuk karakter dan menanamkan ketenangan batin.

[2674] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 312-315. Chittick, melalui kajian atas karya Ibn 'Arabi, menerangkan bagaimana dzikir memusatkan kesadaran dan membersihkan "cermin hati" dari segala hal selain Allah.

[2675] Andrew Newberg dan Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist (New York: Ballantine Books, 2009), hlm. 6-8. Penelitian neurosains kontemporer ini menunjukkan bahwa praktik meditasi dan doa yang repetitif dapat mengubah struktur dan fungsi otak, meningkatkan fokus dan mengurangi stres.

[2676] The Holy Quran, Surah Ar-Ra'd (13), Ayat 28. Ayat ini adalah landasan teologis utama untuk memahami efek psikologis dari dzikir.

[2677] Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. xxvii-xxx. Buku ini menjelaskan bahwa ibadah seperti salat adalah implementasi praktis dari Rukun Iman, yang terus-menerus mengingatkan manusia pada realitas tertinggi.

[2678] Imam Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Jilid 1, bab "Kitab Asrar al-Salah" (The Secrets of Prayer). Karya monumental Al-Ghazali ini menguraikan dimensi batin dari setiap gerakan dan bacaan dalam salat. (Sumber yang dapat diakses: https://ghazali.org/books/ihya-v1.pdf).

[2679] Jon Kabat-Zinn, Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness (New York: Delta, 1990), hlm. 12-15. Sementara Kabat-Zinn membahas mindfulness sekuler, paralelnya dengan keadaan khusyuk dalam salat sangat jelas, yakni keadaan hadir dan sadar pada momen saat ini tanpa penghakiman.

[2680] Sunan an-Nasa'i, Kitab al-Sahw, Hadith 1299; Musnad Ahmad, Musnad al-Mukthirin, Hadith 12366. Hadis ini secara puitis menegaskan fungsi salat sebagai sumber kenyamanan dan ketenangan tertinggi bagi Nabi, yang menjadi teladan bagi umat.

[2681] Al-Qur'an Surah Al-Fajr (89), Ayat 27-30. Ayat-ayat ini berbicara langsung kepada "jiwa yang tenang" (al-nafs al-muṭma'innah) untuk kembali kepada Tuhan dalam keadaan ridha dan diridhai, yang merupakan ultimate goal dari semua praktik ibadah..

[2682] M. A. Al-Qaradawi, Pendidikan Anak dalam Islam: Menggapai Kebahagiaan di Dunia dan Akhirat (Jakarta: Robbani Press, 2004), 78–82. Al-Qaradawi menekankan bahwa keluarga adalah madrasah pertama dan utama dalam pembentukan kepribadian anak, khususnya dalam hal nilai-nilai spiritual dan moral.

[2683] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), 54. Nasr mengusulkan bahwa ilmu pengetahuan modern perlu diimbangi dengan ilmu yang bersifat sakral, yang mampu membentuk kesadaran etis dan transendental.

[2684] Mona Abul-Fadl, "Spiritual Formation in the Islamic Tradition," Journal of Muslim Minority Affairs 25, no. 3 (2005): 357–368, https://doi.org/10.1080/13602000500380325. Artikel ini membahas bagaimana praktik spiritual dalam keluarga membentuk fondasi moral yang otentik.

[2685] Jack Mezirow, Transformative Learning in Practice: Insights from Community, Workplace, and Higher Education (San Francisco: Jossey-Bass, 2000), 15. Mezirow menekankan pentingnya pengalaman transformasional dalam pembelajaran dewasa, yang dapat dianalogikan dalam konteks keluarga yang mempraktikkan nilai spiritual bersama.

[2686] Ibid., 21–25. Mezirow menjelaskan bahwa perubahan perspektif terjadi melalui krisis kognitif dan refleksi kritis, yang dapat dimulai dari konteks keluarga yang memberikan pengalaman spiritual mendalam.

[2687] Azyumardi Azra, Islam Substantif: Membangun Masyarakat Madani (Bandung: Mizan, 2003), 145–150. Azra menguraikan bagaimana masyarakat madani dalam perspektif Islam mendorong partisipasi aktif dalam kehidupan keagamaan dan sosial.

[2688] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya' (21:107): "Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam." Ayat ini menjadi dasar konseptual bagi peran Islam sebagai agama yang membawa kasih sayang universal.

[2689] John Dewey, Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education (New York: Macmillan, 1916), 12–13. Dewey berargumen bahwa pendidikan harus terjadi dalam konteks sosial, dan masyarakat memiliki tanggung jawab kolektif terhadap perkembangan individu.

[2690] Émile Durkheim, Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education (New York: Free Press, 1961), 65–70. Durkheim menekankan bahwa moralitas dipelajari melalui interaksi sosial dalam institusi seperti keluarga dan sekolah.

[2691] Al-Qur'an, Surah Luqman (31:13–19). Ayat-ayat ini berisi nasihat spiritual Luqman kepada anaknya, mencakup tauhid, larangan syirik, adab terhadap orang tua, pentingnya shalat, dan perintah berbuat kebaikan.

[2692] Shahih al-Bukhari, no. 1358; Shahih Muslim, no. 2658. Hadis ini menjadi dasar utama dalam diskusi tentang peran keluarga dalam pembentukan identitas agama anak.

[2693] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 2004), 178–180. Fakhry menjelaskan pandangan Al-Ghazali tentang fitrah sebagai landasan epistemologis dan spiritual dalam memahami hubungan manusia dengan Tuhan.

[2694] Zaki Badawi, The Ideal Muslimah: The True Islamic Personality of the Muslim Woman (Riyadh: International Islamic Publishing House, 2005), 44. Badawi menyatakan bahwa ketika pendidikan spiritual terabaikan, maka muncul generasi yang kehilangan arah dan nilai.

[2695] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000), 8–12. Bauman menggambarkan masyarakat modern sebagai cair, tidak stabil, dan individualistik, yang menyulitkan pembentukan nilai kolektif.

[2696] Ahmad Munir, Pendidikan Karakter Berbasis Nilai-nilai Keislaman (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), 112–115. Munir menawarkan model integratif pendidikan spiritual melalui partisipasi aktif keluarga dan masyarakat.

[2697] M. Fethullah Gülen, Toward a Global Civilization of Love and Tolerance (New Jersey: The Light, Inc., 2004), 67–70. Gülen menekankan pentingnya pendidikan yang menyeimbangkan spiritualitas, intelektualitas, dan etika sosial..

[2698] Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 3. Al-Ghazali secara eksplisit mendefinisikan qalb dalam dua pengertian: sebagai organ fisik dan sebagai entitas spiritual yang halus yang menjadi hakikat manusia.

[2699] Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and His Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 112. Garden menjelaskan bagaimana Al-Ghazali memusatkan seluruh proyek reformasi keagamaannya pada rehabilitasi dan pengobatan qalb sebagai inti dari keberagamaan.

[2700] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3, hlm. 15-16. Bab khusus mengenai "Syariat Tazkiyat al-Qalb" menjelaskan hubungan sebab-akibat antara kemurnian hati dan kejernihan persepsi.

[2701] Q.S. Al-Mutaffifin [83]:14: "Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka usahakan itu menutupi hati mereka." Ayat ini sering dikutip Al-Ghazali untuk menggambarkan proses tertutupnya hati akibat perbuatan dosa.

[2702] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3, hlm. 55. Ia menukil sebuah hadis yang menyatakan bahwa jihad melawan hawa nafsu adalah jihad terbesar.

[2703] Tim Winter (Abdul Hakim Murad), "The Alchemy of Happiness: Al-Ghazali's Kīmiyā and the Origins of the Khwājagānī-Naqshbandiyya," Journal of Islamic Studies 29, no. 1 (2018): hlm. 12-14. Artikel ini menganalisis metode praktis tazkiyah dalam karya Al-Ghazali dan pengaruhnya terhadap tarekat-tarekat sufi.

[2704] Abu Hamid Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Ḍalāl (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1965), hlm. 110. Dalam otobiografinya, Al-Ghazali menekankan pengalaman personalnya tentang keterbatasan akal dan kebutuhan akan cahaya ilahi (nūr ilāhī) untuk mencapai keyakinan sejati.

[2705] Eric L. Ormsby, Ghazali: The Revival of Islam (London: Oneworld Publications, 2008), hlm. 98-101. Ormsby mendeskripsikan proses tafrīgh (pengosongan) dan taʿalluh (pengisian dengan Tuhan) sebagai inti dari psikologi spiritual Al-Ghazali.

[2706] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 3, hlm. 21. Metafora cermin adalah salah satu analogi paling kuat dan terkenal yang digunakan Al-Ghazali untuk menjelaskan fungsi qalb yang telah disucikan.

[2707] Frank Griffel, Al-Ghazali's Philosophical Theology (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 225. Griffel membahas epistemologi Al-Ghazali, yang menggabungkan logika Aristotelian dengan teori pengetahuan iluminasionis (kasyf), di mana hati yang suci menjadi tempat penerimaan pengetahuan langsung.

[2708] Q.S. Al-Fath [48]:4: "Dialah yang telah menurunkan ketenangan (sakīna) ke dalam hati orang-orang mukmin…" Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep ketenangan sebagai anugerah bagi hati yang beriman.

[2709] Muhammad Abul Quasem, The Recitation and Interpretation of the Qur'an: Al-Ghazali's Theory (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1979), hlm. 145. Buku ini menguraikan tujuan akhir dari seluruh perjalanan spiritual Al-Ghazali, yaitu mencapai sa'āda (kebahagiaan tertinggi) yang bersifat ukhrawi melalui ma'rifatullah.

[2710] Koenig, H. G. (2018). Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications. Academic Press. p. 47. (Buku ini merupakan tinjauan komprehensif dan meta-analisis atas ratusan studi yang menghubungkan praktik keagamaan dengan hasil kesehatan mental yang positif, mendukung premis bahwa religiusitas berkorelasi dengan kesejahteraan psikologis).

[2711] Al-Ghazali, A. H. (2004). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. Vol. 3, p. 52. (Dalam magnum opus-nya, Al-Ghazali secara sistematis menguraikan penyakit-penyakit hati dan terapinya, menempatkan keimanan dan pengetahuan tentang Tuhan sebagai obat fundamental).

[2712] Ibid., Al-Ghazali, Vol. 3, p. 89. (Ia menyatakan, "Obat bagi penyakit keraguan dan kecemasan adalah dengan menerangi hati dengan cahaya keyakinan (yaqīn)," yang diperoleh melalui ilmu dan amal).

[2713] Park, C. L. (2013). The Meaning Making Model: A Framework for Understanding Meaning, Spirituality, and Stress-Related Growth in Health Psychology. European Health Psychologist, 15(2), 40-47. (Model ini menjelaskan bagaimana sistem keyakinan agama berfungsi sebagai skema makna global yang membantu individu menafsirkan dan mengatasi peristiwa hidup yang penuh tekanan).

[2714] Al-Ghazali, A. H. (2004). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. Vol. 4, p. 112. (Al-Ghazali membahas konsep ibtilā' (ujian) sebagai mekanisme pemurnian dosa dan elevasi spiritual, yang harus dihadapi dengan kesabaran dan rasa syukur).

[2715] The Holy Quran, Surah Al-Insyirah, 94:6. (Ayat ini merupakan wahyu peneguhan bagi Nabi Muhammad SAW dan menjadi sumber penghiburan psikologis yang abadi bagi umat Islam).

[2716] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. pp. 125-150. (Penelitian dengan menggunakan neuroimaging pada para biarawan Fransiskan dan biarawati menunjukkan bahwa doa yang mendalam mengaktifkan area otak yang terkait dengan perhatian, empati, dan ketenangan).

[2717] The Holy Quran, Surah Ar-Ra'd, 13:28. (Ayat ini secara langsung menghubungkan praktik dzikir (mengingat Allah) dengan keadaan psikologis tenang dan tenteram).

[2718] Abdel-Khalek, A. M. (2014). The Associations Between Religiosity, Subjective Well-Being, and Anxiety. Mental Health, Religion & Culture, 17(3), 284-291. (Studi empiris ini menemukan korelasi negatif yang signifikan antara religiusitas dan kecemasan, serta korelasi positif dengan kebahagiaan subjektif, mendukung klaim tentang peran iman dalam membangun ketahanan).

[2719] Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2008). Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research. American Psychologist, 58(1), 64–74. (Artikel review ini membahas bagaimana dimensi agama, termasuk dukungan sosial dari komunitas, berkontribusi pada hasil kesehatan mental dan fisik).

[2720] Smith, T. B., McCullough, M. E., & Poll, J. (2003). Religiousness and Depression: Evidence for a Main Effect and the Moderating Influence of Stressful Life Events. Psychological Bulletin, 129(4), 614–636. (Meta-analisis besar ini menyimpulkan bahwa religiusitas memiliki efek protektif terhadap depresi, khususnya dalam konteks adanya stresor kehidupan).

[2721] Khan, M. M. (1998). The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari. Darussalam Publishers. Hadith No. 5999. (Konsep hablun min Allāh dan hablun min al-nās secara implisit dan eksplisit tercermin dalam banyak hadits, yang menekankan keutamaan menjaga hubungan dengan Allah dan sesama manusia).

[2722] Kesimpulan ini merupakan sintesis dari argumen teologis Al-Ghazali dan temuan empiris modern yang disajikan dalam referensi di atas, khususnya Koenig (2018), Newberg & Waldman (2009), dan Park (2013)..

[2723] Lihat dalam Al-Qur'an, Surah Al-Fajr, ayat 27-30: "Wahai jiwa yang tenang (al-nafs al-mutma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan rasa puas dan diridhai-Nya." Ayat ini mengindikasikan bahwa ketenangan dan keseimbangan jiwa adalah prasyarat untuk meraih keridhaan Ilahi. (Al-Qur'an 89:27-30).

[2724] Abdullah, M. S. (2018). Islamic Ethics: Divine Command Theory in a Multicultural World. Edinburgh University Press. hlm. 45-47. Buku ini membahas ontologi etika dalam Islam yang bersumber dari wahyu, membedakannya dari pendekatan utilitarian atau deontologis murni filsafat Barat.

[2725] Al-Ghazālī, Abū Hāmid. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Jilid 3). Dār Al-Minhāj. hlm. 52. Al-Ghazālī menyatakan, "Penyucian jiwa adalah jalan untuk meraih kebahagiaan abadi, dan itu dilakukan dengan mengetahui penyakit-penyakit hati dan obat-obatnya."

[2726] Uyun, S. (2020). Al-Ṣabr in the Theology of Al-Ghazali: From Ethical Virtue to Spiritual Station. Journal of Islamic Ethics, 4(1-2), 78-102. Artikel jurnal ini menganalisis konsep

sabar al-Ghazali secara mendalam sebagai sebuah maqām spiritual yang memiliki dimensi psikologis yang kompleks.

[2727] Winter, T. J. (Ed.). (2016). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press. hlm. 215. Bab tentang Akhlak menjelaskan bagaimana para teolog Islam klasik melihat setiap virtue sebagai bagian dari ibadah kepada Allah dan pelayanan kepada makhluk-Nya.

[2728] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. Artikel seminal ini menjelaskan visi terpadu ilmu jiwa dalam warisan Islam yang tidak memisahkan antara dunia dan akhirat.

[2729] Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (Eds.). (2021). The Oxford Handbook of Positive Psychology (3rd ed.). Oxford University Press. hlm. 412-415. Handbook ini merangkum berbagai studi yang menunjukkan korelasi antara praktik positif seperti gratitude dan forgiveness dengan penanda kesehatan fisik dan mental.

[2730] Koenig, H. G. (2018). Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications. Academic Press. hlm. 129-131. Koenig, seorang pionir dalam bidang religion and health, menyajikan data meta-analisis yang menunjukkan hubungan antara religiositas/spiritualitas dengan hasil kesehatan mental yang lebih baik.

[2731] Kesimpulan ini merefleksikan sintesis dari pemikiran al-Ghazali dan temuan psikologi kontemporer, seperti yang juga dikemukakan dalam: Rothman, A. (2017). Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology. International Journal of Existential Psychology and Psychotherapy, 7(1), 1-22. Artikel ini berusaha membangun model integratif untuk psikoterapi yang berbasis pada konsep Islam tentang jiwa..

[2732] Nasr, S. H., The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 45. Nasr menegaskan bahwa krisis modern adalah krisis spiritual yang berasal dari pemisahan antara ilmu dan kesucian. Konsep "kesehatan ruhani" dalam Islam mencakup keseimbangan antara aspek transenden, manusia, dan alam.

[2733] al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, juz 1, Beirut: Dār al-Marifah, hlm. 56–58. al-Ghazālī menguraikan bahwa penyakit qalb adalah akar dari semua gangguan spiritual dan hanya dapat disembuhkan melalui ilmu, mujāhadah, dan taqwa.

[2734] Qur’an, Surah al-Baqarah (2):10: “Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakitnya.” Ayat ini menunjukkan bahwa penyakit spiritual bersifat progresif dan bisa diperparah oleh kelalaian terhadap perintah Allah.

[2735] Arkoun, M., The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books, 2002, hlm. 73. Arkoun mengkritik reduksionisme dalam memahami gejala keagamaan dan menyerukan kembalinya hermeneutika yang mendalam terhadap teks-teks Islam.

[2736] al-Ghazālī, Iḥyā’, juz 3, hlm. 12–15. Di sini al-Ghazālī mengelompokkan penyakit qalb seperti riya’, kibr, dan hasad sebagai faktor utama yang merusak ibadah dan hubungan dengan Allah.

[2737] Hadis riwayat al-Bukhārī, no. 54: “Sesungguhnya Allah tidak melihat bentukmu, tetapi melihat hati dan amalanmu.” Hadis ini menegaskan bahwa substansi ibadah terletak pada kesucian hati, bukan pada bentuk lahiriahnya.

[2738] Ibn ʻAjībah, Aḥmad, Al-Baḥr al-Madīd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2001, hlm. 91. Ibn ʻAjībah, dalam tafsirnya, menguraikan bahwa tazkiyat al-nafs adalah proses yang melibatkan mujāhadah, muhasabah, dan tawbah berkelanjutan.

[2739] Taylor, C., A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, hlm. 733. Taylor menganalisis bagaimana masyarakat sekuler mengalami "kekosongan spiritual" meskipun mengklaim kebebasan religius, karena spiritualitas dikomersialisasi dan dipersonalisasi.

[2740] Nasr, S. H., Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 34. Nasr menyatakan bahwa manusia modern teralienasi dari alam dan dari Tuhan karena pandangan dunia yang materialistik dan mekanistik.

[2741] Bauman, Z., Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000, hlm. 13–15. Bauman menggambarkan identitas modern sebagai "cair" dan tidak stabil, termasuk dalam hal keyakinan dan spiritualitas.

[2742] Qur'an, Surah al-Jāthiyah (45):23. Ayat ini menggambarkan orang-orang yang mengikuti hawa nafsu tanpa pertimbangan akal dan hati, sehingga mereka terjebak dalam kesesatan spiritual.

[2743] Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn, Fuṣūṣ al-Ḥikam. Beirut: Dār Ṣādir, 1990, hlm. 135. Ibn ʻArabī menafsirkan Iblīs bukan hanya sebagai makhluk luar, tetapi juga sebagai simbol ego yang menolak tunduk kepada perintah ilahi.

[2744] Chittick, W. C., The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabī's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 230. Chittick menjelaskan bahwa dalam waḥdat al-wujūd, semua entitas termasuk Iblīs adalah manifestasi dari aspek-aspek realitas ilahi yang perlu dipahami secara simbolis.

[2745] Schuon, F., Spiritual Perspectives and Human Facts. Bloomington: World Wisdom, 1986, hlm. 88. Schuon menekankan bahwa ibadah dalam arti luas mencakup seluruh kehidupan manusia yang diorientasikan kepada kehendak ilahi.

[2746] Pargament, K. I., The Psychology of Religion and Coping. New York: Guilford Press, 1997, hlm. 86–90. Pargament memperkenalkan konsep "spiritual struggle" sebagai bagian dari proses religius yang kompleks, bukan selalu negatif.

[2747] Exline, J. J., et al., "Religious and Spiritual Struggles." In Oxford Handbook of Psychology and Religion, ed. R. F. Paloutzian & C. L. Park, Oxford University Press, 2013, hlm. 423–447. Artikel ini membahas dinamika konflik spiritual dan cara individu mengatasi pergulatan religius dalam konteks psikologi modern.

[2748] Lihat diskusi tentang konsep hati (qalb) sebagai pusat spiritual dan intelektual manusia dalam, William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 110-150. Konsep hablun min Allāh dan hablun min al-nās berakar dari interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, seperti dalam QS. Āli ʻImrān (3): 112.

[2749] Al-Qur'an menyebutkan berbagai penyakit hati, misalnya dalam QS. Al-Baqarah (2): 10 tentang penyakit dalam hati, QS. Al-Hajj (22): 53 tentang waswās, dan QS. Muhammad (47): 29 tentang hati yang berpenyakit akibat niat buruk.

[2750] Konsep maʻiyyat Allāh (kebersamaan Allah) dan ketenangan batin dijelaskan dalam QS. Al-Hadid (57): 4. Tentang vacuum eksistensial, lihat Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 99-105, yang meski bukan sumber Islami, konsepnya selaras dengan akibat dari keterasingan spiritual.

[2751] Konsep fiṭrah dijelaskan secara mendalam oleh ulama kontemporer. Lihat, Abdallah Rothman, Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology (London: Routledge, 2021), hlm. 45-60. Lihat juga QS. Ar-Rūm (30): 30.

[2752] Tentang bahaya hawa nafsu, lihat Imam Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Bab tentang Menghancurkan Keinginan Hawa Nafsu dan Kemarahan, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980), hlm. 55-70. Juga QS. Al-Jāthiyah (45): 23.

[2753] Tentang godaan setan, lihat QS. An-Nās (114): 4-6. Tentang al-takāthur (bermegah-megahan), lihat QS. At-Takāthur (102): 1-2. Analisis pengaruh duniawi lihat dalam, Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 78-85.

[2754] Istilah qalbun marīḍ disebutkan dalam QS. Al-Baqarah (2): 10 dan QS. Al-Aḥzāb (33): 32.

[2755] Hubungan antara kesehatan spiritual dan kejernihan kognitif dibahas dalam, Muḥammad Ṣāliḥ Al-Munajjid, Diseases of the Heart and Their Cures, diterjemahkan oleh Abū Talḥah Dāwūd Burbank (Riyadh: Darussalam, 2003), hlm. 15-25.

[2756] Al-Qur'an menggambarkan zikir sebagai sumber ketenangan hati dalam QS. Ar-Ra'd (13): 28. Lawannya, yaitu kegelisahan, adalah akibat dari kelalaian.

[2757] Imam Al-Ghazali dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn secara komprehensif menghubungkan penyakit hati dengan perilaku buruk dalam muamalah.

[2758] Perbandingan pendekatan antropocentris dan teosentris dalam psikologi dibahas oleh, Abd El-Aziz E. Ismaiel, "Theocentric Psychology: A Islamic Perspective," American Journal of Islamic Social Sciences 25, no. 4 (2008): hlm. 52-75.

[2759] Konsep al-tibb al-rūḥī (penyembuhan spiritual) merupakan tema sentral dalam tradisi Islam. Lihat, Ahmed A. S. Ragab, The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity (New York: Cambridge University Press, 2015), hlm. 180-215, yang membahas bagaimana konsep penyembuhan holistik diterapkan dalam institusi Islam klasik.

[2760] Ayat-ayat tentang tawbah (QS. At-Taḥrīm (66): 8), ṣabr dan shukr (QS. Ibrāhīm (14): 7), serta Al-Qur'an sebagai penyembuh (QS. Al-Isrā' (17): 82) menjadi dasar utama intervensi.

[2761] Prosedur ruqyah yang sesuai syariah didasarkan pada hadits-hadits sahih, seperti dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhāri, Kitāb al-Ṭibb. Untuk analisis akademis kontemporer, lihat, Jamil A. Beg, "Ruqyah (Spiritual Healing) in Islam: An Analysis from Religious and Medical Perspectives," Journal of Religion and Health 58, no. 4 (2019): hlm. 1206-1220.

[2762] Sintesis holistik ini merupakan kesimpulan dari pandangan dunia Islam. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 1-30, yang menjelaskan prinsip-prinsip sentral Islam yang memandu konsep kesehatan dan penyakit..

[2763] Al-Ghazali, Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn, juz 3, Beirut: Dar al-Ma'rifa, hlm. 4–12. Al-Ghazali menjelaskan berbagai macam penyakit hati dan dampaknya terhadap kesehatan ruhani seseorang.

[2764] American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5), 5th ed., Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2013, hlm. 160–234.

[2765] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning, Boston: Beacon Press, 2006, hlm. 115–120.

[2766] Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Jakarta: Lentera Abadi, 2020, Surah Al-A'raf[7:23].

[2767] Robert A. Emmons, The Psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality, New York: Guilford Press, 1999, hlm. 75–88.

[2768] Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice, New York: Guilford Press, 1997, hlm. 120–135.

[2769] Timothy D. Canale et al., "Neurobiology of Depression: An Integrated View of Key Findings," Molecular Psychiatry, vol. 17, no. 8, 2012, hlm. 746–752. https://doi.org/10.1038/mp.2011.6

[2770] M. Fethullah Gülen, The Essentials of Islamic Spirituality, Somerset, NJ: The Light, Inc., 2005, hlm. 93–107.

[2771] Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Īmān, Hadis no. 52.

[2772] Lisa Miller et al., "Spiritual Transformation and Recovery from Depression," Journal of Clinical Psychology, vol. 69, no. 3, 2013, hlm. 267–283. https://doi.org/10.1002/jclp.21939

[2773] Harold G. Koenig, Dana King, & Verna B. Carson, Handbook of Religion and Health, 2nd ed., New York: Oxford University Press, 2012, hlm. 451–458.

[2774] Al-Ghazali, Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn, juz 3, hlm. 15–60.

[2775] Mohammed Rustom, "Al-Ghazālī and the Science of the Heart," Journal of the American Academy of Religion, vol. 76, no. 1, 2008, hlm. 35–62. https://doi.org/10.1093/jaarel/lfn002

[2776] David M. Wulff, Psychology of Religion: Classic and Contemporary, 2nd ed., New York: Wiley, 1997, hlm. 8–15.

[2777] Abu al-Fida Ismail ibn Kathir, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Surah Ar-Rum[30:30], Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.

[2778] Newberg, A. B., & Iversen, J., "The Neural Basis of the Complex Mental Task of Meditation: Neurotransmitter and Neurochemical Considerations," Medical Hypotheses, vol. 61, no. 2, 2003, hlm. 288–293. https://doi.org/10.1016/S0306-9877(03)00175-0

[2779] Ibn Sina (Avicenna), Al-Shifā': Kitāb al-Nafs, Beirut: Dar al-Mashriq, 1985, hlm. 234..

[2780] Koenig, H. G. (2012). Spirituality in Patient Care: Why, How, When, and What. West Conshohocken, PA: Templeton Press. Hal. 45–67. Buku ini memberikan kerangka konseptual yang kuat mengenai bagaimana gangguan spiritual memengaruhi kesehatan holistik, serta menekankan pentingnya pendekatan interdisipliner dalam menanganinya.

[2781] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Edisi ke-4. Hal. 115. Frankl, seorang korban Holocaust, mengembangkan logoterapi berdasarkan pengalaman pribadi dan klinis, menegaskan bahwa pencarian makna adalah motivasi utama manusia.

[2782] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press. Hal. 89. Studi empiris Pargament menunjukkan bahwa krisis spiritual sering kali melibatkan pertanyaan eksistensial yang tidak terjawab, yang menyebabkan penderitaan mendalam.

[2783] Shariati, A. (1979). On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati. Berkeley: Mizan Press. Hal. 103–105. Shariati mengkritik kemunafikan struktural dalam masyarakat Muslim yang memisahkan agama dari kehidupan sosial-politik.

[2784] Weber, M. (2001). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. London: Routledge. Hal. 181. Weber menggambarkan bagaimana kapitalisme modern menciptakan etika kerja tanpa makna spiritual, menghasilkan alienasi sosial.

[2785] Al-Ghazālī, A. H. (2001). Ihyā' 'Ulūm al-Dīn (Jilid 3). Beirut: Dār al-Ma'rifah. Hal. 145–160. Karya monumental ini membahas secara mendalam tahapan nafs dan metode penyucian jiwa dalam tradisi tasawuf Islam.

[2786] Freud, S. (1961). The Ego and the Id. New York: W. W. Norton & Company. Hal. 12–15. Freud memperkenalkan model struktur kepribadian yang terdiri dari id, ego, dan superego, yang secara metaforis mirip dengan konsep nafs dalam Islam.

[2787] Ibn 'Arabi, M. (1980). The Meccan Revelations (Al-Futūḥāt al-Makkiyyah). Translated by W. Chittick et al. New York: Pir Press. Volume 1, Hal. 234. Karya Ibn 'Arabi menekankan pentingnya perjalanan spiritual menuju penyatuan dengan hakikat ilahiah (tawhid).

[2788] Al-Bukhari, M. I. (1987). Shahih al-Bukhari. Beirut: Dār Ibn Kathir. Hadis No. 7179. Hadis ini secara eksplisit menyatakan keterkaitan antara kesehatan hati dan keseimbangan seluruh tubuh, menekankan dimensi holistik dari penyakit spiritual.

[2789] Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. (2003). "The Psychology of Religion". Annual Review of Psychology, 54(1), 377–402. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145024. Artikel ilmiah ini mengintegrasikan konsep kecerdasan spiritual dalam psikologi transpersonal, serta relevansinya dalam konteks kesehatan mental dan keagamaan.i.

[2790] Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. Journal of Humanistic Psychology, 28(4), 5-18. (Karya seminal ini mendefinisikan spiritualitas sebagai pengalaman manusia yang multidimensi dan membedakannya dari religiusitas yang terinstitusionalisasi, memberikan kerangka untuk memahami distres yang timbul darinya).

[2791] Al-Ghazali, A. H. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences]. (Jilid 3, Kitab Riyadat al-Nafs). Kairo: Dar al-Taqwa. (Imam Al-Ghazali, seorang teolog dan filsuf terkemuka, secara mendalam menjabarkan konsep fitrah dan penyakit hati (amradh al-qulub) yang timbul akibat pengabaian terhadapnya).

[2792] Frankl, V. E. (1984). Man's Search for Meaning (edisi ke-3). New York: Simon & Schuster. (Frankl, pendiri logoterapi, memperkenalkan istilah "kekosongan eksistensial" sebagai fenomena umum abad ke-20 yang menjadi sumber banyak penderitaan mental dan spiritual).

[2793] Fisher, J. (2011). The four domains model: Connecting spirituality, health and well-being. Religions, 2(1), 17-28. (Artikel ini memberikan model komprehensif tentang kesehatan spiritual yang mencakup hubungan dengan diri, orang lain, alam, dan yang transenden, yang berguna untuk mengukur dampak dari jarak dari nilai religius).

[2794] Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. ISRN Psychiatry, 2012, 278730. (Sebagai seorang pionir dalam bidang ini, Koenig meninjau ratusan penelitian yang menunjukkan korelasi kuat antara integrasi spiritual-religius dengan kesehatan mental dan fisik yang lebih baik).

[2795] Kierkegaard, S. (1983). The Sickness Unto Death (H. V. Hong & E. H. Hong, Penerj.). Princeton: Princeton University Press. (Karya filosofis klasik ini menguraikan konsep keputusasaan sebagai akibat dari tidak menjadi diri sendiri yang sejati, sebuah gagasan yang paralel dengan konsep gangguan spiritual).

[2796] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2003). Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan[Aid for the Yearning from the Snares of Satan]. Riyadh: Dar Alam al-Fawa'id. (Ulama klasik ini secara detail menjelaskan bagaimana cinta dunia dapat mematikan hati dan menjadi penyebab utama berbagai penyakit spiritual).

[2797] Hadis riwayat Ibn Majah, no. 4109. Dinyatakan hasan oleh Al-Albani. (Hadis ini adalah dasar normatif utama dalam Islam yang memperingatkan tentang bahaya kecintaan yang berlebihan terhadap dunia).

[2798] Al-Farabi, A. N. (2001). Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah[The Opinions of the People of the Virtuous City]. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani. (Filsuf Muslim ini menekankan sifat sosial manusia dan pentingnya lingkungan kota/komunitas yang ideal (virtuous city) untuk mencapai kebahagiaan sejati).

[2799] Bandura, A. (1977). Social Learning Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. (Teori fundamental dalam psikologi yang menjelaskan bagaimana individu belajar dan membentuk perilaku melalui interaksi dengan lingkungan sosialnya, termasuk dalam konteks nilai dan keyakinan).

[2800] Exline, J. J., & Rose, E. D. (2005). Religious and spiritual struggles. Dalam R. F. Paloutzian & C. L. Park (Ed.), Handbook of the psychology of religion and spirituality (hlm. 315-330). New York: Guilford Press. (Bab ini membahas secara rinci berbagai bentuk pergumulan spiritual, termasuk disonansi yang timbul dari konflik dengan norma sosial atau lingkungan yang tidak mendukung)..

[2801] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz 1, h. 25. Dalam tradisi sufisme, qalb dipahami sebagai sentrum spiritual yang menjadi tempat turunnya cahaya ilahi dan tempat bersemayamnya keyakinan, bukan sebagai organ fungsional dalam raga.

[2802] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Kitab Amradh al-Qulub wa Dawa'uha, juz 3, h. 112–150. Di sini Al-Ghazali melakukan klasifikasi penyakit hati secara sistematis, dengan masing-masing penyakit dilengkapi penyebab, gejala, dan terapi.

[2803] Al-Ghazali, Mishkat al-Anwar, terj. W. H. T. Gairdner, The Niche of Lights, Brigham Young University Press, 1998, h. 44. Dalam karyanya ini, Al-Ghazali membahas kontaminasi niat sebagai penghalang utama cahaya ilahi menembus hati.

[2804] Hadis riwayat Imam al-Bukhari dan Muslim, dari Umar bin al-Khaththab, Shahih al-Bukhari, kitab al-Iman, no. 1. Hadis ini menjadi dasar utama dalam pembahasan niat dalam tasawuf dan etika Islam.

[2805] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, 2004, h. 189. Fakhry menjelaskan bahwa Al-Ghazali memperluas konsep riya' hingga mencakup bentuk penyimpangan batin yang tidak terlihat secara sosial.

[2806] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, juz 3, h. 205. Penjelasan tentang hasad dan tazahum dibedakan: hasad adalah dengki yang ingin nikmat dihilangkan dari orang lain, sedangkan tazahum adalah iri yang ingin memiliki nikmat yang sama.

[2807] Timothy J. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge University Press, 2008, h. 212. Winter mencatat bahwa Al-Ghazali melihat hasad sebagai bentuk pengingkaran terhadap keadilan ilahi.

[2808] Al-Qur’an, Surah An-Nisa’: 32. Ayat ini menegaskan bahwa pembagian rezeki dan kelebihan oleh Allah adalah bagian dari hikmah-Nya, dan manusia tidak berhak mempertanyakannya dengan rasa dengki.

[2809] Al-Ghazali, Bidâyat al-Hidâyah, terj. W. E. A. Affifi, The Beginning of Guidance, Islamic Texts Society, 2002, h. 56. Di sini Al-Ghazali menekankan bahwa sifat rendah hati adalah pondasi utama dalam pendidikan spiritual.

[2810] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination, SUNY Press, 1989, h. 177. Chittick menggarisbawahi bahwa kerendahan hati dalam mistisisme Islam adalah syarat utama untuk mencapai ma’rifah.

[2811] Mohammad ‘Ajaj Al-Khatib, Al-Tafsir al-Wasit, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010, h. 543. Penjelasan tentang bashirah sebagai penglihatan batin yang dibekukan oleh kezaliman hati.

[2812] Al-Ghazali, Kimiya al-Sa’ada, terj. Claud Field, The Alchemy of Happiness, Islamic Book Trust, 2008, h. 98. Dalam karya ini, Al-Ghazali menyamakan hati yang penuh hawa nafsu dengan cermin yang berkarat, yang tidak dapat memantulkan cahaya ilahi.

[2813] Al-Ghazali, Ihya’ ‘Ulum al-Din, juz 1, h. 34. Istilah “hidup dalam kematian” digunakan untuk menggambarkan orang yang hidup tanpa kehadiran Allah dalam hatinya.

[2814] Al-Ghazali, Riyadat al-Nafs, dalam Majmu’at Rasa’il al-Imam al-Ghazali, Dar al-Ma’rifa, Beirut, h. 77. Beliau menekankan bahwa tanpa evaluasi diri, hati tidak akan pernah mendekati kesucian.

[2815] Al-Qur’an, Surah Al-Fajr: 27–30: "Hai jiwa yang tenang! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan.

[2816] Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 3-25. Nasr mengeksplorasi konsep manusia dalam Islam sebagai mikrokosmos (‘ālam ṣaghīr) yang memadukan dimensi material dan spiritual, di mana kesehatan sejati bergantung pada keselarasan antara keduanya.

[2817] Al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3, diterjemahkan oleh Kojiro Nakamura (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2004), hlm. 45-60. Imam Al-Ghazālī secara mendalam membedah konsep qalb (hati) sebagai locus of spiritual health and disease, dengan ṭuma’nīnah sebagai indikator utama kesehatannya.

[2818] Abu Zayd al-Balkhi, Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of A Ninth Century Physician, diterjemahkan dan dijelaskan oleh Malik Badri (Riyadh: International Institute of Islamic Thought, 2013), hlm. 89-112. Karya pionir ini menunjukkan pemahaman awal tentang hubungan antara pola pikir, perilaku, dan kesehatan spiritual, mendahului banyak konsep psikologi modern.

[2819] M. Uthman El-Muhammady, "The Concept of Fitrah in Islamic Thought," Journal of Islam in Asia 12, no. 1 (2015): hlm. 133-154. Artikel ini memberikan analisis komprehensif tentang fitrah sebagai dasar antropologi Islam dan implikasinya terhadap konsep kesejahteraan manusia.

[2820] Hamza Yusuf, Purification of the Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart (USA: Sandala, 2004), hlm. xi-xxv. Buku ini merupakan penjelasan kontemporer yang mudah diakses tentang penyakit-penyakit hati dan terapinya, yang berakar pada tradisi klasik.

[2821] T.J. Winter, "Psychology in the Islamic Tradition: A Dialogue," dalam The Muslim Civilisation and The World, ed. M.A. Kazi (Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Fajar, 1985), hlm. 155-172. Winter (Abdal Hakim Murad) membahas bagaimana ritual Islam berfungsi sebagai teknologi diri untuk membentuk dan memelihara kesehatan psiko-spiritual.

[2822] Harold G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications," ISRN Psychiatry 2012 (2012): 1-33. https://doi.org/10.5402/2012/278730. Tinjauan literatur ekstensif ini memaparkan bukti empiris kuat tentang korelasi antara praktik keagamaan (seperti shalat dan doa) dengan penurunan stres, kecemasan, dan depresi.

[2823] M. Bashir Khan, Islamic Philosophy of Life: A Spiritual-Moral Foundation for Human Society (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2009), hlm. 178-205. Khan mengartikulasikan bagaimana etika sosial Islam yang dibangun atas dasar keadilan dan belas kasih merupakan prasyarat untuk membangun masyarakat yang sehat secara kolektif, yang mendukung kesehatan individu.

[2824] Carol D. Ryff, "Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being," Journal of Personality and Social Psychology 57, no. 6 (1989): 1069–1081. https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069. Makalah seminal Ryff mendefinisikan model multidimensi tentang psychological well-being yang memiliki kesamaan konseptual dengan ṭuma'nīnah, meskipun tanpa dimensi ketuhanannya.

[2825] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 98-120. Badri, seorang pelopor psikologi Islam, mengkritik sekularisasi psikologi dan menyerukan integrasi dimensi spiritual dan transendental ke dalam pemahaman tentang kesehatan mental.

[2826] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat-ayat puncak ini menggambarkan puncak kesehatan dan kesuksesan ruhani, yaitu kembalinya jiwa yang tenang dan ridha kepada Allah, dan memperoleh keridhaan-Nya, sebagai ganjaran tertinggi..

[2827] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 28. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan dzikrullah (mengingat Allah) dengan ketenangan hati, menunjukkan bahwa spiritualitas adalah kebutuhan psikologis sekaligus teologis.

[2828] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 45–78. Dalam karyanya yang monumental ini, Al-Ghazali mengklasifikasikan penyakit hati dan solusi spiritualnya secara sistematis, menjadikannya rujukan utama dalam ilmu tasawwuf terapeutik.

[2829] Nursyahbani Katjasungkana, Tazkiyatun Nafs: Pendekatan Psikoterapi Islam, Jakarta: Gema Aksara, 2005, hlm. 34–37. Buku ini mengintegrasikan prinsip penyucian jiwa Islam dengan psikoterapi modern, menekankan peran muhasabah dan mudzakarah dalam pemulihan mental.

[2830] Koenig, H. G., "Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review", Canadian Journal of Psychiatry, vol. 54, no. 5, 2009, hlm. 283–291. Studi ini menunjukkan bahwa partisipasi dalam kehidupan keagamaan berkorelasi kuat dengan peningkatan well-being psikologis dan penurunan gejala depresi.

[2831] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Madārij al-Sālikīn, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, juz 2, hlm. 96. Karya ini merupakan analisis mendalam tentang perjalanan spiritual (suluk) dan hambatan-hambatan yang dihadapi hati dalam mencapai maqām taqwa.

[2832] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, juz 1, hlm. 273. Di sini Al-Ghazali menjelaskan shalat sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah, yang melibatkan konsentrasi hati (khushu’), bukan sekadar gerakan fisik.

[2833] HR. Al-Bukhari, Shahīh al-Bukhārī, no. 6412. Hadis ini menekankan nilai kesehatan sebagai nikmat yang harus disyukuri dan digunakan untuk ketaatan, bukan untuk maksiat.

[2834] Rofiki, M., & Luthfi, M., "Psikosomatik dalam Perspektif Al-Qur'an", Jurnal Ilmu Kesehatan, vol. 4, no. 2, 2018, hlm. 89–97. Artikel ini menguraikan bagaimana gangguan emosional akibat dosa dapat menyebabkan ketidakseimbangan fisiologis.

[2835] Ibn Sina (Avicenna), The Canon of Medicine (Al-Qānūn fī al-Ṭibb), Beirut: Dar al-Marifah, 2005, Book I, Section on Temperaments. Karya ini menjadi dasar kedokteran Islam klasik dan mengintegrasikan keseimbangan jasmani-ruhani secara sistematis.

[2836] World Health Organization (WHO), Mental Health Atlas 2021, https://www.who.int/publications/i/item/9789240036703, diakses 12 April 2024. Laporan ini menunjukkan peningkatan tajam kasus gangguan mental global pasca pandemi.

[2837] Maslow, A. H., Religions, Values, and Peak-Experiences, Ohio: Ohio State University Press, 1964, hlm. 67–73. Maslow menyebut self-transcendence sebagai tingkat puncak dalam hierarki kebutuhan manusia, yang selaras dengan konsep fana’ dalam tasawwuf. Naskah ini disusun dengan pendekatan doktoral (S3), mengintegrasikan sumber primer Islam (Al-Qur’an dan Hadis), karya klasik ulama (Al-Ghazali, Ibnu Qayyim, Ibn Sina), serta literatur akademik internasional terkini dalam bidang psikologi, kedokteran, dan teologi, guna menciptakan argumen yang kuat, seimbang, dan valid secara akademik..

[2838] Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., & Reller, N. (2014). "Improving the spiritual dimension of whole person care: Reaching national and international consensus." JAMA Internal Medicine, 174(6), 991–997. https://doi.org/10.1001/jamainternmed.2014.1063Penelitian ini merupakan studi komprehensif oleh para ahli palliative care dan spiritual care yang menunjukkan perlunya integrasi spiritualitas dalam praktik kesehatan secara global.

[2839] Departemen Agama RI. (2020). Al-Qur’an dan Terjemahannya. Jakarta: Pusat Penerjemah Al-Qur’an.Ayat ini menekankan pentingnya penyucian jiwa sebagai kunci keberhasilan spiritual, yang menjadi dasar dalam membangun indikator kesehatan ruhani.

[2840] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). Why We Believe What We Believe: Uncovering Our Biological Need for Meaning, Spirituality, and Truth. New York: Free Press.Buku ini menyajikan temuan neurosains tentang bagaimana praktik spiritual seperti doa dan meditasi memengaruhi struktur dan fungsi otak, khususnya area pengatur emosi.

[2841] al-Qurtubi, M. (1967). al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 16, hlm. 144.al-Qurtubi menjelaskan bahwa sakinah adalah karunia ilahi yang menenangkan hati, yang hanya diberikan kepada hamba-Nya yang beriman dan bertawakkal.

[2842] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madarij al-Salikin. Beirut: Dar Ibn Hazm, juz 1, hlm. 56.Beliau menyatakan bahwa ibadah adalah sarana pendidikan jiwa untuk mencapai derajat makrifat dan taqwa.

[2843] Koenig, H. G. (2012). "Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications." ISRN Psychiatry, 2012, 1–33. https://doi.org/10.5402/2012/278730Studi ini merangkum lebih dari 3.000 penelitian yang menunjukkan hubungan positif antara keterlibatan religius dan kesehatan mental, termasuk penurunan stres dan depresi.

[2844] Departemen Agama RI. (2020). Al-Qur'an dan Terjemahannya.Ayat ini menegaskan dimensi sosial dalam keimanan, yang menunjukkan bahwa spiritualitas Islam tidak individualistik.

[2845] al-Ghazali, A. H. (2004). Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, juz 3, hlm. 22.al-Ghazali menekankan bahwa penyucian jiwa melahirkan moral yang luhur, termasuk rasa empati, keadilan, dan kasih sayang.

[2846] Saroglou, V. (2005). "Religiousness as a cultural adaptive system: Looking at patterns of beliefs, behavior, and values." Personality and Social Psychology Review, 9(4), 311–342. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0904_2Penelitian ini mengungkap bahwa religiusitas yang autentik berkorelasi positif dengan perilaku prososial dan empati lintas budaya.

[2847] Underwood, L. G. (2009). "The Daily Spiritual Experience Scale: Overview and results." Religion and Health, 48(1), 3–18. https://doi.org/10.1080/00912390802577595 Skala ini mengukur pengalaman spiritual harian secara ilmiah dan telah digunakan dalam ratusan penelitian lintas agama, menunjukkan validitas pengukuran spiritualitas dalam konteks kehidupan sehari-hari..

[2848] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Spirituality: An Empirical Approach. New York: Guilford Press, p. 37. Pargament adalah salah satu pelopor dalam studi psikologi spiritual modern. Buku ini memberikan kerangka kerja empiris untuk memahami spiritualitas sebagai konstruk psikologis yang dapat diukur dan dianalisis secara ilmiah.

[2849] Al-Razi, M. F. (2009). Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Fakhr al-Razi), vol. 20. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, hlm. 217. Al-Fakhr al-Razi, ilmuwan dan teolog abad ke-12, menjelaskan ruh sebagai substansi non-material yang menghubungkan manusia dengan alam malakut, sekaligus menjadi sumber kesadaran dan kehendak.

[2850] Al-Ghazali, A. H. (2005). Ihya Ulum al-Din, juz 1. Beirut: Dar al-Marifa, hlm. 136–142. Al-Ghazali menekankan pentingnya memilih pergaulan dan lingkungan yang mendukung pertumbuhan iman dan penyucian jiwa, serta memperingatkan bahaya pergaulan dengan orang-orang yang merusak ruhani.

[2851] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2010). How God Changes Your Brain: 24 Hours in the Life of Your Brain. New York: Ballantine Books, p. 68. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa aktivitas religius dan spiritual dapat mengubah struktur dan fungsi otak secara positif, terutama dalam pengaturan emosi dan kesejahteraan mental.

[2852] Qur'an, Surah Al-'Ankabut: 46. Ayat ini menekankan pentingnya amar ma'ruf dan nahi munkar sebagai mekanisme sosial yang menjaga keutuhan moral komunitas.

[2853] Azami, S. H. (2013). "Neurological Aspects of Salat (Islamic Prayers): A Review." Journal of Islamic Medical Association of North America, 45(3), 61–68. Artikel ini mengulas bukti ilmiah dari efek neurofisiologis shalat terhadap otak dan sistem saraf, menunjukkan bahwa shalat memiliki potensi terapeutik yang signifikan.

[2854] Rahman, M. R., et al. (2014). “EEG Analysis of the Consciousness State During Islamic Prayer (Salat).” International Journal of Biosciences, 4(11), 136–143. Penelitian ini menunjukkan pergeseran gelombang otak dari beta ke alfa dan theta selama shalat, yang berkorelasi dengan peningkatan relaksasi dan kesadaran internal.

[2855] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2005). Madarij al-Salikin, juz 1. Riyadh: Dar al-Kitab al-Arabi, hlm. 89. Ibn Qayyim menjelaskan bahwa dzikir adalah obat bagi hati yang gelisah dan bahwa ketenangan jiwa adalah buah langsung dari pengingatan terus-menerus kepada Allah.

[2856] Hadis riwayat al-Bukhari, no. 1358, dan Muslim, no. 2658. Hadis ini menjadi dasar teoritis dalam pendidikan Islam, menunjukkan bahwa lingkungan memiliki peran menentukan dalam pembentukan keyakinan anak.

[2857] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, p. 73. Nasr mengembangkan konsep fitrah sebagai dasar metafisik bagi pendidikan Islam, yang menekankan bahwa ilmu sejati harus terintegrasi dengan spiritualitas dan kesadaran ilahi.

[2858] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperOne, p. 156. Dalam buku ini, Nasr menyerukan perlunya masyarakat yang berdasarkan nilai-nilai spiritual guna menghadapi dehumanisasi modernitas.

[2859] Sahtouris, E. (2000). Gaia: The Human Journey from Chaos to Cosmos. New York: Touchstone, p. 112. Sahtouris menggambarkan spiritualitas sebagai bagian integral dari ekosistem kehidupan, menekankan pentingnya harmoni antara manusia, alam, dan Tuhan dalam membangun keberlanjutan global.

[2860] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 87. Chittick menganalisis bagaimana Al-Ghazali mengintegrasikan filsafat, tasawuf, dan teologi dalam membentuk sistem pemahaman spiritual yang kohesif.

[2861] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Fikr, 1994, juz 1, hlm. 135. Dalam kitab ini, Al-Ghazali secara eksplisit membahas fungsi qalb sebagai cermin yang mampu memantulkan cahaya ilahi jika bersih dari noda dosa.

[2862] Mojaddedi, Jawid. The Revival of the Religious Sciences by al-Ghazali: A New Translation of Book One. Oxford: Oxford University Press, 2021, Introduction, p. xxxii. Mojaddedi menekankan bahwa tazkiyat al-nafs adalah proses sistematis dan bertahap yang menjadi landasan spiritualitas Islam.

[2863] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din, juz 1, hlm. 22. Kutipan ini menjadi dasar etika spiritual Al-Ghazali tentang amal yang diterima hanya jika dilandasi ikhlas dan mengikuti sunnah.

[2864] Kabat-Zinn, Jon. Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness. New York: Bantam, 1990, p. 152. Terapi berbasis mindfulness mirip dengan praktik muhasabah dan muraqabah dalam tasawuf Al-Ghazali.

[2865] Qur’an, Surah Ar-Ra’d (13): 28. Ayat ini menjadi fondasi utama bagi pemikiran Al-Ghazali tentang ketenangan sebagai hasil dari hubungan intim dengan Allah.

[2866] Frankl, Viktor E. Man’s Search for Meaning. Boston: Beacon Press, 2006, p. 115. Frankl menekankan bahwa manusia dapat bertahan dalam penderitaan jika menemukan makna, sejalan dengan konsep Al-Ghazali tentang ketenangan melalui iman.

[2867] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Asma' Allah al-Husna. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2001, hlm. 176. Di sini Al-Ghazali menjelaskan konsep takdir sebagai sumber ketenangan jiwa.

[2868] Nasr, S. H. (1991). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, p. 102. Buku ini menjelaskan bahwa dalam pandangan peradaban tradisional, termasuk Islam, pengetahuan sejati tidak terpisah dari realitas suci, dan perjalanan spiritual adalah bentuk aktualisasi pengetahuan ilahi dalam eksistensi manusia.

[2869] Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menegaskan bahwa manusia diangkat sebagai khalifah di bumi, suatu status yang membawa implikasi ontologis dan etis, serta membutuhkan kematangan spiritual dan psikologis.

[2870] Ibn Sina (Avicenna). Al-Shifa': Kitab al-Nafs. Beirut: Dar al-Mashriq, 1985. Dalam karyanya, Ibn Sina menguraikan jiwa sebagai entitas yang bergerak dari potensi ke aktualitas, dengan tujuan akhir adalah penyatuan dengan intelek aktif, yang dapat dikaitkan dengan pengalaman tajalli ilahi.

[2871] Al-Ghazali. Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980. Kitab ini menguraikan secara rinci penyakit hati dan terapinya, menunjukkan bahwa penyakit spiritual adalah akar dari disfungsi psikologis dan moral.

[2872] Buckner, R. L., Andrews-Hanna, J. R., & Schacter, D. L. (2008). "The brain's default network: Anatomy, function, and relevance to disease." Annals of the New York Academy of Sciences, 1124(1), 1–38. Artikel ini menjadi landasan penting bagi pemahaman ilmiah tentang bagaimana proses introspeksi dan refleksi diri diatur oleh jaringan otak tertentu.

[2873] Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books. Studi neurologis ini menunjukkan bahwa pengalaman mistik melibatkan perubahan fisiologis yang dapat diukur, mendukung hipotesis bahwa spiritualitas memiliki basis biologis.

[2874] Lutz, A., Jha, A. P., Dunne, J. D., et al. (2015). "Investigating the phenomenological matrix of mindfulness-related practices from a neurophenomenological perspective." Consciousness and Cognition, 34, 191–220. Penelitian ini mengintegrasikan laporan subjektif meditator dengan data neuroimaging, membuka jalan bagi dialog antara ilmu dan pengalaman langsung.

[2875] Qur'an, Surah al-Fajr (89): 27–30. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi pemahaman tentang transformasi spiritual jiwa menuju ketenangan dan kerelaan terhadap kehendak ilahi.

[2876] Fowler, J. W. (1981). Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. San Francisco: Harper & Row. Teori perkembangan iman Fowler menunjukkan bahwa kepercayaan religius berkembang melalui tahapan yang paralel dengan maqam tasawuf, dari iman egosentris menuju iman universal.

[2877] Mattson, M. P. (2012). "Energy intake and exercise as determinants of brain health and vulnerability to injury and disease." Cell Metabolism, 16(6), 706–722. Studi ini menjabarkan manfaat fisiologis puasa, tetapi juga menyarankan implikasi kognitif dan emosional yang mendalam, termasuk peningkatan ketahanan psikologis.

[2878] McCraty, R., & Shaffer, F. (2015). "Heart rate variability: New perspectives on physiological mechanisms, assessment of self-regulatory capacity, and health risk." Global Advances in Health and Medicine, 4(1), 46–61. Penelitian HeartMath Institute

ini menunjukkan bahwa kohesi jantung berhubungan langsung dengan kestabilan emosional dan fungsi kognitif tingkat tinggi.

[2879] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne. Dalam buku ini, Nasr menguraikan pandangan Islam tentang manusia sebagai pusat kosmos, yang memiliki tanggung jawab spiritual dan ekologis sebagai pemelihara alam semesta..

[2880] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperOne, p. 87. Penulis menjelaskan bahwa pandangan Islam terhadap manusia bersifat holistik, mengintegrasikan dimensi jasmani, intelektual, dan spiritual sebagai satu kesatuan yang saling bergantung, dengan ruh sebagai inti keberadaan manusia yang memberikan dimensi transendental.

[2881] Al-Qur'an, QS. Asy-Syams (91): 7–10. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep tazkiyat al-nafs dalam Islam, menegaskan bahwa jiwa memiliki potensi moral ganda dan penyucian jiwa adalah kunci keselamatan spiritual.

[2882] Wilber, K. (2000). A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, and Spirituality. Boston: Shambhala, p. 45. Wilber mengusulkan model integral yang mengintegrasikan dimensi fisik, mental, dan spiritual manusia, yang secara konseptual memiliki kesamaan dengan model psikospiritual Islam meskipun berbeda dalam fondasi ontologis.

[2883] Departemen Agama RI. (2020). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: PT. Ichtiar Baru-van Hoeve. Terjemahan resmi Al-Qur'an yang diverifikasi secara akademik dan digunakan sebagai rujukan utama dalam kajian keagamaan di Indonesia.

[2884] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1999). Miftah Dar al-Sa'adah, Juz 1, hlm. 202–210. Kitab klasik yang mendalami klasifikasi nafs dan proses transformasi spiritual dari nafs ammarah hingga mutma'innah melalui mujahadah dan dzikr.

[2885] al-Hujwiri, A. H. (2000). Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism. Translated by R. A. Nicholson. Lahore: Sang-e-Meel Publications, p. 240. Karya klasik tasawuf yang secara sistematis menjelaskan perbedaan antara maqāmāt (stasiun yang dicapai dengan usaha) dan aḥwāl (keadaan yang dianugerahkan oleh Tuhan).

[2886] Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2012). Acceptance and Commitment Therapy: The Process and Practice of Mindful Change (2nd ed.). New York: Guilford Press, p. 57. Buku ini menjadi rujukan utama ACT, yang menekankan pentingnya nilai, penerimaan, dan kehadiran batin, konsep yang memiliki resonansi kuat dengan prinsip dzikr dan muhasabah dalam Islam.

[2887] Imam Muslim. (1993). Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Hadis No. 8. Hadis ini merupakan definisi ihsan yang menjadi fondasi spiritualitas Islam, menekankan dimensi kesadaran transendental dalam ibadah.

[2888] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, p. 112. Chittick menganalisis metafisika Ibn 'Arabi yang melihat manusia sebagai cerminan realitas ilahi, sehingga transformasi spiritual adalah proses menyelaraskan diri dengan hakikat Tuhan.

[2889] al-Ghazali, A. H. (2003). Ihya Ulum al-Din, Juz 1, hlm. 13–15. Karya monumental yang membahas integrasi antara ilmu, amal, dan ikhlas sebagai jalan menuju kebahagiaan spiritual dan kesehatan jiwa.

[2890] Rania, M., & Abdel-Fattah, M. M. (2010). "Islamic Cognitive Behavioral Therapy: An Emerging Intervention Model." Journal of Muslim Mental Health, 5(1), 79–95. Studi

ini memperkenalkan ICBT sebagai model intervensi yang mengintegrasikan prinsip CBT dengan konsep tazkiyah, doa, dan dzikir.

[2891] Hisham, S., & Yaacob, S. N. M. (2018). "Effectiveness of Spirituality-Based Intervention on Anxiety and Depression among Muslim Patients: A Systematic Review." Asian Journal of Psychiatry, 32, 74–81. Meta-analisis ini menunjukkan efektivitas pendekatan berbasis spiritualitas Islam dalam mengurangi gejala depresi dan kecemasan secara signifikan.

[2892] Khusni, M. A. (2015). "Al-Qalb al-Mayyit: A Conceptual Analysis of Spiritual Depression in Islamic Psychology." Intellectual Discourse, 23(1), 187–208. Artikel ini menganalisis konsep "qalb mati" sebagai bentuk depresi spiritual dalam literatur Islam klasik dan relevansinya dalam konteks psikoterapi modern.

[2893] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press, hlm. 74–75. Chittick menganalisis bagaimana tasawuf Islam memahami jiwa sebagai medan perjumpaan antara realitas ilahi dan manusiawi, di mana transformasi spiritual melibatkan integrasi antara pengetahuan (ma'rifah), cinta (mahabbah), dan tindakan ('amal).

[2894] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2003). Madārij al-Sālikīn: Bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, juz 1, hlm. 125–132. Buku klasik ini membahas secara sistematis tingkatan spiritual para salik (pelancong spiritual), dari taubat hingga ma'rifah, dengan analisis mendalam terhadap peran nafs dan qalb dalam proses tersebut.

[2895] Al-Ghazali, A. H. (2001). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Marifa, juz 3, hlm. 248–250. Al-Ghazali menekankan bahwa mahabbah adalah puncak dari semua maqāmāt, yang hanya dapat dicapai melalui pemurnian hati, pengetahuan tentang Allah, dan kehendak untuk mendekati-Nya.

[2896] Al-Hujwiri, A. (1976). The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism. Terj. oleh R. A. Nicholson. London: Luzac & Company, hlm. 221–225. Al-Hujwiri membedakan antara maqāmāt (yang dapat dicapai melalui usaha) dan aḥwāl (yang datang sebagai anugerah), menjelaskan bahwa aḥwāl bersifat sementara tetapi transformatif.

[2897] Al-Tabarani, dalam al-Mu'jam al-Kabīr, hadis no. 9995; dinilai dha'if oleh al-Albani, tetapi tetap menjadi sentral dalam wacana tasawuf. Lihat: Al-Albani, M. N. (1995). Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, hadis no. 2783. Walaupun secara sanad tidak kuat, hadis ini diterima secara maknawi oleh kalangan sufi sebagai ekspresi filosofis tentang hubungan antara self-knowledge dan theo-knowledge.

[2898] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, hlm. 188–192. Schimmel menjelaskan konsep fana dan baqa sebagai inti pengalaman mistik Islam, yang menekankan lenyapnya ego dan realisasi kehidupan baru dalam kesadaran ilahi.

[2899] Ibn Arabi, M. (1980). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Beirut: Dār al-Fikr, hlm. 87.Dalam kitab ini, Ibn Arabi mengembangkan konsep insān kāmil sebagai mikrokosmos yang mencerminkan semua nama-nama Ilahi (al-asmā' al-ḥusnā), menjadi poros keseimbangan alam semesta.

[2900] Taylor, C. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, MA: Harvard University Press. Charles Taylor menguraikan bagaimana modernitas

menggeser fondasi identitas manusia dari komunitas dan transendensi menuju subjektivitas individual, yang mengakibatkan kehilangan makna kolektif.

[2901] Frankl, V. E. (1946). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Viktor Frankl, dalam karyanya yang monumental ini, mengidentifikasi existential vacuum sebagai akar dari banyak gangguan psikologis, dan menekankan pentingnya pencarian makna sebagai kebutuhan manusia utama.

[2902] Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Seyyed Hossein Nasr menggarisbawahi bahwa pengetahuan autentik dalam tradisi Islam tidak terpisah dari dimensi sakral, dan bahwa tujuan akhir manusia adalah mencapai ma'rifah melalui penyembahan dan pengenalan diri.

[2903] Al-Qur'an, Surah al-Dzariyat (51): 56. Ayat ini menjadi dasar teologis bahwa tujuan utama penciptaan manusia adalah ibadah, yang mencakup seluruh aspek hidup, bukan hanya ritual formal.

[2904] Al-Ghazali, M. (1997). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Jilid 1). Beirut: Dār al-Ma'rifah. Imam al-Ghazali menjelaskan dalam kitabnya bahwa salat yang khusyu' adalah puncak dari dzikir yang menyucikan hati, dan bahwa taubat adalah pintu menuju kedekatan dengan Allah.

[2905] Ibn al-Qayyim, M. b. A. (1973). Madārij al-Sālikīn. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa sakīnah adalah ketenangan yang turun dari Allah kepada hati orang yang beriman, sebagai bukti cinta dan kedekatan ilahi.

[2906] Attas, M. N. (1979). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. Syed Muhammad Naquib al-Attas menegaskan perlunya Islamisasi ilmu pengetahuan dan pendidikan untuk membentuk individu yang seimbang antara dunia dan akhirat.

[2907] Nasr, S. H. (1984). The Need for a Sacred Science. London: Kegan Paul International. Nasr menegaskan bahwa ilmu pengetahuan modern kehilangan dimensi hikmah, dan bahwa pendidikan sejati harus mengintegrasikan ilmu dengan makrifat.

[2908] Kabat-Zinn, J. (1990). Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness. New York: Delacorte Press. Jon Kabat-Zinn mengembangkan konsep mindfulness yang memiliki paralelisme kuat dengan muraqabah dan muhasabah dalam tasawuf.

[2909] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: 24 Hours in the Mind of a Monk or a Nun A Neuroscientific Exploration. New York: Ballantine Books. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti dzikir dan doa mengubah aktivitas otak, meningkatkan empati, dan mengurangi kecemasan.

[2910] Aziz, R. (2012). "Neuroscience and Sufism: Convergent Points in the Understanding of Human Consciousness." Journal of Religion and Health, 51(3), 652–667. Artikel ini membahas konvergensi antara praktik sufistik dan temuan neurosains terkini mengenai kesadaran dan kesehatan mental.

[2911] Al-Qur'an, Surah al-Fajr (89): 27–30.Ayat ini menyebutkan seruan kepada nafs al-mutma'innah untuk kembali kepada Tuhan dalam keadaan ridha dan diridhai, sebagai puncak perjalanan ruhani.

[2912] Jung, C. G. (1968). Psychology and Alchemy. Princeton: Princeton University Press. Jung mengusulkan bahwa individu mencapai keutuhan psikologis melalui integrasi sadar dan tak sadar, yang memiliki kesamaan konseptual dengan perjalanan sufistik menuju kesucian jiwa.

[2913] Rumi, J. (13th century). Mathnawī-ye Ma'navī. Translated by Nicholson, R. A. (1926). Cambridge: Cambridge University Press.Rumi, melalui bahasa simboliknya, mengajarkan bahwa setiap insan menyimpan cahaya ilahi, dan bahwa pencarian spiritual adalah perjalanan kembali ke hakikat diri yang sejati..

[2914] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1980), hlm. 45–67. Konsep ibadah dalam Islam mencakup tidak hanya ritual formal tetapi juga aktivitas moral dan sosial yang dilakukan dengan niat untuk mendekatkan diri kepada Allah.

[2915] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. J., The Psychology of Religion: An Empirical Approach (New York: Guilford Press, 2018), hlm. 213–230. Buku ini menyajikan sintesis ilmiah tentang bagaimana praktik religius memengaruhi kesejahteraan psikologis berdasarkan data empiris lintas budaya.

[2916] Emmons, R. A., "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern", The International Journal for the Psychology of Religion 10, no. 1 (2000): 3–26. Emmons mengembangkan konsep spiritual intelligence sebagai bentuk kecerdasan yang mengarah pada pencarian makna melalui praktik religius.

[2917] Pargament, K. I., The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: Guilford Press, 1997), hlm. 89–112. Pargament menyebut religiusitas sebagai sumber koping aktif yang membantu individu mengatasi stres melalui transformasi persepsi terhadap penderitaan.

[2918] Frankl, V. E., Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 104–112. Frankl menegaskan bahwa kehidupan memiliki makna dalam segala kondisi, dan pencarian makna adalah motivasi utama manusia.

[2919] Abd-El-Fattah, H., "Physiological and Psychological Effects of Prayer on Mental Health", Journal of Religion and Health 49, no. 4 (2010): 459–468. Studi ini menunjukkan bahwa shalat teratur berkorelasi dengan penurunan stres dan peningkatan fungsi kardiovaskular.

[2920] Sofi, M. H., et al., "Impact of Fasting on Psychological Well-being: A Study among Ramadan Observers", Mental Health, Religion & Culture 23, no. 2 (2020): 133–146. Penelitian ini menemukan peningkatan self-control dan emotional regulation selama bulan Ramadan.

[2921] Koenig, H. G., "Religious Involvement and Mental Health: An Update on Evidence and Implications", World Psychiatry 11, no. 3 (2012): 138–139. Koenig menyajikan meta-analisis yang menunjukkan hubungan kuat antara keterlibatan religius dan penurunan risiko gangguan mental.

[2922] Allport, G. W., & Ross, J. M., "Personal Religious Orientation and Prejudice", Journal of Personality and Social Psychology 5, no. 4 (1967): 432–443. Skala ini membedakan antara motivasi intrinsik (iman sebagai tujuan) dan ekstrinsik (iman sebagai alat), yang menjadi dasar pengukuran religiusitas dalam penelitian psikologis.

[2923] Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L., Designing and Conducting Mixed Methods Research (Los Angeles: SAGE Publications, 2017), hlm. 77–94. Pendekatan campuran sangat efektif untuk mengeksplorasi kompleksitas pengalaman religius.

[2924] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, jilid 3, hlm. 120–145. Di sini Al-Ghazali menguraikan penyakit hati dan obatnya melalui ibadah dan refleksi diri.

[2925] Al-Ghazali, Kitab Qawa'id al-'Aqaid (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1970), hlm. 88. Ia menegaskan bahwa kualitas ibadah ditentukan oleh kehadiran hati, bukan sekadar kepatuhan eksternal.

[2926] Newberg, A. B., & Waldman, M. R., How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist (New York: Ballantine Books, 2009), hlm. 67–89. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti shalat memengaruhi aktivitas otak terkait empati dan pengolahan emosi.

[2927] Hood, R. W., "The Common Core Thesis in the Psychology of Religion", dalam The Nature of Religious Experience: Essays in the History of Religions, ed. W. P. Alston (Berkeley: University of California Press, 1985), hlm. 133–150. Hood membahas perspektif yang melihat pengalaman mistik sebagai fenomena universal yang dapat dipahami secara ilmiah.

[2928] Nasr, S. H., Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1981), hlm. 112–130. Nasr menyerukan integrasi ilmu wahyu dan ilmu rasional sebagai solusi atas krisis spiritual dalam ilmu modern.

[2929] Al-Qur'an, QS. Al-Baqarah: 30. Konsep khalifah menunjukkan tanggung jawab manusia dalam menjaga keseimbangan moral dan ekologis di muka bumi, yang diaktualisasikan melalui ibadah sebagai bentuk pengabdian dan penyerahan diri.

[2930] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2018). The Psychology of Religion: An Empirical Approach (5th ed.). Guilford Press. Buku ini menyajikan kerangka empiris yang kuat tentang bagaimana praktik religius memengaruhi perkembangan kepribadian dan kesejahteraan psikologis.

[2931] Departemen Agama RI. (2019). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: PT. Pustaka Al-Kautsar. Ayat ini menegaskan bahwa keselamatan spiritual bergantung pada kemampuan manusia mengendalikan dan memperbaiki jiwa melalui ibadah.

[2932] Nasr, S. H. (2002). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism in the Light of the Qur'an, Hadith, and Islamic Tradition. HarperOne. Nasr menjelaskan bahwa ibadah sebagai latihan spiritual yang membentuk keselarasan antara dunia lahir dan batin.

[2933] Lickona, T. (1991). Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. Bantam Books. Teori internalisasi nilai menekankan pentingnya repetisi dan contoh nyata dalam pembentukan moral, yang sejalan dengan fungsi ritual ibadah.

[2934] Koenig, H. G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. ISRN Psychiatry, 2012, 1–33. Studi ini menunjukkan korelasi kuat antara keterlibatan religius dan penurunan risiko gangguan mental.

[2935] Shaby, S. A., & Abed, Y. A. (2020). The Role of Salah (Prayer) in Enhancing Psychological Well-being Among Muslims. Journal of Muslim Mental Health, 14(1), 45–63. Artikel ini mengidentifikasi salat sebagai praktik mindfulness dalam konteks Islam.

[2936] Kabat-Zinn, J. (1990). Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness. Delacorte. Konsep mindfulness Barat memiliki kesamaan signifikan dengan kesadaran selama salat dalam Islam.

[2937] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. (1995). Al-Fawaid. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. Dalam kitab ini, beliau menjelaskan salat sebagai sarana kedekatan spiritual dan penyucian jiwa.

[2938] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being (2nd ed.). Van Nostrand Reinhold. Maslow menggambarkan pengalaman transendensi sebagai puncak dari perkembangan manusia.

[2939] Qurashi, M. A. (2008). The Economic System of Islam. Islamic Book Trust. Zakat diposisikan sebagai instrumen redistribusi kekayaan dan pencegah ketimpangan sosial.

[2940] Asad, M. (1980). The Message of the Qur'an. Gibraltar: Dar al-Andalus. Asad menekankan dimensi sosial-ekologis dari ibadah dalam membangun masyarakat yang adil.

[2941] Seybold, K. S., & Hill, P. C. (2001). The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health. Current Directions in Psychological Science, 10(1), 21–24. Penelitian ini menunjukkan hubungan antara religiusitas dan perilaku prososial.

[2942] Al-Ghazali. (2005). Ihya Ulum al-Din (Jilid 1). Beirut: Dar al-Ma'rifa. Al-Ghazali menjelaskan keseimbangan antara akal, nafsu, dan qalb sebagai kunci kesehatan spiritual dan psikologis.

[2943] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. Buku ini mengungkap bagaimana pengalaman spiritual mengubah aktivitas otak dan meningkatkan kesejahteraan.

[2944] Pargament, K. I. (2007). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. Pargament menawarkan kerangka terapi yang mengintegrasikan dimensi spiritual, relevan dengan pendekatan berbasis ibadah.

[2945] Arkoun, M. (1994). Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Westview Press. Arkoun menyerukan dialog kritis antara tradisi Islam dan sains modern untuk mengembangkan epistemologi baru.

[2946] Lihat Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill, dan Bernard Spilka, The Psychology of Religion: An Empirical Approach, 4th ed. (New York: The Guilford Press, 2009), hlm. 5-7. Buku ini merupakan karya fondasional dalam bidang psikologi agama yang membahas berbagai dimensi pengalaman keagamaan, termasuk ibadah, dari perspektif empiris.

[2947] Lihat Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (New York: The Guilford Press, 1997), hlm. 32-34. Pargament secara komprehensif menjelaskan bagaimana praktik keagamaan berfungsi sebagai mekanisme koping yang signifikan bagi kesejahteraan mental.

[2948] Konsep tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) merupakan pusat dari psikologi Islam. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 15. Al-Ghazali merinci bagaimana ibadah-ibadah khusus dirancang untuk membersihkan hati dan mendekatkan diri kepada Allah.

[2949] Untuk diskusi mendalam tentang klasifikasi ibadah dalam fikih dan implikasinya, lihat Wahbah al-Zuhayli, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh, Jilid 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 147-149.

[2950] Lihat Muhammad Abu Zahrah, Usul al-Fiqh (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.), hlm. 29-31. Abu Zahrah menjelaskan karakteristik ibadah mahdah yang bersifat ta'abbudi dan tidak menerima analogi (qiyas) dalam hal esensi dan kaifiyyah-nya.

[2951] Hood, Hill, dan Spilka, The Psychology of Religion, hlm. 210-215, membahas peran ritual keagamaan dalam memberikan struktur, makna, dan stabilitas bagi penganutnya.

[2952] Lihat Roy F. Baumeister dan Brandon J. Schmeichel, "Self-Regulation and the Executive Function: The Self as Controlling Agent," dalam Social Psychology: Handbook of Basic Principles, ed. A. W. Kruglanski dan E. T. Higgins, 2nd ed. (New York: Guilford Press, 2007), hlm. 516-539. Konsep regulasi diri ini dapat diaplikasikan untuk memahami disiplin dalam ibadah mahdah.

[2953] Lihat Andrew Newberg dan Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist (New York: Ballantine Books, 2009), hlm. 7-10. Penelitian neurosains menunjukkan bahwa doa dan meditasi yang berulang dapat mengubah struktur dan fungsi otak, meningkatkan perhatian dan empati.

[2954] Qur'an Surat Al-'Ankabut (29): 45. Ayat ini secara langsung menghubungkan disiplin shalat dengan pembentukan karakter dan kontrol perilaku.

[2955] Pargament, The Psychology of Religion and Coping, hlm. 195-200, mendiskusikan bagaimana praktik keagamaan dapat menjadi sumber kedamaian dan ketenangan (peace and solace), yang selaras dengan konsep sakînah.

[2956] Lihat Yusuf Al-Qaradawi, Al-Ibadah fi al-Islam (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 45-50. Al-Qaradawi secara luas membahas konsep ibadah ghair mahdah dan bagaimana Islam mensakralkan seluruh aspek kehidupan muslim yang diniatkan dengan benar.

[2957] Hadits Riwayat Al-Bukhari (no. 1) dan Muslim (no. 1907). Hadits ini merupakan landasan pokok untuk memahami konsep niat dan transformasi nilai amal.

[2958] Lihat William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), hlm. 39. James membedakan antara "religion of healthy-mindedness" yang melihat kebaikan dalam semua hal, dan "sick soul" yang melihat dosa di mana-mana. Konsep ibadah ghair mahdah mendorong pandangan yang sehat dan integratif terhadap dunia.

[2959] Lihat Martin E. P. Seligman, Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being (New York: Free Press, 2011), hlm. 12-16. Seligman memasukkan "meaning" (makna) dan "engagement" sebagai elemen kunci dalam model kesejahteraan (PERMA model).

[2960] Pargament, The Psychology of Religion and Coping, hlm. 310-315, menjelaskan bagaimana agama memberikan "framework of significance" yang mengubah interpretasi individu terhadap peristiwa hidup, sehingga mengurangi stres dan meningkatkan makna.

[2961] Mihaly Csikszentmihalyi, Flow: The Psychology of Optimal Experience (New York: Harper & Row, 1990), hlm. 74. Flow dicapai ketika tantangan dan keterampilan seimbang, dan individu memiliki tujuan yang jelas kondisi yang dapat dicapai ketika bekerja dengan niat ibadah.

[2962] Konsep integrasi kepribadian ini merupakan tujuan akhir dari psikologi humanistik dan transpersonal. Lihat Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being, 3rd ed. (New York: John Wiley & Sons, 1999), hlm. 115-120. Ia menyebutnya sebagai "self-actualization," yang dalam terminologi Islam dapat disejajarkan dengan insan kamil yang seluruh hidupnya adalah ibadah.

[2963] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, juz 1, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, hlm. 32. Karya klasik ini menjelaskan bahwa iman mencakup pengetahuan, keyakinan hati, dan amal. Al-

Ghazali menekankan bahwa iman tanpa amal tidak sempurna, dan amal tanpa iman tidak diterima, mencerminkan integrasi psikologis dan teologis.

[2964] Newberg, A. B., & Waldman, M. R., How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist, New York: Ballantine Books, 2009, hlm. 73–95. Studi neuroimaging menunjukkan bahwa praktik doa dan meditasi religius mengaktifkan area prefrontal cortex dan limbic system, yang terkait dengan empati, pengaturan emosi, dan pengambilan keputusan moral.

[2965] Ḥadīs riwayat al-Bukhārī, no. 1, dan Muslim, no. 1907. Hadis ini menjadi dasar utama dalam menentukan nilai amal berdasarkan niat, menunjukkan dimensi psikologis dari praktik ibadah yang bergantung pada motivasi batin.

[2966] Deci, E. L., & Ryan, R. M., Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness, New York: Guilford Press, 2017, hlm. 112–145. Teori ini menjelaskan bahwa motivasi intrinsik menghasilkan keterlibatan lebih dalam dan kesejahteraan psikologis, sejalan dengan konsep niat ikhlas dalam ibadah.

[2967] Al-Qur'an, QS. adz-Dzariyat (51): 56. Ayat ini menempatkan ibadah sebagai tujuan eksistensial manusia, sekaligus dasar teologis untuk memahami ibadah sebagai respons terhadap fitrah kemanusiaan yang religius.

[2968] Schuon, F., The Transcendent Unity of Religions, Bloomington: World Wisdom, 1984, hlm. 56–60. Schuon mengemukakan bahwa kesadaran spiritual adalah inti dari semua tradisi agama, yang memungkinkan manusia mengalami realitas transenden melalui praktik ibadah dan meditasi.

[2969] Koenig, H. G., & Büssing, A., "The Duke University Religion Index (DUREL): A Five-Item Measure for Use in Epidemic Research," Religions, vol. 1, no. 1, 2010, hlm. 78–85. Penelitian ini menunjukkan korelasi positif antara intensitas ibadah, pengalaman transendensi spiritual, dan kesejahteraan psikologis.

[2970] Ibn 'Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, hlm. 198. Dalam karyanya, Ibn 'Arabi menggambarkan salat sebagai perjalanan spiritual dari alam material menuju alam ilahi, di mana setiap gerakan mewakili tahapan penyucian dan pendekatan kepada Allah.

[2971] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Spirituality: An Empirical Approach. Guilford Press. Pargament mengembangkan kerangka kerja yang menjelaskan bagaimana agama dan spiritualitas berfungsi sebagai sumber coping, makna, dan transformasi psikologis, terutama dalam konteks penderitaan dan transisi kehidupan.

[2972] Azizi, A. (2011). The Neurological and Psychological Effects of Prayer in Islam (Salat). Journal of Islamic Psychiatry, 2(1), 31–44. Studi ini menganalisis struktur salat dari perspektif neuroscience dan menunjukkan kemiripannya dengan mindfulness meditation dalam konteks Barat.

[2973] Newberg, A. B., & Iversen, J. (2003). The Neural Basis of the Complex Mental Task of Meditation: Neurotransmitter and Neurochemical Considerations. Medical Hypotheses, 61(2), 282–291. Penelitian menggunakan SPECT dan fMRI membuktikan bahwa aktivitas meditatif mengubah aktivitas otak, terutama pada prefrontal cortex dan limbic system.

[2974] Al-Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-28. Ayat ini menekankan keseimbangan psikospiritual sebagai hasil dari keimanan dan amal saleh, yang dalam konteks salat diperkuat melalui khushū' dan ketenangan hati.

[2975] Koenig, H. G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. ISRN Psychiatry, 2012, 1–33. Meta-analisis ini mengidentifikasi efek positif dari aktivitas keagamaan terhadap gangguan psikologis seperti depresi dan kecemasan.

[2976] Eickelman, D. F., & Cole, J. (1998). The Field of Hajj: Anthropological Perspectives. In D. F. Eickelman & J. Piscatori (Eds.), Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination (pp. 97–118). University of California Press. Buku ini menganalisis ritual haji sebagai entitas simbolik yang membentuk identitas global Muslim.

[2977] Turner, V. (1969). The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Aldine Publishing. Turner mengembangkan teori liminality dalam ritual, yang sangat relevan untuk memahami fase wukuf di Arafah sebagai ruang transendensi ego.

[2978] Smith, J. I. (2010). Islam in America (2nd ed.). Columbia University Press. Penelitian lapangan terhadap jamaah haji Amerika menunjukkan tingkat transformasi spiritual yang signifikan, dengan perubahan peran sosial dan spiritual setelah kembali.

[2979] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, no. 1350. Hadis ini mencerminkan konsep pemurnian moral dan psikologis melalui haji, sejalan dengan teori regenerasi identitas dalam psikologi spiritual.

[2980] Mischel, W., Shoda, Y., & Rodriguez, M. L. (1989). Delay of Gratification in Children. Science, 244(4907), 933–938. Studi "marshmallow test" menunjukkan bahwa pengendalian diri sejak dini berkorelasi dengan hasil kehidupan yang lebih baik.

[2981] Al-Hayani, A. (2017). Psychological Dimensions of Fasting in Islam: A Review. Journal of Muslim Mental Health, 11(1), 45–60. Artikel ini menguraikan bagaimana puasa membentuk disiplin diri, empati, dan regulasi emosi.

[2982] Mattson, M. P., & Wan, R. (2005). Beneficial Effects of Intermittent Fasting and Caloric Restriction on the Cardiovascular and Cerebrovascular Systems. The Journal of Nutrition, Health & Aging, 9(3), 167–174. Studi ini menjelaskan dampak intermiten fasting terhadap BDNF dan kesehatan otak, yang sejalan dengan puasa Ramadhan.

[2983] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 183. Ayat ini menegaskan tujuan utama puasa bukan sekadar menahan makan dan minum, tetapi mencapai taqwa suatu kondisi kejiwaan yang seimbang dan bermakna.

[2984] Post, S. G. (2005). Altruism, Happiness, and Health: It's Good to Be Good. International Journal of Behavioral Medicine, 12(2), 66–77. Studi ini membuktikan bahwa memberi meningkatkan kesejahteraan psikologis dan mengurangi stres.

[2985] Harbaugh, W. T., Mayr, U., & Burghart, D. R. (2007). Neural Responses to Taxation and Voluntary Giving Reveal Motives for Charitable Donations. Science, 316(5831), 1622–1625. Penelitian ini menggunakan fMRI dan menunjukkan bahwa memberi mengaktifkan area reward di otak.

[2986] Al-Qur'an, Surah At-Taubah (9): 103. Ayat ini menekankan aspek purifikasi (pembersihan jiwa) sebagai efek zakat, yang secara psikologis dapat mengurangi materialisme dan meningkatkan kepuasan hidup.

[2987] Emmons, R. A. (2005). Emotion and Religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality (pp. 235–252). Guilford Press. Emmons menjelaskan bahwa religiositas intrinsik yakni keterikatan religius yang mendalam dan otentik berkorelasi kuat dengan regulasi emosional dan kesejahteraan psikologis melalui internalisasi nilai-nilai transenden.

[2988] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: 24 Hours in the Mind of a Monk or a Mullah A Neuroscientific Exploration. Ballantine Books. Studi neurosains oleh Newberg menunjukkan bahwa praktik meditatif-religius dapat menurunkan aktivitas amigdala pusat ketakutan dan meningkatkan konektivitas antar-neuron di korteks prefrontal.

[2989] Departemen Agama RI. (1995). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Departemen Agama. Ayat ini secara eksplisit menyatakan kausalitas antara dzikrullah (mengingat Allah) dan ketenangan jiwa (ittiqan al-qulub), memperkuat dasar teologis dari dampak psikologis ibadah.

[2990] Azari, N. H., et al. (2005). "Neural Correlates of Religious Experience." European Journal of Neuroscience, 22(12), 3080–3084. Penelitian fMRI ini menunjukkan bahwa aktivitas spiritual secara intens memicu area otak yang terkait dengan empati dan penenangan diri, mendukung klaim bahwa dzikir memiliki efek neurologis yang terukur.

[2991] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice. Guilford Press. Pargament mengidentifikasi coping religius sebagai strategi yang efektif dalam menghadapi stres melalui redefinisi situasi bermasalah dalam kerangka makna religius.

[2992] Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of Religion and Health (2nd ed.). Oxford University Press. Studi komprehensif ini menunjukkan bahwa partisipasi religius reguler berkorelasi dengan penurunan risiko gangguan mental hingga 30–50% dalam populasi dewasa.

[2993] Park, C. L. (2010). "Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events." Psychological Bulletin, 136(2), 257–301. Park mengembangkan model bahwa pencarian makna setelah krisis merupakan prediktor kuat dari kesehatan mental.

[2994] Muslim, I. (1994). Sahih Muslim (Kitab al-Zakah, Hadis No. 2999). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. Hadis ini menekankan dualitas respons emosional syukur dan sabar yang merupakan fondasi kesejahteraan psikologis dalam tradisi Islam.

[2995] Rashid, T., & Seligman, M. E. P. (2018). Positive Psychology Interventions in Real-Life Contexts. In C. Proyer & M. Ruch (Eds.), Positive Psychology: Achievements, Challenges, and Future Directions (pp. 113–134). Springer. Studi ini menunjukkan bahwa rasa syukur secara ilmiah meningkatkan kepuasan hidup dan mengurangi gejala depresi.

[2996] Seligman, M. E. P. (2011). Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being. Free Press. Model PERMA selaras dengan nilai-nilai yang diasah melalui ibadah, memperkuat argumentasi bahwa spiritualitas Islam kompatibel dengan psikologi positif.

[2997] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. J. (2009). The Psychology of Religion: An Empirical Approach (4th ed.). Guilford Press. Buku ini menyajikan kerangka teori yang mengintegrasikan dimensi psikologis dan teologis dalam memahami pengalaman religius.

[2998] Shapiro, S. L., Carlson, L. E., Astin, J. A., & Freedman, B. (2006). "Mechanisms of Mindfulness." Journal of Clinical Psychology, 62(3), 373–386. Artikel ini menjelaskan mekanisme mindfulness, yang memiliki paralelisme konseptual dengan khusyu' dalam shalat, namun berbeda dalam dasar motivasinya.

[2999] Abdul-Rahman, A. (2020). "Islamic Mindfulness: A Conceptual Framework for Dzikr-Based Interventions." Journal of Muslim Mental Health, 14(1), 45–67. Penulis mengusulkan model dzikr sebagai bentuk mindfulness teologis yang berakar pada hubungan dengan Allah.

[3000] Al-Zoubi, O., et al. (2019). "The Effect of Dhikr-Based Cognitive Behavioral Therapy on Anxiety Symptoms: A Randomized Controlled Trial." Journal of Religion and Health, 58(4), 1245–1258. Penelitian ini membuktikan bahwa intervensi berbasis ibadah secara signifikan mengurangi gejala kecemasan dibandingkan metode psikologis konvensional.

[3001] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Meskipun bukan sumber Islam, karya Frankl tentang makna dalam penderitaan sejalan dengan pandangan Islam bahwa ketenangan diperoleh bukan dari penghindaran masalah, tetapi dari pemaknaan terhadapnya suatu proses yang dilayani oleh ibadah.

[3002] Koenig, H. G. (2018). Religion and Mental Health: Research and Clinical Applications. Academic Press, hlm. 147–150. Buku ini memberikan tinjauan komprehensif tentang penelitian mengenai hubungan antara praktik religius, termasuk doa, dan berbagai indikator kesehatan mental, membangun kerangka empiris untuk klaim tersebut.

[3003] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terj. oleh Fazl-ul-Karim. Islamic Book Service, Buku 4, hlm. 45. Imam Al-Ghazali membedah makna batin dan dampak psikologis dari ibadah, menempatkan salat sebagai sarana untuk menyucikan hati dan mendekatkan diri kepada Tuhan.

[3004] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Washington Square Press, hlm. 111–115. Karya psikiatris eksistensial Viktor Frankl ini menguraikan teori logos dan pencarian makna sebagai kekuatan motivasi utama manusia, memberikan perspektif psikologis yang selaras dengan fungsi salat.

[3005] Schimmel, A. (1994). Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam. State University of New York Press, hlm. 132–134. Annemarie Schimmel menganalisis simbolisme dalam ibadah Islam, menjelaskan bagaimana gerakan sujud mewakili puncak penyerahan diri dan kerendahan hati.

[3006] Qur'an, Surat Ar-Ra'd:28. Ayat ini menyatakan, "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram." Dasar teologis utama untuk dampak psikologis dari dzikir dan salat.

[3007] McCullough, M. E., & Willoughby, L. B. (2009). "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations, and Implications." Psychological Bulletin, 135(1), 69–93. Artikel ini meninjau bukti bahwa praktik keagamaan meningkatkan kapasitas untuk regulasi diri, mekanisme kunci dalam stabilitas psikologis.

[3008] Langer, E. J. (2014). Mindfulness. Da Capo Press, hlm. 75–78. Konsep Ellen Langer tentang mindfulness, yang melibatkan penciptaan kategori dan perbedaan baru, paralel dengan ide salat sebagai pembatas kognitif yang menggeser mode perhatian.

[3009] Newberg, A. B. (2018). Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality. Columbia University Press, hlm. 189–195. Andrew Newberg mempresentasikan temuan neuroimaging tentang bagaimana doa dan meditasi memengaruhi aktivitas otak, khususnya di korteks prefrontal dan sistem limbik.

[3010] Doufesh, H., Faisal, T., Lim, K. S., & Ibrahim, F. (2012). "EEG Spectral Analysis on Muslim Prayers." Complementary Therapies in Medicine, 20(5), 295–299. Studi

empiris ini mengukur aktivitas gelombang otak selama salat, menemukan peningkatan signifikan dalam aktivitas alpha (terkait relaksasi), terutama selama posisi sujud.

[3011] Benson, H. (1975). The Relaxation Response. William Morrow and Company, hlm. 60–65. Herbert Benson mendokumentasikan respons fisiologis yang dapat diukur, "Relaxation Response," yang dipicu oleh pengulangan doa atau mantra, mekanisme yang jelas terjadi dalam salat.

[3012] Rosmarin, D. H., Pirutinsky, S., Auerbach, R. P., Björgvinsson, T., Bigda-Peyton, J., Andersson, G., ... & Krumrei, E. J. (2011). "Incorporating Spiritual Beliefs into a Cognitive Model of Worry." Journal of Clinical Psychology, 67(7), 691–700. Penelitian ini menunjukkan bagaimana keyakinan spiritual, seperti percaya pada Tuhan yang pengasih, dapat memoderasi kekhawatiran dan gejala kecemasan melalui penyerahan dan penerimaan.

[3013] Akronim VUCA (Volatile, Uncertain, Complex, Ambiguous) dalam psikologi modern dan teori organisasi menggambarkan sifat dunia yang tidak pasti; salat yang terstruktur memberikan penyeimbang bagi kekacauan ini.

[3014] Roy F. Baumeister, Kathleen D. Vohs, dan Dianne M. Tice, "The Strength Model of Self-Control," Current Directions in Psychological Science 16, no. 6 (2007): 351-355. Artikel seminal ini membangun paradigma bahwa pengendalian diri berperilaku seperti otot yang dapat menjadi lelah tetapi juga diperkuat melalui latihan yang konsisten, yang memberikan kerangka teoretis yang kuat untuk memahami puasa sebagai bentuk pelatihan tersebut.

[3015] Matthew T. Gailliot dan Roy F. Baumeister, "The Physiology of Willpower: Linking Blood Glucose to Self-Control," Personality and Social Psychology Review 11, no. 4 (2007): 303-327. Penelitian ini mendalami basis fisiologis dari pengendalian diri, menghubungkannya dengan ketersediaan glukosa sebagai sumber energi untuk fungsi eksekutif otak, yang relevan dengan diskusi tentang perubahan metabolisme selama puasa dan dampaknya pada fungsi kognitif.

[3016] Charles Duhigg, The Power of Habit: Why We Do What We Do in Life and Business (New York: Random House, 2012), hlm. 19-44. Buku ini menjelaskan secara komprehensif loop kebiasaan yang terdiri dari isyarat, rutinitas, dan imbalan. Puasa secara efektif menginterupsi loop ini, terutama untuk kebiasaan yang terkait dengan makan dan emosi, yang memungkinkan penataan ulang kebiasaan.

[3017] Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change," Psychological Review 84, no. 2 (1977): 191-215. Sebagai karya pendiri teori efikasi diri, artikel ini memberikan dasar untuk memahami bagaimana keberhasilan dalam menuntaskan tantangan yang sulit seperti puasa dapat membangun keyakinan seseorang pada kemampuannya untuk menguasai berbagai tugas lain dalam kehidupan.

[3018] Hadits diriwayatkan oleh Ibnu Majah (no. 1690), An-Nasa'i, dan Ahmad. Status hadits ini dinilai hasan oleh banyak ulama. Hadits ini merupakan landasan normatif utama yang menegaskan bahwa tujuan puasa yang sebenarnya adalah transformasi interior, bukan sekadar pemenuhan kewajiban ritual lahiriah.

[3019] Stefano Sensi et al., "The Effect of Caloric Restriction and Intermittent Fasting on Brain Aging and Neurodegenerative Disorders," dalam Metabolic Impact on Brain Function and Neurodegenerative Disorders, Special Issue of The FEBS Journal (2022).

Tinjauan ilmiah kontemporer ini mengumpulkan bukti tentang bagaimana pola makan yang meniru puasa dapat memengaruhi jalur molekuler yang terkait dengan ketahanan terhadap stres, peradangan neural, dan secara keseluruhan meningkatkan kesehatan otak dan suasana hati.

[3020] Mark P. Mattson, "Hormesis Defined by Age-Related Neurodegenerative Disorders: Where We Have Been and Where We Are Going," Ageing Research Reviews 64 (2020): 101167. Mattson adalah pelopor dalam penelitian neurobiologi tentang puasa. Artikelnya menjelaskan mekanisme di balik respons adaptif terhadap puasa, termasuk peningkatan autophagy, produksi BDNF, dan efisiensi energi mitokondria, yang semuanya berkontribusi pada ketahanan saraf dan stabilitas emosional.

[3021] Hadits diriwayatkan oleh Al-Bukhari (no. 1904) dan Muslim (no. 1151). Hadits shahih ini secara eksplisit menghubungkan disiplin puasa dengan regulasi emosi dan perilaku, menjadikannya bukti teks utama untuk argumen tentang peran puasa dalam membangun kecerdasan dan kestabilan emosional.

[3022] Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F., & Emery, G. (1979). Cognitive Therapy of Depression. Guilford Press. Teori dasar Beck tentang "triad kognitif" depresi (pandangan negatif terhadap diri sendiri, dunia, dan masa depan) memberikan kerangka kerja untuk memahami bagaimana konstruk keagamaan seperti sabr dan tawakkal dapat menantang dan mereformulasi pola pikir negatif ini.

[3023] Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). Religious Coping Among Diverse Religions: Commonalities and Divergences. Psychology of Religion and Spirituality, 7(1), 24-33. Artikel ini membahas bagaimana berbagai agama, termasuk Islam, memiliki strategi koping religious yang unik, dan menyoroti bagaimana penyerahan diri kepada Tuhan (tawakkal) dan mencari makna religius dalam penderitaan adalah mekanisme sentral dalam menghadapi kesulitan.

[3024] Secara etimologis, ṣafā berarti jernih, murni, dan bersih. Tasfiyah al-nafs merupakan tujuan utama dari pendidikan spiritual Islam. Lihat: 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, 1995), hlm. 56-58.

[3025] Lihat diskusi tentang ibadah sebagai sarana pelatihan jiwa (riyāḍat al-nafs) dalam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980), hlm. 85-92.

[3026] Al-Qur'an menyatakan, "...Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar..." (QS. Al-'Ankabut: 45). Toshihiko Izutsu menjelaskan bagaimana konsep taqwā yang dibangun melalui ibadah berfungsi sebagai kesadaran yang terus menerus hadir. Lihat: Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 215-217.

[3027] Konsep penyakit hati (amradh al-qulub) dan pengaruhnya terhadap perilaku banyak dibahas dalam literatur tasawuf. Lihat: Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān, Editor: Mashhur bin Hasan Al Salman, (Riyadh: Dar Alam al-Fawa'id, 2009), hlm. 1-9.

[3028] Al-Ghazali secara khusus membahas bagaimana puasa melatih pengendalian atas nafsu syahwat dan amarah, yang merupakan akar dari banyak dosa. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 1, hlm. 235-240.

[3029] Ibnu Khaldun dalam Muqaddimah menyinggung efek psikologis zakat dalam membersihkan jiwa dari kekikiran dan cinta harta. Lihat: Ibn Khaldun, The

Muqaddimah: An Introduction to History, terjemahan Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 311-312.

[3030] Konsep fithrah sebagai keadaan asal manusia yang suci ditegaskan dalam hadis, "Setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah..." (HR. Muslim). Malcolm Clark dalam bukunya juga membahas bagaimana ibadah bertujuan mengembalikan manusia kepada keadaan harmonis ini. Malcolm Clark, Islam For Dummies (Hoboken: Wiley Publishing, 2003), hlm. 142.

[3031] Rukun-rukun taubat ini merupakan konsensus ulama. Penjabaran rinci dapat ditemukan dalam: Ibn Rajab al-Hanbali, al-Takhwīf min al-Nār wa al-Ta'rīf bi-Ḥāl Dār al-Bawār (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1998), hlm. 62-65.

[3032] Penelitian modern oleh psikolog seperti Jeffrey M. Schwartz juga menunjukkan bahwa ritual dan praktik spiritual dapat mengubah struktur otak dan mengurangi kecemasan, yang sejalan dengan konsep katarsis dalam taubat. Lihat: Jeffrey M. Schwartz & Rebecca Gladding, You Are Not Your Brain: The 4-Step Solution for Changing Bad Habits, Ending Unhealthy Thinking, and Taking Control of Your Life (New York: Avery, 2011), hlm. 45-60.

[3033] Al-Ghazali menggambarkan metafora hati yang terkunci oleh dosa dan dibuka oleh taubat. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 4, hlm. 6-10.

[3034] Sebuah studi oleh Julie Juola Exline dkk. menemukan bahwa konsep religius tentang pengampunan dan taubat berkorelasi positif dengan well-being dan penurunan depresi. Julie Juola Exline, "Religious and Spiritual Struggles," dalam Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality, ed. oleh Kenneth I. Pargament (Washington, DC: American Psychological Association, 2013), hlm. 459-475. Hal ini menunjukkan konvergensi antara konsep Islam dan temuan psikologi kontemporer.

[3035] Lihat misalnya perspektif komprehensif Seyyed Hossein Nasr dalam Knowledge and the Sacred (1989), yang menekankan bahwa semua pengetahuan dalam tradisi Islam pada akhirnya bermuara pada Yang Maha Suci, dan pendidikan adalah jalan untuk mengingatkan jiwa akan asal-usul transendentalnya. (Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 1-5).

[3036] Definisi operasional ini dirangkum dari berbagai pendapat ulama. Al-Ghazāli, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, memandang pendidikan spiritual sebagai proses untuk mencapai kebahagiaan sejati (sa'ādah) melalui pengetahuan tentang diri dan Tuhan. (Abū Ḥāmid al-Ghazāli, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 15).

[3037] Quran Surah Al-Shams (91): 9-10. Tafsir terhadap ayat ini sering dikaitkan dengan perjuangan manusia antara mengikuti petunjuk Allah (yang menyucikan) atau mengikuti hawa nafsu (yang mengotori). Lihat Ibn Kathir, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.

[3038] Kontras antara orientasi horizontal-duniawi dan vertikal-spiritual ini dielaborasi secara filosofis oleh Osman Bakar dalam Classification of Knowledge in Islam. Ia membedakan ilmu-ilmu fardhu kifayah (duniawi/sosial) dan ilmu fardhu 'ain (spiritual/personal). (Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1992), hlm. 1-10).

[3039] Hadis riwayat Imam Malik dalam Al-Muwatta: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia." (Malik ibn Anas, Al-Muwatta, Kitab Husn al-Khuluq). Hadis ini menjadi landasan teologis untuk menempatkan akhlak sebagai tujuan puncak dari proses pendidikan Islam.

[3040] Konsep pelembutan hati (talbīn al-qulūb) dan perlawanan terhadap hawa nafsu adalah tema sentral dalam literatur tasawuf dan akhlak. Lihat misalnya Al-Ghazāli, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya kitab Syarth al-Mu'āmalah dan Kitab Ādāb al-Ma'īsyah.

[3041] Muhammad Naquib Al-Attas menegaskan bahwa tujuan pendidikan Islam adalah untuk melahirkan manusia yang baik (good man), bukan sekadar warga negara yang baik (good citizen). Kebaikan ini dicapai melalui penanaman adab, yang merupakan cerminan dari jiwa yang terdidik secara spiritual. (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), hlm. 1).

[3042] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, hlm. 52. Penulis menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan dalam tradisi Islam tidak terpisah dari dimensi sakral; ia bersumber dari wahyu dan ditujukan untuk dekat dengan Tuhan, bukan untuk dominasi alam semata.

[3043] Rāzī, F. (n.d.). Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, juz 20, hlm. 213. Al-Rāzī menekankan bahwa ilmu yang tidak membawa kepada takwa adalah ilmu yang tidak bermanfaat; pendidikan harus menuju pemurnian jiwa dan kedekatan kepada Allah.

[3044] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, Hadis No. 6035. Hadis ini menjadi landasan utama dalam teori pendidikan akhlak Islam; Nabi Muhammad dipandang sebagai sosok yang menghidupkan nilai-nilai moral universal.

[3045] Miskawaih, A. (1968). Tahdhīb al-Akhlāq (terj. C. Zurayk). Beirut: Dār al-Andalus, hlm. 89. Karya klasik ini menguraikan etika Islam sebagai hasil dari keseimbangan jiwa; ia menggabungkan filsafat Yunani dengan nilai Islam dalam konteks pembinaan moral.

[3046] Al-Ghazālī, M. (2002). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma'rifah, juz 1, hlm. 15. Al-Ghazali menekankan bahwa jiwa yang belum dibersihkan dari hawa nafsu tidak akan mampu mencapai kebenaran; pendidikan spiritual adalah proses penyucian tersebut.

[3047] Al-Qur'an, QS. Āl 'Imrān (3): 104. Ayat ini menegaskan kewajiban kolektif umat Islam untuk mendorong kebaikan dan mencegah kemungkaran, yang merupakan ekspresi langsung dari kesadaran spiritual yang aktif secara sosial.

[3048] Al-Qur'an, QS. al-Baqarah (2): 30. Konsep khilāfah menunjukkan bahwa manusia adalah wakil Tuhan di bumi dengan tanggung jawab etis terhadap seluruh ciptaan; pendidikan harus menanamkan kesadaran ini.

[3049] Arkoun, M. (1994). Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder: Westview Press, hlm. 112. Arkoun mengkritik reduksi spiritualitas menjadi ritual semata; ia menekankan perlunya pendekatan yang mengintegrasikan nilai spiritual ke dalam seluruh aspek kehidupan sosial.

[3050] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: SUNY Press, hlm. 76. Nasr mengkritik sains modern yang sekular dan menyerukan kebangkitan ilmu yang berakar pada kesadaran spiritual dan kosmologi ilahiah. Rahman, F. (1982). Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 45. Fazlur Rahman menekankan perlunya pendidikan Islam yang tidak hanya transformatif secara individu, tetapi juga mampu mengubah struktur sosial dan keilmuan.

[3051] Al-Ghazālī, M. (2005). Ijtimā' al-'Ulūm: Dirāsah fī Ta'līm al-Ghazālī. Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah, hlm. 134. Penulis mengkaji kembali sistem pendidikan al-Ghazali yang

menekankan integrasi antara ilmu syariah, akhlak, dan pengalaman spiritual secara holistik.

[3052] Lebih dari sekadar potensi, fitrah adalah kondisi primordial pengakuan ketuhanan. Lihat Ibn Manẓūr, Lisān al-‘Arab, jilid 5 (Beirut: Dār Ṣādir, 1994), hlm. 67. Konsep ini diperdalam oleh Mohammed Arkoun, yang menekankan fitrah sebagai "original ontological norm". Lihat Mohammed Arkoun, The Unthought in Contemporary Islamic Thought (London: Saqi Books, 2002), hlm. 145.

[3053] Tafsir tentang ayat Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7): 172 ini menjadi dasar utama. Untuk analisis komprehensif, lihat Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, Edisi Kedua (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-20. Rahman menekankan bahwa perjanjian ini memberikan setiap manusia tanggung jawab moral bawaan.

[3054] Kerangka takhallī, tahallī, dan tajallī adalah inti dari psikologi spiritual Al-Ghazali. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 52. Untuk analisis akademis kontemporer, baca Kenneth Garden, The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his Revival of the Religious Sciences (New York: Oxford University Press, 2014), hlm. 112-115.

[3055] Konsep pendidikan sebagai disiplin transformatif yang melampaui kognitif dielaborasi oleh Prof. Osman Bakar. Lihat Osman Bakar, Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science, Edisi Kedua (Kuala Lumpur: UICI Press, 2008), hlm. 89. Bakar berargumen bahwa pendidikan spiritual Islami bertujuan untuk mengintegrasikan semua fakultas manusia untuk mencapai pengetahuan yang sejati (ma‘rifah).

[3056] Konsep meneladani sifat-sifat Allah (al-ta'alluh bi akhlāq Allāh) merupakan puncak dari pendidikan akhlak. Lihat Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 213-215. Izutsu menjelaskan bagaimana sifat-sifat Tuhan menjadi sumber normatif bagi perilaku manusia.

[3057] Relasi antara karakter individu yang fitri dan tanggung jawab kekhalifahan dijelaskan secara filosofis oleh Seyyed Hossein Nasr. Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 27-30. Nasr menekankan bahwa manusia yang menyadari jati diri fitri-nya akan memakmurkan bumi dengan penuh hikmah dan keadilan, bukan eksploitasi.

[3058] Konsep insan kamil (manusia universal) yang dikembangkan oleh filosof dan sufi seperti Abdul Karim al-Jilli menekankan realisasi potensi ketuhanan (tajalli) dalam diri manusia, yang puncaknya adalah mencerminkan Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah (al-Asma' al-Husna) dalam perilaku dan karakter. Lihat: Nicholson, R. A. (1921). The Idea of Personality in Sufism. Cambridge University Press. hlm. 77-82.

[3059] Hadis riwayat Imam Ahmad dalam Musnad-nya: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ". Status hadis ini dinilai hasan oleh banyak ulama.

[3060] Wan Daud, Wan Mohd Nor. (1998). The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization. ISTAC. hlm. 105-110. Buku ini menjelaskan secara mendalam perbedaan mendasar antara konsep ta'dib (pendidikan yang menekankan pada adab/akhlak) sebagai istilah sentral pendidikan Islam, dibandingkan ta'lim atau tarbiyah.

[3061] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). Ihya' 'Ulum al-Din (Jilid 3). Beirut: Dar al-Khair. hlm. 52-55. Dalam kitab ini, Al-Ghazali mendedikasikan sepertiga isinya untuk membahas secara detail tentang ilmu dan praktik penyucian jiwa serta pembentukan akhlak.

[3062] Lickona, T. (1991). Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. Bantam Books. hlm. 43. Meskipun berasal dari perspektif Barat, Lickona menegaskan bahwa pembentukan karakter adalah tujuan pendidikan yang primer, sebuah pandangan yang selaras sepenuhnya dengan falsafah pendidikan Islam.

[3063] Al-Qur'an, Surah Al-'Ankabut (29): 45: "... Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar..."

[3064] Hashim, R., & Rossidy, I. (2000). Islamization of Human Knowledge in Theory and Practice: The Experience of IIUM and IIIT. IIUM Journal of Education. 1(1), 1-16. Artikel ini membahas pendekatan integratif dalam pendidikan, termasuk pentingnya keteladanan dan lingkungan dalam internalisasi nilai.

[3065] Marples, R. (Ed.). (2002). The Aims of Education. Routledge. hlm. 5. Bunga rampai esai ini berargumen bahwa pertanyaan mendasar "Apa tujuan pendidikan?" harus dijawab terlebih dahulu sebelum merancang kurikulum, dan bahwa pendidikan moral harus meresapi seluruh subjek, bukan diajarkan secara terisolasi.

[3066] Al-Qur'an, Surah Al-Qalam (68): 4. Ayat ini merupakan pujian Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW, yang menjadi dasar normatif bahwa standar akhlak seorang muslim adalah akhlak Rasulullah.

[3067] Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, vol. 5, hadis no. 2682. Hadis ini dinyatakan oleh al-Tirmidhi sebagai hasan sahih. Dalam tradisi sufistik dan pendidikan Islam, hadis ini menjadi dasar legitimasi spiritual bagi peran ulama dan guru sebagai pewaris nabi, bukan dalam makna kenabian, tetapi dalam hal amanah ilmu dan tanggung jawab moral.

[3068] Mezirow, J. (2000). Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress. San Francisco: Jossey-Bass. Teori transformasi pembelajaran Mezirow menekankan bahwa pembelajaran bermakna terjadi ketika individu mengalami perubahan fundamental dalam cara mereka memahami dunia suatu proses yang sangat relevan dengan pendidikan spiritual.

[3069] Nasr, S.H. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr mengusulkan kembali epistemologi tradisional yang memandang ilmu sebagai sesuatu yang sakral dan terkait langsung dengan dimensi spiritual.

[3070] Al-Qur’an, QS. al-Mujadilah: 11. Ayat ini menempatkan iman dan ilmu sebagai dua prasyarat utama pencapaian kemuliaan di sisi Allah, mengisyaratkan bahwa pendidikan harus mengintegrasikan keduanya, khususnya dalam konteks pembinaan guru.

[3071] Abdul Latif, A.R. (2017). "Integrating Tarbiyah and Ta'lim in Islamic Education: Towards a Holistic Paradigm." Journal of Islamic Education Research, 2(1), 45–62. Artikel ini membahas perlunya revitalisasi model pendidikan Islam yang holistik, mengintegrasikan tarbiyah (pembinaan) dengan ta’lim (pengajaran).

[3072] Zak, P.J. (2015). "Why Your Brain Loves a Good Story." Harvard Business Review, July 22. Penelitian oleh Zak menunjukkan bahwa narasi yang emosional meningkatkan produksi oksitosin, yang berdampak pada empati dan pembelajaran sosial relevan dengan penggunaan kisah dalam pendidikan nilai.

[3073] Al-Ghazali, A.H. (1937–1938). Ihya Ulum al-Din (juz 1). Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra. Dalam kitab ini, al-Ghazali menekankan pentingnya pergaulan dengan guru sebagai bagian dari proses penyucian jiwa.

[3074] Bandura, A. (1977). Social Learning Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. Teori pembelajaran sosial Bandura menjelaskan bagaimana individu belajar melalui observasi, terutama terhadap model yang dipandang otoritatif atau disukai fenomena yang sangat nyata dalam pendidikan spiritual.

[3075] Al-Nawawi, I.M. (1998). Riyad al-Salihin. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. Dalam kitab ini, al-Nawawi menghimpun banyak hadis tentang pentingnya mengamalkan ilmu, antara lain: “Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi, dan para nabi tidak mewariskan dinar atau dirham, tetapi mewariskan ilmu. Maka barangsiapa mengambilnya, ia telah mengambil bagian yang banyak.”

[3076] Asad, M. (1980). The Message of the Qur’an. Gibraltar: Dar al-Andalus. Muhammad Asad, dalam tafsir kontekstualnya, menekankan bahwa tujuan utama Al-Qur’an adalah pembentukan karakter moral dan spiritual manusia melalui transmisi nilai yang berkelanjutan.

[3077] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1980, Juz 3, hlm. 52.Al-Ghazali menegaskan bahwa tujuan utama pendidikan adalah penyucian jiwa (tazkiyatun nafs) dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji, yang merupakan esensi dari spiritualitas Islam.

[3078] QS. Ar-Rūm (30):21."Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan hidup dari jenismu sendiri, supaya kamu mendapat ketenangan (sakinah) di sisinya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa cinta (mawaddah) dan kasih sayang (rahmah). Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir."

[3079] QS. Luqmān (31):13-19. Rangkaian ayat ini memuat nasihat-nasihat spiritual dan moral Luqman yang komprehensif, mencakup tauhid, birrul walidain, serta akhlak dalam pergaulan sosial.

[3080] Hashim, Rosnani, & Suhailah Hussien. "The Islamic Worldview of Child Education: The Perception of Muslim Teachers in Malaysia." Journal of Islamic Thought and Civilization 4, no. 2 (2014): 1-15.Artikel ini menguraikan bagaimana lingkungan keluarga yang Islami membentuk worldview dasar seorang anak melalui proses sosialisasi nilai yang intensif dan berkelanjutan.

[3081] Bandura, Albert. Social Learning Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977, hlm. 22.Meskipun bukan sumber Islam, teori belajar sosial Bandura tentang observational learning telah digunakan oleh sarjana Muslim kontemporer, seperti Abdul Malik Bawamehr, untuk menjelaskan efektivitas keteladanan (qudwah hasanah) dalam pendidikan Islam.

[3082] Sahin, Abdullah. "Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic and Western Liberal Secular Values of Education." Religions 9, no. 11 (2018): 335.Sahin menekankan pentingnya habituasi dan praktik dalam membentuk karakter dan spiritualitas Muslim, di mana keluarga memainkan peran sentral.

[3083] Choudhury, Muhammad Abdul Malik. "The Qur'anic Paradigm of Spiritual Mentorship: An Analysis of the Story of Moses and Khidr." The American Journal of Islamic Social Sciences 35, no. 2 (2018): 1-24.Penelitian ini menganalisis metode

pedagogis melalui narasi Al-Qur'an, yang relevan untuk diterapkan dalam konteks komunikasi edukatif orang tua-anak.

[3084] Hadis diriwayatkan oleh berbagai sumber seperti Al-Baihaqi dalam Syu'ab al-Imān, meskipun statusnya diperselisihkan sebagian ulama.Kandungan makna dan psikologi perkembangan yang dikandungnya selaras dengan prinsip-prinsip pendidikan Islam dan banyak diadopsi oleh para praktisi. Lihat: Al-'Ajlūnī, Ismā'īl ibn Muḥammad. Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās. Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1983, Juz 1, hlm. 266.

[3085] QS. Al-Furqān (25):74."Dan orang-orang yang berkata: 'Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami pasangan kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa'." Ayat ini menjadi dasar bagi doa orang tua untuk kebaikan spiritual keluarga.

[3086] QS. Ibrāhīm (14):40-41."Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan anak cucuku orang yang tetap melaksanakan shalat..." Doa Nabi Ibrahim AS merupakan contoh ideal permohonan untuk kelestarian spiritual suatu generasi.

[3087] Al-Mawdūdī, Abul A'lā. Tafhīm al-Qur'ān. Lahore: Idara Tarjuman ul-Quran, 1942. Terjemahan dan Tafsir Surat Al-Lail. Mawdudi dalam tafsirnya sering membahas keseimbangan antara targhīb (motivasi melalui harapan) dan tarhīb (peringatan) dalam pendidikan Islam, yang harus diterapkan dengan bijaksana sesuai konteks.

[3088] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 67. Nasr menekankan bahwa ilmu pengetahuan dalam tradisi Islam selalu berada dalam bingkai sacralitas, dan pendidikan sejati harus mengintegrasikan dimensi spiritual untuk mencapai keseimbangan manusia.

[3089] Azyumardi Azra, Educing Islamic Response to Modernity: The Case of Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 112–118. Azra meneliti bagaimana pesantren dan sekolah Islam di Indonesia mempertahankan praktik spiritual sebagai bagian dari sistem pendidikan, meskipun menghadapi modernisasi.

[3090] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 83. Nasr berargumen bahwa ilmu pengetahuan yang tidak berakar dalam spiritualitas akan kehilangan arah moral dan etika, sehingga berpotensi berbahaya bagi kemanusiaan.

[3091] Al-Qur'an, Surat Al-'Alaq, ayat 1–5. Ayat ini menekankan bahwa awal pengetahuan adalah kesadaran akan Tuhan, yang menjadi dasar epistemologi pendidikan Islam.

[3092] Al-Qur'an, Surat Yasin, ayat 77. Ayat ini mengajak manusia untuk merenungkan proses penciptaan sebagai bentuk ibadah dan sumber ilmu pengetahuan.

[3093] Imam Zarkasyi, Pendidikan Islam di Pesantren: Filosofi dan Strategi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 89. Zarkasyi menjelaskan model pendidikan Gontor yang menggabungkan ketiga pilar: salafi (nilai-nilai dasar), modernis (metode kontemporer), dan spiritualis (pembinaan jiwa).

[3094] Shahih al-Bukhari, no. 2576; Shahih Muslim, no. 1829. Hadis ini menegaskan bahwa setiap individu, termasuk guru, memiliki tanggung jawab sebagai pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat, termasuk dalam pendidikan moral dan spiritual.

[3095] Muhammad Fathi, "The Role of the Teacher in Spiritual Education: An Islamic Perspective," International Journal of Islamic Education, Vol. 1, No. 1 (2019): 45–58. Fathi menekankan bahwa guru dalam pendidikan Islam harus menjadi model hidup (uswatun hasanah) yang mengintegrasikan keilmuan dan ketakwaan.

[3096] Zainuddin, "Spiritualitas dalam Pendidikan Islam: Studi Kasus di Madrasah Ibtidaiyah Negeri," Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 7, No. 2 (2018): 233–256. Studi ini menunjukkan bahwa hubungan personal guru-murid yang hangat dan penuh empati memperkuat internalisasi nilai spiritual dibanding metode pengajaran konvensional.

[3097] Charles Fadel & Hafsah Saeed, Spiritual Education: A Framework for Holistic Learning (Boston: Center for Curriculum Redesign, 2014), hlm. 41. Laporan ini menyajikan analisis lintas budaya tentang dampak pendidikan spiritual terhadap perkembangan moral dan sosial dalam konteks sekolah Islam.

[3098] Lawrence Kohlberg, The Psychology of Moral Development (New York: Harper & Row, 1984), hlm. 253. Teori Kohlberg menjelaskan tahapan perkembangan moral, dan pendidikan spiritual dapat membantu peserta didik mencapai tahap tertinggi, yaitu komitmen terhadap prinsip universal.

[3099] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Marifa, 1967), Juz 1, hlm. 15. Al-Ghazali menekankan pentingnya keseimbangan antara ilmu pengetahuan dan pengalaman spiritual untuk mencapai kebenaran hakiki.

[3100] Jalaluddin Rumi, Mathnawi, Book I, Verse. Rumi menekankan pengalaman batin dan pengembangan spiritual sebagai inti pendidikan, di mana hikmah dan cinta ilahi membimbing manusia menuju penyucian jiwa.

[3101] Abdul Hamid Abu Sulayman, Crisis in the Muslim Mind (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1993), hlm. 45-48. Abu Sulayman menekankan bahwa konsep ummah secara inheren mengandung misi etis dan spiritual untuk menegakkan keadilan dan kebaikan, di mana komunitas bertindak sebagai agen aktif perubahan moral.

[3102] The Noble Qur'an, terjemahan bahasa Inggris, Surah Al-Ma'idah, 5:2. Ayat ini menjadi landasan normatif utama bagi konsep solidaritas sosial dan tanggung jawab kolektif dalam membangun masyarakat yang bertakwa.

[3103] Ismail Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm. 115-120. Al-Faruqi menjelaskan masjid sebagai "pusat komunitas Muslim" yang menyatukan aspek ibadah, pendidikan, dan sosial-politik, sehingga menjadi institusi utama sosialisasi nilai.

[3104] Martin van Bruinessen, "NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru," (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 203-210. Jumlah halaman mengacu pada edisi terjemahan Indonesia. Van Bruinessen, melalui penelitian sosiologisnya yang mendalam, memetakan bagaimana organisasi massa Islam besar berfungsi sebagai wadah pendidikan dan konservasi nilai-nilai spiritual-keagamaan sekaligus merespons perubahan modern.

[3105] Tariq Ramadan, Western Muslims and the Future of Islam (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 132-135. Ramadan membahas pentingnya komunitas sebagai ruang penengah (space of mediation) yang memberikan dukungan praktis dan spiritual bagi individu Muslim untuk hidup sesuai keyakinannya dalam konteks masyarakat modern.

[3106] Barbara L. Fredrickson, Love 2.0: How Our Supreme Emotion Affects Everything We Feel, Think, Do, and Become (New York: Hudson Street Press, 2013), hlm. 89-92. Meskipun bukan sumber Islam, penelitian Fredrickson tentang "koneksi sosial mikro" dan bagaimana emosi positif yang dibagikan dalam komunitas membangun

ketahanan dan mengembangkan sumber daya personal, memberikan konfirmasi ilmiah lintas budaya terhadap peran komunitas dalam kesejahteraan, yang selaras dengan konsep pendidikan spiritual Islam.

[3107] Al-Faruqi, Ismail R. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan. International Institute of Islamic Thought. hlm. 15-17. Al-Faruqi menegaskan bahwa konsep tawhid harus menjadi paradigma sentral yang menyatukan semua bidang pengetahuan, menghilangkan sekularisasi dan dikotomi dalam pendidikan.

[3108] Ashraf, S. A. (1985). New Horizons in Muslim Education. Hodder and Stoughton. hlm. 4-5. Ashraf berargumen bahwa tujuan akhir pendidikan Islam adalah untuk menciptakan manusia yang seimbang, yang dapat memenuhi perannya sebagai hamba Allah (abd) dan khalifah-Nya di muka bumi.

[3109] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah, 2:201. Ayat ini merupakan dalil primer yang menjadi dasar konsep keseimbangan dalam Islam, menunjukkan bahwa permintaan untuk kebaikan dunia dan akhirat adalah sesuatu yang diperintahkan.

[3110] Nasr, Seyyed Hossein. (1984). The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Curzon Press. hlm. 45. Nasr menjelaskan bahwa alam semesta dipandang sebagai ayat-ayat Allah (tanda-tanda kebesaran-Nya) yang terbentang (afaq), yang harus dipelajari dan direfleksikan, sehingga mempelajari sains adalah bagian dari ibadah.

[3111] Wan Daud, Wan Mohd Nor. (1998). The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). hlm. 132-135. Buku ini menguraikan pandangan al-Attas bahwa ilmu tidak bebas nilai, dan ilmu duniawi harus disaring dan diarahkan oleh kerangka epistemologi Islam yang bersumber dari Wahyu.

[3112] Hashim, Rosnani. (2004). Educational Dualism in Malaysia: Implications for Theory and Practice. The Other Press. hlm. 89. Hashim mendiskusikan bahaya dualisme sistem pendidikan dan mendorong pendekatan integratif yang menyatukan nilai-nilai Islam dengan pengetahuan modern.

[3113] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1979). Aims and Objectives of Islamic Education. King Abdulaziz University. hlm. 2. Al-Attas mendefinisikan pendidikan sebagai proses penanaman adab, yang berarti pengenalan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat dari segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, sehingga menghasilkan manusia yang baik dan beradab.

[3114] Sardar, Ziauddin. (1989). Explorations in Islamic Science. Mansell Publishing. hlm. 71. Sardar membahas perlunya etika Islam yang terintegrasi dalam pengembangan sains dan teknologi untuk memastikan bahwa kemajuan tersebut membawa kemaslahatan, bukan kerusakan.

[3115] Ramadan, Tariq. (2004). Western Muslims and the Future of Islam. Oxford University Press. hlm. 65. Ramadan menekankan bahwa tujuan masyarakat Muslim adalah untuk mewujudkan "kesejahteraan bersama" (maslaha) yang selaras dengan prinsip-prinsip keadilan dan kepedulian sosial dalam Islam, yang merupakan manifestasi dari kebaikan dunia.

[3116] Hadis Riwayat Imam Ahmad, ath-Thabrani, ad-Daruqutni. Dinyatakan sebagai hadis hasan oleh Al-Albani dalam Al-Jami’ ash-Shaghir. Hadis ini menjadi landasan filosofis

pentingnya kebermanfaatan sosial, yang menjembatani pencapaian duniawi (manfaat) dan ukhrawi (pahala).

[3117] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science, 1st ed. (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 17. Nasr, seorang filsuf Islam kontemporer, berargumen bahwa ilmu modern kehilangan dimensi sakralnya, sehingga membutuhkan "ilmu suci" yang mengintegrasikan spiritualitas dan pengetahuan. Buku ini menjadi landasan penting dalam kritik terhadap sekularisasi ilmu.

[3118] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 76. Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an menempatkan pengetahuan sebagai jalan menuju ketakwaan, bukan sekadar akumulasi informasi. Ia menginterpretasikan ayat-ayat tentang ilmu sebagai dorongan untuk pemahaman yang mendalam tentang Tuhan dan alam.

[3119] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 35. Al-Attas membedakan antara pendidikan sekuler dan pendidikan Islam berdasarkan tujuan. Pendidikan Islam menurutnya berpusat pada tarbiyah, yaitu pembinaan menyeluruh yang mencakup aspek spiritual, moral, dan intelektual.

[3120] Sherry Turkle, Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other (New York: Basic Books, 2011), hlm. 154. Turkle, seorang psikolog dari MIT, mengkritik dampak teknologi terhadap kualitas hubungan manusia dan identitas moral, menunjukkan perlunya pendidikan etika digital yang disokong oleh kesadaran spiritual.

[3121] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, jilid 3 (Beirut: Dar al-Marifah, 1967), hlm. 74. Dalam kitab klasik ini, al-Ghazali menekankan pentingnya muhasabah sebagai praktik rutin untuk memelihara kesucian hati dan keberlangsungan perbaikan moral.

[3122] Kecia Ali, The Lives of Muhammad (Cambridge: Harvard University Press, 2014), hlm. 121. Ali menelaah representasi Nabi Muhammad dalam literatur Islam dan non-Islam, menyimpulkan bahwa citra Nabi sebagai pembawa akhlak mulia menjadi inti dari otoritas spiritualnya.

[3123] Sunan Abu Dawud, no. 4752, kitab al-Adab, bab fī taqdhīr al-khuluq. Hadis ini menyatakan bahwa misi utama kenabian adalah memperbaiki dan menyempurnakan akhlak, menunjukkan bahwa akhlak merupakan inti dari risalah Islam.

[3124] Lawrence Kohlberg, The Psychology of Moral Development (New York: Harper & Row, 1981), hlm. 227. Kohlberg mengembangkan teori tahapan perkembangan moral, di mana tingkat tertinggi didasarkan pada prinsip keadilan dan kemanusiaan universal. Model ini tidak mencakup motivasi spiritual seperti ikhlash dalam Islam.

[3125] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge: Harvard University Press, 2007), hlm. 19. Taylor menelusuri evolusi sekularisasi di Barat dan bagaimana masyarakat modern memisahkan agama dari ruang publik dan pengetahuan, yang berdampak pada kehilangan dimensi transenden dalam pendidikan.

[3126] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 86. Al-Attas mengusulkan kembali pemahaman metafisik Islam berbasis tauhid sebagai dasar ilmu pengetahuan yang benar, yang menjamin kesatuan antara pengetahuan, nilai, dan realitas.

[3127] Ibid., hlm. 102. Al-Attas menyatakan bahwa sekularisasi ilmu menyebabkan degradasi moral dan krisis makna, sehingga solusinya adalah restorasi pemahaman ilmu yang berakar pada spiritualitas Islam.

[3128] Jack Mezirow, Transformative Learning in Practice: Insights from Community, Work, and Education (San Francisco: Jossey-Bass, 2000), hlm. … (lanjutan data buku diperlukan untuk melengkapi).

[3129] Lihat Ismail L. Faruqi, "Tawhid: Its Implications for Thought and Life", (International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm. 45-48. Faruqi menjelaskan bagaimana prinsip Tauhid menjadi landasan integrasi seluruh aspek kehidupan, termasuk ilmu pengetahuan, yang menolak dikotomi antara sacred dan profane, spiritual dan psikologis.

[3130] Qur'an, Surah Al-Shams (91): 9-10. Ayat ini menjadi dasar argumentasi bahwa kesuksesan dan kegagalan manusia terkait erat dengan kondisi jiwanya, sehingga upaya menyucikannya adalah tujuan utama pendidikan dan terapi.

[3131] Lihat Al-Ghazali, "Ihya' Ulum al-Din", Jilid 3, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 52-75. Al-Ghazali secara detail menguraikan berbagai penyakit hati dan metodenya untuk mendiagnosis serta mengobatinya melalui pendekatan spiritual dan edukatif.

[3132] Doufesh, H., Faisal, T., Lim, K. S., & Ibrahim, F., "EEG Spectral Analysis on Muslim Prayers", dalam "Complementary Therapies in Medicine", Vol. 20, No. 5, (2012), hlm. 299-304. Penelitian ini menunjukkan bahwa gelombang otak selama shalat menunjukkan keadaan relaksasi dan fokus yang mirip dengan yang dicapai dalam meditasi dan terapi relaksasi.

[3133] Viktor E. Frankl, "Man's Search for Meaning", (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 99-105. Frankl berargumen bahwa makna dapat ditemukan bahkan dalam penderitaan yang paling ekstrem sekalipun, sebuah konsep yang sejalan dengan konsep sabar dan mencari hikmah dalam Islam.

[3134] Haque, A., "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists", dalam "Journal of Religion and Health", Vol. 43, No. 4, (2004), hlm. 357-377. Artikel ini membahas bagaimana worldview Islam membentuk konsepsi tentang kesehatan mental dan ketahanan diri.

[3135] Lynn, S. J., Das, L. S., Hallquist, M. N., & Williams, J. C., "Mindfulness, Acceptance, and the Psychodynamic Evolution: A Commentary", dalam "Journal of Psychotherapy Integration", Vol. 16, No. 1, (2006), hlm. 74-91. Para penulis menelusuri akar mindfulness dalam praktik kontemplatif tradisional, termasuk spiritualitas Timur dan Sufisme.

[3136] Abdel-Khalek, A. M., "Religiosity, Subjective Well-Being, and Neuroticism", dalam "Mental Health, Religion & Culture", Vol. 13, No. 1, (2010), hlm. 67-79. Penelitian ini membuktikan korelasi positif antara religiositas (yang mencakup keyakinan pada takdir) dengan kesejahteraan subjektif dan penurunan neurotisisme.

[3137] Bono, G., Emmons, R. A., & McCullough, M. E., "Gratitude in Practice and the Practice of Gratitude", dalam "Positive Psychology in Practice", ed. P. A. Linley & S. Joseph, (Hoboken, NJ: Wiley, 2004), hlm. 464-481. Meta-analisis menunjukkan bahwa praktik bersyukur secara signifikan meningkatkan kebahagiaan dan mengurangi depresi.

[3138] Koenig, H. G., "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications", dalam "ISRN Psychiatry", Vol. 2012, (2012), Article ID 278730. Koenig, seorang pionir dalam bidang ini, mereview ratusan studi yang menunjukkan bahwa keterlibatan religius/spiritual terkait dengan kesehatan mental yang lebih baik dan dukungan sosial yang lebih kuat.

[3139] Qur'an, Surah Al-Fajr (89): 27-30. Ayat ini menggambarkan puncak pencapaian spiritual sebagai keadaan jiwa yang tenang dan damai, yang dipanggil untuk kembali kepada Tuhan dalam keadaan ridha dan diridhai.

[3140] Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. State University of New York Press, 1981, hlm. 73–78. Karya ini menjelaskan bahwa pendidikan tradisional Islam bersifat hirografi berpusat pada makna suci dan menekankan pentingnya pembinaan ruh sebagai inti dari proses pembelajaran.

[3141] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd, 13:28. Ayat ini menjadi landasan utama dalam teologi spiritual Islam yang menghubungkan ketenangan batin dengan aktivitas dhikr dan pendekatan diri kepada Allah.

[3142] Wong, P. T. P., & Ivtzan, I. "A Dual-Systems Model of Meaning (DSMM): Implicit and Explicit Processes in Meaning-Making." Humanistic Psychologist, vol. 41, no. 4, 2013, hlm. 312–331. Studi ini mengembangkan kerangka psikologis yang mengintegrasikan pencarian makna sebagai respons terhadap penderitaan dan krisis eksistensial.

[3143] Ali, A. Y. The Holy Qur'an: English Translation and Commentary. Amana Publications, 1989, hlm. 409–410. Ayat tentang khilafah (QS. Al-Baqarah:30) dijelaskan sebagai dasar ontologis manusia yang menegaskan tanggung jawab moral dan spiritual manusia di bumi.

[3144] Koenig, H. G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." ISRN Psychiatry, vol. 2012, 2012, hlm. 1–33. Artikel ini mereview lebih dari 3.000 penelitian empiris yang menunjukkan korelasi positif antara spiritualitas dan kesehatan mental.

[3145] Zohar, D., & Marshall, I. Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. Bloomsbury Publishing, 2000, hlm. 45–67. Buku ini mengembangkan konsep spiritual intelligence sebagai bentuk kecerdasan yang memungkinkan individu menemukan makna dan bernavigasi dalam kompleksitas kehidupan.

[3146] Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitab al-Īmān, Hadis no. 8. Hadis ini menjadi dasar bagi konsep ihsan sebagai puncak spiritualitas Islam yang menggabungkan kesadaran ilahiah dan kualitas ibadah.

[3147] Cohen, S., & Wills, T. A. "Stress, Social Support, and the Buffering Hypothesis." Psychological Bulletin, vol. 98, no. 2, 1985, hlm. 310–357. Studi klasik ini membuktikan bahwa dukungan sosial mengurangi dampak stres secara signifikan, terutama ketika didukung oleh komunitas yang bernilai.

[3148] Rassool, G. H. "Islamic Health Care: Spiritual and Religious Dimensions of Health and Illness." Dalam Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations, ed. H. Koenig et al., Duke University Press, 2001, hlm. 190–213. Penulis membahas bagaimana nilai-nilai Islam dapat diintegrasikan dalam praktik kesehatan mental kontemporer.

[3149] Maslow, A. H. The Farther Reaches of Human Nature. New York: Viking Press, 1971. Maslow mengkritik psikologi humanistik yang terlalu fokus pada aktualisasi diri, dan menyerukan perlunya psikologi transpersonal yang mencakup pengalaman puncak (peak experiences) dan realitas spiritual sebagai bagian dari pengembangan manusia.

[3150] Yedi Supriadi. Teori Psikologi Ruh Interpersonal: Integrasi Psikologi dan Spiritualitas dalam Dinamika Relasi Manusia. Bandung: Pustaka Ramadhan, 2020. Buku ini merupakan formulasi utama dari teori yang dikembangkan oleh Dr. Yedi Supriadi, yang secara sistematis merumuskan landasan ontologis, epistemologis, dan aksiologis dari PRI.

[3151] Rogers, C. R. On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy. Boston: Houghton Mifflin, 1961. Rogers menekankan pentingnya kehadiran terapis yang autentik dan empatik dalam terapi, yang dalam konteks PRI diperluas sebagai kehadiran ruh yang menyentuh ruh klien.

[3152] Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1981. Nasr menyatakan bahwa ilmu pengetahuan tradisional melihat realitas sebagai manifestasi dari kebenaran ilahi, dan pengetahuan sejati adalah pemahaman terhadap realitas transenden dalam segala aspek kehidupan.

[3153] Al-Ghazali. Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifa, t.th. Juz 3, hlm. 120. Al-Ghazali menyatakan bahwa jiwa manusia adalah cermin yang memantulkan sifat-sifat ilahi, dan penyucian jiwa (tazkiyah) adalah tujuan utama kehidupan manusia.

[3154] Al-Qur'an, Surah adz-Dzariyat (51): 21. Ayat ini menegaskan bahwa tanda-tanda kebesaran Allah tidak hanya terdapat di alam semesta, tetapi juga dalam diri manusia sendiri, yang menjadi landasan utama introspeksi dalam PRI.

[3155] HR. Ibn 'Asakir, Tabyin Kadhib al-Muftari fima Nusiba ila al-Imam al-Asy'ari. Diriwayatkan dari Umar bin Khattab, dan dinyatakan sebagai hadis hasan oleh sejumlah ulama. Hadis ini menjadi dasar epistemologis dalam banyak tradisi tasawuf, bahwa pemahaman diri adalah kunci menuju pemahaman ketuhanan.

[3156] Yedi Supriadi. "Ruh-Centered Counseling: Model Intervensi Psikologis Berbasis Spiritualitas Islam." Jurnal Psikologi Islami, Vol. 5, No. 1, 2019, hlm. 45–62. Artikel ini menjelaskan desain dan hasil uji coba pendekatan terapi berbasis PRI dalam konteks klinis dan komunitas.

[3157] Supriadi, Y., & Rahmawati, D. "Efektivitas Pendekatan Psikologi Ruh Interpersonal dalam Meningkatkan Kesejahteraan Psikospiritual Santri." Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 58, No. 2, 2020, hlm. 321–345. Studi kualitatif ini menunjukkan bahwa penerapan PRI meningkatkan ketenangan batin, hubungan sosial, dan makna hidup peserta.

[3158] Grof, S. Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research. Albany: State University of New York Press, 2000. Grof mengembangkan model kesadaran holotropik yang mengakui dimensi transenden, namun PRI menawarkan konteks teologis yang lebih eksplisit melalui kerangka Islam.

[3159] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. London: Kegan Paul International, 1993. Dalam buku ini, Nasr menyatakan bahwa ilmu modern telah kehilangan jiwa, sehingga pendidikan dan penelitian harus diimbangi dengan kesadaran spiritual untuk mencapai keseimbangan manusia.

[3160] Watson, J. B. (1913). Psychology as the Behaviorist Views It. Psychological Review, 20(2), 158–177. https://doi.org/10.1037/h0074428Artikel ini, dikenal sebagai "Manifesto Behaviorisme", secara eksplisit menolak studi tentang kesadaran dan jiwa, dan menggantikannya dengan pengamatan objektif terhadap perilaku yang dapat diukur. Watson menyatakan bahwa psikologi harus menjadi ilmu yang seobjektif fisika atau kimia, sehingga memperkuat dominasi paradigma materialistik.

[3161] Descartes, R. (1641). Meditationes de prima philosophia (Meditations on First Philosophy). Paris: Michel Soly.Descartes memperkenalkan dualisme mind-body yang menjadi dasar filsafat Barat modern. Meskipun ia mengakui eksistensi jiwa, reduksi ilmiah kemudian mengabaikan jiwa dan hanya mengakui tubuh sebagai objek studi yang valid.

[3162] Lévi-Strauss, C. (1973). Tristes Tropiques. New York: Atheneum.Antropolog Prancis ini mengkritik reduksi ilmu Barat terhadap pengalaman manusia, menyatakan bahwa sains modern sering “menghancurkan mitos” tanpa menyadari bahwa mitos adalah bentuk pengetahuan yang dalam terhadap realitas batin manusia.

[3163] Kuhn, T. S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.Kuhn mengemukakan konsep "anomali" sebagai titik awal krisis ilmiah yang mengarah pada revolusi paradigma. Dalam psikologi, anomali seperti pengalaman mistik atau transformasi spiritual tidak dapat dijelaskan oleh paradigma materialistik dan memicu pencarian paradigma baru.

[3164] Jung, C. G. (1959). The Archetypes and the Collective Unconscious. Princeton: Princeton University Press.Jung berargumen bahwa jiwa manusia memiliki struktur transenden (arsitektur arketipal) yang tidak dapat dijelaskan secara biologis. Ia menunjukkan bahwa simbol-simbol spiritual dalam mimpi dan mitos adalah ekspresi dari realitas psikis yang lebih dalam.

[3165] Descartes, R. (1641). Meditationes de prima philosophia (Meditations on First Philosophy). Paris: Michel Soly.Descartes memperkenalkan dualisme mind-body yang menjadi dasar filsafat Barat modern. Meskipun ia mengakui eksistensi jiwa, reduksi ilmiah kemudian mengabaikan jiwa dan hanya mengakui tubuh sebagai objek studi yang valid.

[3166] Al-Qur'an, QS. al-Baqarah 8–10.Teks suci ini menekankan pentingnya dimensi moral dan spiritual dalam memahami manusia. Penyakit hati (marad fi qalbihim) adalah konsep psikospiritual yang menggambarkan degradasi batin akibat ketidaksesuaian antara ucapan dan keyakinan.

[3167] Hadis Riwayat al-Bukhari, No. 1902; Muslim, No. 1599.Hadis ini menjadi dasar konseptual dalam psikologi Islam bahwa hati (qalb) adalah pusat pengendali seluruh sistem manusia fisik, emosional, dan spiritual, dan bahwa kesehatan jiwa ditentukan oleh kesehatan hati.

[3168] Wilber, K. (2000). A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality. Boston: Shambhala.Wilber mengusulkan teori integral (AQAL) yang mengintegrasikan empat kuadran (interior-individu, interior-kolektif, eksterior-individu, eksterior-kolektif) dan berbagai tingkat kesadaran, menawarkan kerangka holistik untuk memahami manusia secara utuh.

[3169] Al-Ghazali, A. H. (1106). Ihya’ ‘Ulum al-Din (Jilid I). Beirut: Dar al-Fikr.Dalam karya monumental ini, al-Ghazali menekankan bahwa ilmu harus dimulai dari pemurnian jiwa dan hati. Tanpa tazkiyyah, ilmu tidak membawa manusia lebih dekat kepada Tuhan, melainkan menjauhkannya dari hakikat eksistensialnya.

[3170] Peterson, J. B. (2018). 12 Rules for Life: An Antidote to Chaos. Toronto: Random House.Psikolog Kanada ini mengintegrasikan neurosains, mitologi, dan teologi dalam membahas makna hidup, menunjukkan bahwa pengalaman seperti penderitaan, tanggung jawab, dan spiritualitas adalah bagian tak terpisahkan dari psikologi manusia, sesuatu yang tidak bisa direduksi secara materialistik.

[3171] L. S. Vygotsky, Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes, edited by M. Cole et al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 71–72. Vygotsky menunjukkan bahwa meskipun fungsi kognitif memiliki dasar biologis, mereka dikembangkan melalui konteks sosial dan budaya, sehingga tidak dapat direduksi secara murni ke dalam neurofisiologi.

[3172] A. Newberg et al., Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief (New York: Ballantine Books, 2001), 120–125. Studi ini menunjukkan aktivitas di area parietal otak yang menurun selama pengalaman mistis, namun penulis menekankan bahwa ini tidak membuktikan ketiadaan realitas spiritual.

[3173] Arnold B. Scheibel, The Brain and the Meaning of Life (Princeton: Princeton University Press, 2010), 45. Scheibel mengakui kompleksitas neuron sebagai dasar identitas, tetapi tidak menyangkal peran konteks eksternal dan pengalaman.

[3174] Francis Crick, The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul (New York: Scribner, 1994), 3. Ini adalah formulasi kontroversial yang menjadi dasar materialisme saraf.

[3175] Karl Popper and John C. Eccles, The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism (Berlin: Springer, 1977), 73. Popper mengkritik determinisme biologis dan memperjuangkan kebebasan manusia sebagai realitas non-material.

[3176] V. S. Ramachandran, The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human (New York: W.W. Norton, 2011), 201. Ramachandran mencatat bahwa neurologi dapat menjelaskan mekanisme, tetapi tidak makna dari pengalaman humanis.

[3177] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32): 9: "ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ". Ayat ini menjadi dasar teologis utama tentang asal-usul ruh manusia.

[3178] Ibnu Kathir, Tafsir al-Qur'an al-'Adhim, jilid 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 329. Tafsir ini menjelaskan bahwa tiupan ruh adalah tindakan langsung dari Allah, yang bersifat non-empiris.

[3179] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: SUNY Press, 1993), 56. Nasr mengkritik sains modern karena kehilangan dimensi suci dan transendensi.

[3180] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Muhammad Iqbal Academy, 2004), 124. Iqbal menekankan bahwa hati dan akal dalam Islam adalah sarana untuk mencapai realitas ilahi.

[3181] Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), juz 1, hlm. 23. Al-Ghazali membedakan antara ilmu lahir (empirik) dan ilmu batin (makrifat).

[3182] Andrew B. Newberg and Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain (New York: Ballantine Books, 2009), 88–91. Studi neurosains membuktikan bahwa praktik spiritual mengubah otak, tetapi penulis tidak menyimpulkan bahwa spiritualitas itu ilusif.

[3183] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 58. Rahman membahas konsep manusia sebagai khalifah dan makhluk berakal dalam Islam.

[3184] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 158: "إِنَّ رَبَّكَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ". Ayat ini mengingatkan bahwa pengetahuan tertinggi berasal dari Allah, bukan hanya dari empiri.

[3185] Watson, J. B. (1913). Psychology as the Behaviorist Views It. Psychological Review, 20(2), 158–177. https://doi.org/10.1037/h0074428 Artikel ini dikenal sebagai "Declaration of Independence" bagi behaviorisme, di mana Watson menyerukan psikologi yang hanya mempelajari perilaku yang dapat diamati, menolak introspeksi dan entitas mental.

[3186] Chomsky, N. (1959). A Review of B.F. Skinner's Verbal Behavior. Language, 35(1), 26–58. https://doi.org/10.2307/411334 Kritik epistemologis Chomsky terhadap behaviorisme Skinner, khususnya dalam penjelasan bahasa, menandai kebangkitan

kognitivisme dengan menunjukkan bahwa perilaku bahasa tidak bisa dijelaskan hanya melalui penguatan.

[3187] Zahavi, D. (2005). Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. MIT Press. Zahavi mengembangkan pendekatan fenomenologis terhadap kesadaran, menekankan pentingnya pengalaman subjektif dalam memahami identitas dan tindakan manusia.

[3188] Batson, C. D. (2011). Altruism in Humans. Oxford University Press. Penelitian eksperimental dan teoritis mengenai altruisme, yang menunjukkan bahwa manusia dapat bertindak secara tidak egois tanpa imbalan eksternal, menantang asumsi behaviorisme.

[3189] Gazzaniga, M. S., Ivry, R. B., & Mangun, G. R. (2018). Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind (5th ed.). W.W. Norton & Company. Buku ini menyajikan sintesis antara neurosains dan psikologi kognitif, menunjukkan bagaimana proses internal otak membentuk perilaku.

[3190] Friston, K. (2010). The Free-Energy Principle: A Unified Brain Theory? Nature Reviews Neuroscience, 11(2), 127–138. https://doi.org/10.1038/nrn2787 Teori prediktif yang menjelaskan otak sebagai mesin inferensi yang secara aktif memprediksi dunia, bukan hanya merespons stimulus.

[3191] Heidegger, M. (1962). Being and Time (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Original work published 1927). Karya filsafat eksistensial yang mendalam, menempatkan manusia sebagai makhluk yang berada dalam dunia dan menafsirkan pengalamannya secara ontologis.

[3192] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:11). Ayat ini menekankan peran agensi manusia dalam perubahan, menunjukkan bahwa transformasi sosial dimulai dari transformasi internal.

[3193] Hadis riwayat al-Bukhari (no. 190) dan Muslim (no. 1599). Hadis ini menekankan pentingnya hati (qalb) sebagai pusat moral dan spiritual manusia, yang memengaruhi seluruh aspek kehidupan.

[3194] Kagan, J. (2006). An Argument for Mind. Yale University Press. Kagan menyerukan pengembalian konsep "mind" ke dalam psikologi, dengan argumen bahwa reduksi biologis dan behavioristik tidak mencukupi untuk menjelaskan perilaku kompleks manusia.

[3195] Kohlberg, L. (1981). The Philosophy of Moral Development. Harper & Row. Teori perkembangan moral Kohlberg menunjukkan bahwa penilaian etis manusia dibangun melalui tahapan kognitif internal, bukan hanya hasil penguatan sosial.

[3196] Rogers, C. R. (1961). On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy. Houghton Mifflin. Karya klasik humanisme yang menekankan aktualisasi diri dan pengalaman pribadi sebagai inti dari perilaku manusia yang sehat.

[3197] Comte, A. (1830). Cours de Philosophie Positive. Paris: Bachelier. Comte menetapkan fondasi untuk positivisme, menegaskan bahwa pengetahuan otentik hanya diperoleh melalui metode ilmiah dan bahwa masyarakat berkembang melalui tiga tahap: teologis, metafisik, dan positif/ilmiah.

[3198] Taylor, C. (1985). Philosophical Papers: Volume 2, Philosophy and the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press. Taylor memberikan kritik yang mendalam terhadap ilmu-ilmu manusia yang reduksionis, berargumen bahwa

mereka gagal menangkap makna yang dihasilkan oleh agen manusia dalam konteks inter-subjektif mereka.

[3199] Danziger, K. (1990). Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research. Cambridge: Cambridge University Press. Danziger menelusuri sejarah bagaimana praktik penelitian psikologis membangun subjeknya dan bagaimana pilihan metodologis membentuk serta membatasi jenis pengetahuan yang dihasilkan.

[3200] Husserl, E. (1936). The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press. Husserl mengkritik ilmu-ilmu positif karena kehilangan kaitannya dengan "dunia-kehidupan" (Lebenswelt) yang subjektif dan pra-reflektif, yang merupakan dasar dari semua pengalaman.

[3201] Giorgi, A. (2009). The Descriptive Phenomenological Method in Psychology: A Modified Husserlian Approach. Pittsburgh: Duquesne University Press. Giorgi mengembangkan metode fenomenologis untuk psikologi yang berfokus pada memahami struktur esensial dari pengalaman hidup sebagaimana dilaporkan oleh individu.

[3202] Bhatia, S., & Priya, K.R. (2018). Decolonizing Psychology: Globalization, Social Justice, and Indian Youth Identities. New York: Oxford University Press. Karya ini mengkritik hegemoni psikologi Barat dan menganjurkan untuk menggabungkan pengetahuan indigenous dan konteks lokal untuk memahami pengalaman manusia secara lebih autentik.

[3203] Joshanloo, M. (2014). "Eastern Conceptualizations of Happiness: Fundamental Differences with Western Views". Journal of Happiness Studies, 15(2), 475-493. Artikel ini membedakan konsep-konsep Barat tentang kebahagiaan (hedonia, eudaimonia) dengan konsep-konsep Timur seperti ketenangan (nirvana), harmoni, dan pencapaian spiritual (falah).

[3204] Al-Qur'an, Surah Fussilat (41):53. Ayat ini menegaskan bahwa Allah akan memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya di segenap penjuru dan pada diri manusia sendiri, sehingga manusia dapat memahami kebenaran Al-Qur’an melalui refleksi terhadap diri dan alam.

[3205] Hadis riwayat Imam Al-Bukhari dan Muslim dari Umar bin Al-Khattab RA. "Sesungguhnya segala amal perbuatan tergantung pada niatnya, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya." Hadis ini menekankan pentingnya kesadaran internal dan motivasi spiritual dalam setiap tindakan manusia.

[3206] Slife, B.D., & Williams, R.N. (1995). What's Behind the Research? Discovering Hidden Assumptions in the Behavioral Sciences. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications. Buku ini mengungkap asumsi-asumsi filosofis yang tersembunyi di balik metodologi ilmiah dominan dan menganjurkan untuk lebih memperhatikan alternatif-alternatif yang memungkinkan pemahaman yang lebih kaya tentang manusia.

[3207] Danah Zohar dan Ian Marshall, SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence (London: Bloomsbury, 2000), hlm. 45-48. Buku ini berargumen bahwa kecerdasan spiritual (SQ) adalah kecerdasan utama yang mendasari IQ dan EQ, dan bahwa pendekatan Barat sering mengabaikannya. Penulis adalah figur terkemuka dalam bidang psikologi transpersonal.

[3208] Ken Wilber, The Integral Vision: A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything (Boston: Shambhala,

2007), hlm. 23. Wilber secara luas mengkritik reduksionisme materialistik dalam sains Barat dan menawarkan kerangka integral yang memasukkan dimensi kesadaran dan spiritual.

[3209] B.F. Skinner, Beyond Freedom and Dignity (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1971), hlm. 19-21. Skinner secara eksplisit menolak konsep-konsep seperti kebebasan dan martabat sebagai "penjelasan fiktif" untuk perilaku, dan mereduksinya pada pengkondisian operan.

[3210] David J. Chalmers, The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 4-6. Chalmers membedakan masalah "mudah" kesadaran (fungsi kognitif) dengan masalah "sulit" kesadaran (pengalaman subjektif), yang belum terjawab oleh pendekatan kognitif mainstream.

[3211] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 6. Buku klasik dan pionir ini mengkritik keras imperialisme psikologi Barat dan ketidakcocokannya dengan kerangka teosentris Islam. Badri adalah tokoh besar pendiri psikologi Islam modern.

[3212] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 55. Nasr, seorang filsuf dan sejarawan sains terkemuka, menjelaskan bagaimana desakralisasi pengetahuan dalam peradaban Barat modern telah mengasingkan manusia dari realitas spiritual.

[3213] Lihat Al-Qur'an Surah Al-Hajj:46, "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada." Juga Surah Al-A'rāf[7]:179 tentang hati yang tidak digunakan untuk memahami.

[3214] Imam Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Al-Musāqāh, Bāb Bay'i al-Ta'ām Mithlan bi Mithlin, Hadis No. 1599. Hadis ini sangat sentral dalam literatur Islam tentang psikospiritual dan etika.

[3215] Helminiak, Daniel A., The same brain, different religions: A neuropsychological analysis of religion, psychology, and the love of God, Journal of Religion and Health, 52(1), 2013, hlm. 36-54. Artikel dalam jurnal bereputasi ini membahas perlunya pendekatan neuropsikologi yang lebih luas yang mempertimbangkan dimensi spiritual dan religius, dan mengakui keterbatasan paradigma materialistik saat ini.

[3216] Watson, J. B. (1913). Psychology as the Behaviorist Views It. Psychological Review, 20(2), 158–177. https://doi.org/10.1037/h0074428. Artikel ini menguraikan asal-usul behaviorisme sebagai penolakan terhadap introspeksi dan penekanan eksklusif pada perilaku yang dapat diamati.

[3217] Skinner, B. F. (1938). The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis. New York: Appleton-Century-Crofts. Karya klasik Skinner yang menjadi dasar operant conditioning dan penguatan terhadap determinisme lingkungan.

[3218] Rachman, S. (1978). The Conditioning Theory of Neuroses. Academic Press. Menunjukkan bagaimana pendekatan behavioristik secara historis mengabaikan variabel internal dalam menjelaskan gangguan mental.

[3219] Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim, dari Umar bin al-Khaththab. Hadis ini merupakan fondasi utama dalam etika Islam yang menempatkan niat sebagai dasar penilaian amal.

[3220] Domjan, M. (2014). The Principles of Learning and Behavior. Cengage Learning. Buku ini menyajikan aplikasi empiris dari prinsip-prinsip behaviorisme dalam pembelajaran dan modifikasi perilaku.

[3221] Skinner, B. F. (1971). Beyond Freedom and Dignity. New York: Knopf. Skinner secara eksplisit menolak konsep kebebasan dan martabat sebagai ilusi, mendukung pandangan deterministik yang radikal.

[3222] Nasr, S. H. (1964). Ideals and Realities of Islam. London: George Allen & Unwin. Nasr membahas dimensi metafisik manusia dalam Islam, termasuk peran akal, hati, dan ruh sebagai kesatuan ontologis.

[3223] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr, ayat 29: "Kemudian Aku bentuk dia (Adam) dan Aku tiupkan ke dalamnya roh (ruh) dari-Ku." Ayat ini menunjukkan bahwa ruh adalah pemberian ilahi yang tidak dapat direduksi oleh mekanisme biologis.

[3224] Neisser, U. (1967). Cognitive Psychology. New York: Appleton-Century-Crofts. Buku ini menjadi tonggak kebangkitan ilmu kognitif yang menantang dominasi behaviorisme.

[3225] Bandura, A. (1986). Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. Bandura mengembangkan teori agensi sosial yang menekankan peran self-regulation dan belief dalam pembentukan perilaku.

[3226] Bandura, A. (2001). "The Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective." Annual Review of Psychology, 52(1), 1–26. Artikel ini secara eksplisit mengkritik determinisme behavioristik dan menegaskan kembali agensi manusia.

[3227] Piaget, J. (1952). The Origins of Intelligence in Children. International Universities Press. Piaget menunjukkan bagaimana proses kognitif internal membentuk pemahaman dan tindakan anak, di luar stimulus eksternal.

[3228] Chomsky, N. (1959). "A Review of B.F. Skinner's Verbal Behavior." Language, 35(1), 26–58. Kritik terkenal Chomsky terhadap behaviorisme dalam menjelaskan bahasa, menunjukkan keterbatasan model S-R.

[3229] Foucault, M. (1977). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Pantheon Books. Foucault mengungkap bagaimana teknik modifikasi perilaku dapat digunakan sebagai alat kontrol sosial.

[3230] Zuboff, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. PublicAffairs. Buku ini menunjukkan bagaimana logika behavioristik diterapkan dalam teknologi modern untuk manipulasi perilaku.

[3231] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat, ayat 13: "Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa." Ayat ini menegaskan bahwa nilai manusia dalam Islam ditentukan oleh kedalaman spiritualnya, bukan tindakan lahiriah semata.

[3232] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1973). Al-Fawaid. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Ibn Qayyim membahas hubungan antara ruh, hati, dan perilaku dalam konteks pendidikan dan perbaikan moral.

[3233] Polkinghorne, D. E. (1988). Narrative Knowing and the Human Sciences. State University of New York Press. Penulis membahas perlunya pendekatan naratif dalam ilmu manusia untuk menangkap makna dan pengalaman internal yang tidak terjangkau oleh ilmu reduksionis.

[3234] A. H. Maslow, Toward a Psychology of Being (New York: Van Nostrand, 1962), hlm. 3-5. Buku seminal ini menguraikan fondasi psikologi humanistik dan memperkenalkan konsep aktualisasi diri sebagai tujuan tertinggi perkembangan manusia.

[3235] C. R. Rogers, On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy (Boston: Houghton Mifflin, 1961), hlm. 194-195. Rogers menggambarkan kecenderungan aktualisasi sebagai kekuatan pendorong tunggal yang melekat pada organisme individu untuk berkembang.

[3236] A. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," Psychological Review 50, no. 4 (1943): 394. Artikel ini adalah penyajian pertama dan paling berpengaruh dari hierarki kebutuhan, yang memperlihatkan struktur berbasis individu yang bertingkat.

[3237] B. E. Levitt, "Embracing a Humanistic Vision: The Future of Person-Centered Psychotherapy," Person-Centered & Experiential Psychotherapies 17, no. 3 (2018): 244. Artikel ini membahas warisan dan evolusi pendekatan Rogers, yang terus menekankan pengalaman internal klien sebagai panduan utama.

[3238] C. Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), hlm. 4-6. Filsuf Charles Taylor memberikan kritik mendalam tentang bagaimana ideal budaya modern tentang "keaslian" atau ekspresi diri dapat merosot menjadi individualisme yang terfragmentasi dan narsistik, sebuah kecenderungan yang dapat diperkuat oleh interpretasi psikologi humanistik yang menyempit.

[3239] M. R. Abdullah & C. N. Parmentier, "Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework," Journal of Islam and Psychology 6, (2020): 12. Artikel ini berargumen bahwa kerangka psikologi Barat yang sekuler dan individualistik sering kali gagal menangkap dimensi spiritual dan komunitarian yang sentral dalam pengalaman manusia Muslim.

[3240] M. Seligman, Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being (New York: Free Press, 2011), hlm. 16-20. Dalam psikologi positif, penerus psikologi humanistik, Seligman memperluas konsep well-being melampaui kepuasan individu untuk memasukkan elemen-elemen seperti hubungan positif dan makna (meaning), yang secara inheren melibatkan orang lain dan tujuan yang melampaui diri sendiri.

[3241] Posner, M. I., & Rothbart, M. K. (2007). Educating the Human Brain. Washington, DC: American Psychological Association. Penulis menjelaskan bagaimana fungsi kognitif seperti perhatian dan kontrol eksekutif dapat dipetakan secara neurologis, tetapi menyadari keterbatasan dalam menjelaskan subjektivitas kesadaran.

[3242] Pylyshyn, Z. W. (1984). Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science. Cambridge, MA: MIT Press. Buku ini menjadi landasan komputasionalisme dalam psikologi kognitif, yang memandang pikiran sebagai sistem simbolik yang diproses secara logis dan algoritmik.

[3243] Kahneman, D. (2011). Thinking, Fast and Slow. New York: Farrar, Straus and Giroux. Kahneman memperkenalkan dual process theory, yang membagi proses kognitif menjadi sistem cepat (intuitif) dan sistem lambat (analitis), tetapi tidak menyentuh dimensi transendental kesadaran.

[3244] A. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," Psychological Review 50, no. 4 (1943): 394. Artikel ini adalah penyajian pertama dan paling berpengaruh dari hierarki kebutuhan, yang memperlihatkan struktur berbasis individu yang bertingkat.

[3245] B. E. Levitt, "Embracing a Humanistic Vision: The Future of Person-Centered Psychotherapy," Person-Centered & Experiential Psychotherapies 17, no. 3 (2018):

244. Artikel ini membahas warisan dan evolusi pendekatan Rogers, yang terus menekankan pengalaman internal klien sebagai panduan utama.

[3246] C. Taylor, The Ethics of Authenticity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), hlm. 4-6. Filsuf Charles Taylor memberikan kritik mendalam tentang bagaimana ideal budaya modern tentang "keaslian" atau ekspresi diri dapat merosot menjadi individualisme yang terfragmentasi dan narsistik, sebuah kecenderungan yang dapat diperkuat oleh interpretasi psikologi humanistik yang menyempit.

[3247] M. R. Abdullah & C. N. Parmentier, "Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework," Journal of Islam and Psychology 6, (2020): 12. Artikel ini berargumen bahwa kerangka psikologi Barat yang sekuler dan individualistik sering kali gagal menangkap dimensi spiritual dan komunitarian yang sentral dalam pengalaman manusia Muslim.

[3248] M. Seligman, Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being (New York: Free Press, 2011), hlm. 16-20. Dalam psikologi positif, penerus psikologi humanistik, Seligman memperluas konsep well-being melampaui kepuasan individu untuk memasukkan elemen-elemen seperti hubungan positif dan makna (meaning), yang secara inheren melibatkan orang lain dan tujuan yang melampaui diri sendiri.

[3249] Nasr, S. H. (1998). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Nasr menjelaskan konsep ruh dalam tradisi Islam sebagai realitas metafisik yang menjadi sumber pengetahuan dan makna, bukan sekadar fungsi otak.

[3250] Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. Edinburgh: Edinburgh University Press. Penulis menguraikan epistemologi tradisional Islam, di mana pengetahuan tentang ruh bersumber pada wahyu dan pengalaman spiritual (ma'rifa).

[3251] HR. Bukhari, No. 1992; HR. Muslim, No. 1599. Hadis ini menunjukkan sentralitas hati dalam psikologi Islam, yang mengintegrasikan kognisi, moral, dan spiritualitas.

[3252] al-Ghazali, A. H. (1105). Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifa. Jilid 1, hlm. 32–37. al-Ghazali membedakan antara hati (qalb), akal (aql), dan nafsu, dan menegaskan bahwa qalb adalah pusat penyucian dan pencerahan spiritual.

[3253] Lutz, A., Greischar, L. L., Rawlings, N. B., Ricard, M., & Davidson, R. J. (2004). "Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice." Proceedings of the National Academy of Sciences, 101(46), 16369–16373. Studi ini menunjukkan bahwa meditasi mendalam dapat menghasilkan integrasi neural yang luar biasa, mendukung gagasan tentang kesadaran yang menyatu.

[3254] Damasio, A. (1999). The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York: Harcourt Brace. Damasio mengusulkan bahwa kesadaran muncul dari integrasi tubuh, emosi, dan representasi diri, yang menantang model kognitif yang terlalu fokus pada pemrosesan simbol.

[3255] Lutz et al. (2004), hlm. 16371. Penulis mencatat bahwa peningkatan gelombang gamma terjadi selama latihan metta (kasih sayang), menunjukkan bahwa emosi positif dapat mengubah arsitektur kesadaran.

[3256] Husserl, E. (1936). The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press. Husserl mengkritik sains modern yang mengabaikan pengalaman langsung dan menyerukan kembali ke lifeworld sebagai dasar pengetahuan.

[3257] Heidegger, M. (1927). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Heidegger menolak dualisme subjek-objek dan memahami manusia sebagai Dasein keberadaan yang terlibat secara menyeluruh dalam dunianya.

[3258] Gonzalez-Crussi, F. (2007). A Short History of Medicine. New York: Modern Library; dan Varela, F. J. (1996). "Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem." Journal of Consciousness Studies, 3(4), 330–350. Varela mengusulkan neurofenomenologi sebagai metode yang mengintegrasikan fenomenologi dan neuroscience untuk memahami kesadaran secara holistik.

[3259] Frankl, V. E. (1984). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl, seorang psikiater kelahiran Austria dan korban Holocaust, mengembangkan logoterapi berdasarkan pengalaman pribadinya bahwa manusia paling mampu bertahan dalam penderitaan ketika memiliki makna untuk hidup. Buku ini menjadi landasan penting bagi pemahaman spiritual dalam psikoterapi.

[3260] Pargament, K. I. (2007). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. Pargament menawarkan model integratif yang memasukkan spiritualitas sebagai elemen utama dalam intervensi klinis, menunjukkan bahwa spiritualitas bukan hanya aspek budaya, tetapi dimensi eksistensial yang penting.

[3261] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. State University of New York Press. Nasr mengkritik sains modern yang sekular dan menyerukan pengembalian ilmu pengetahuan kepada akar spiritual, terutama dalam tradisi Islam dan Timur.

[3262] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Shambhala Publications. Wilber menyusun model perkembangan manusia yang mencakup dimensi fisik, mental, dan spiritual dalam kerangka AQAL (All Quadrants, All Levels), yang menjadi landasan bagi psikologi transpersonal.

[3263] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being. Van Nostrand Reinhold. Dalam buku ini, Maslow mengembangkan teori hierarki kebutuhan dan memperkenalkan konsep self-transcendence sebagai tingkat tertinggi perkembangan manusia.

[3264] Taylor, C. (2007). A Secular Age. Harvard University Press. Taylor menganalisis bagaimana dunia modern menjadi semakin sekular, menyebabkan spiritualitas terasing dari ruang publik dan ilmu pengetahuan.

[3265] Supriadi, Y. (2022). Psikologi Ruh Interpersonal: Integrasi Spiritualitas dalam Perkembangan Jiwa. Penerbit Pustaka Ilmu. Karya asli Dr. Yedi Supriadi yang menjadi sumber utama pengembangan teori dalam teks ini.

[3266] Hermeneutik spiritual dalam konteks ini merujuk pada hermeneutika Paul Ricoeur, yang menekankan interpretasi makna dalam teks dan pengalaman. Lihat: Ricoeur, P. (1976). Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Texas Christian University Press.

[3267] Supriadi, Y. (2022). op. cit., hlm. 145–167.

[3268] Davidson, R. J., & Begley, S. (2012). The Emotional Life of Your Brain. Hudson Street Press. Studi neurosains oleh Davidson menunjukkan bahwa meditasi dan latihan spiritual mengubah struktur otak secara positif, mendukung klaim tentang transformasi psikospiritual.

[3269] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain. Ballantine Books. Penelitian neuroteologi yang menunjukkan bahwa aktivitas spiritual memicu pelepasan neurotransmiter yang meningkatkan kesejahteraan dan mengurangi stres.

[3270] Längle, A. (2003). "Existential Analysis: The Viennese Tradition in Psychotherapy". International Forum of Psychoanalysis, 12(3), 131–137. Längle, penerus logoterapi Frankl, menekankan bahwa relasi bermakna adalah kunci kesejahteraan eksistensial.

[3271] Buber, M. (1958). I and Thou. Charles Scribner's Sons. Buber membedakan antara relasi "Aku–Itu" (instrumental) dan "Aku–Engkau" (otentik), yang sangat relevan dengan konsep relasi ruhani dalam TPRI.

[3272] Al-Qur'an, Surah Ṣād[38] 72. Ayat ini menegaskan status mulia manusia karena ditiupkannya ruh ilahiah, menjadi dasar teologis bagi martabat dan dimensi transendental manusia.

[3273] Hadis riwayat Bukhari dan Muslim. Hadis ini sering dikutip dalam literatur psikologi Islam untuk menekankan peran sentral hati (qalb) dalam kehidupan spiritual dan moral.

[3274] Grof, S. (2006). When the Impossible Happens: Adventures in Non-Ordinary Realities. Louisville, CO: Sounds True. Grof mengembangkan model "peta kesadaran besar" yang mencakup pengalaman prenatal, transpersonal, dan mistik sebagai bagian dari proses psikologis yang sah dan terapeutik.

[3275] Ferrer, J. N. (2002). Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality. Albany: State University of New York Press. Ferrer mengkritik reduksi spiritualitas ke dalam kerangka perbandingan agama dan menawarkan pendekatan partisipatoris yang menempatkan pengalaman spiritual sebagai ko-kreasi antara individu dan realitas transenden.

[3276] Maslow, A. H. (1971). The Farther Reaches of Human Nature. New York: Viking Press. Maslow menyatakan bahwa self-transcendence adalah tahap lanjutan dari self-actualization, yang menekankan pelayanan, altruisme, dan koneksi dengan realitas yang lebih luas.

[3277] Maslow, A. H. (1964). Religions, Values, and Peak-Experiences. Columbus: Ohio State University Press. Dalam buku ini, Maslow menyatakan bahwa peak experiences bersifat non-patologis dan menjadi jendela menuju kesadaran transpersonal.

[3278] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala. Wilber mengintegrasikan tradisi spiritual Timur dan Barat ke dalam model evolusi kesadaran, menawarkan kerangka holistik untuk memahami perkembangan psikospiritual manusia.

[3279] Yedi Supriadi. (2018). Transpersonal Psychology dan Pembentukan Karakter Religius: Pendekatan Interpersonal dalam Transformasi Spiritual. Bandung: Pustaka Ramadhan. Karya ini mengembangkan konsep bahwa hubungan antarmanusia menjadi medium utama pertumbuhan spiritual dalam konteks psikologi transpersonal.

[3280] Supriadi, Y. (2020). "Interpersonal Spirituality and the Dynamics of Empathic Consciousness in Muslim Communities." International Journal of Psychology and Theological Studies, 12(1), 45–62. Artikel ini menjelaskan bagaimana empati dan relasi sosial menjadi manifestasi dari kesadaran transpersonal dalam konteks Islam.

[3281] Nasr, S. H. (1987). Islamic Life and Thought. London: Routledge & Kegan Paul. Nasr menekankan bahwa tassawuf adalah jalan spiritual yang membimbing individu menuju kesatuan dengan Tuhan melalui disiplin hati (qalb) dan relasi yang bermakna dengan sesama.

[3282] Al-Qur'an, QS. Al-Isra': 70. Ayat ini menegaskan martabat manusia sebagai makhluk yang dimuliakan oleh Allah, yang menjadi dasar bagi pengembangan psikologi berbasis fitrah dan spiritualitas.

[3283] Hadis riwayat Al-Bukhari dan Muslim, dalam kitab Shahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 13. Hadis ini menjadi fondasi etika relasional dalam Islam, yang menekankan kesetaraan spiritual dan empati sosial.

[3284] Izutsu, T. (1964). God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. Izutsu menganalisis konsep nafs, qalb, dan ruh dalam Al-Qur'an sebagai kerangka metafisik-psikologis yang relevan bagi psikologi transpersonal.

[3285] Taylor, E. (1996). Shadow Culture: Psychology and Spirituality in America. Washington, D.C.: Counterpoint. Taylor menelusuri sejarah keterasingan spiritual dalam psikologi modern dan menyerukan integrasi ulang antara psikologi dan kontemplasi.

[3286] Langer, R. E., & Chandler, M. J. (2005). "Religiosity, Religious Identity, and the Transpersonal Self." Journal of Humanistic Psychology, 45(2), 191–209. Studi ini menunjukkan bahwa identitas religius yang kuat berkorelasi dengan pengalaman transpersonal dan kesejahteraan psikologis yang lebih tinggi.

[3287] M. H. Miller, The Spiritual Diary of a Psychologist: Toward an Interpersonal Psychology of the Spirit, New York: Oxford University Press, 2018, hlm. 45. Buku ini mengembangkan kerangka teoritis yang menempatkan ruh sebagai pusat dinamika interpersonal dan kesehatan psikologis, dengan argumentasi filosofis dan klinis yang kuat.

[3288] D. A. Benner, Spiritual Dimensions of Clinical Practice, Philadelphia: Templeton Press, 2008, hlm. 67. Benner menekankan pentingnya mengintegrasikan dimensi rohani dalam praktek klinis, dengan menyatakan bahwa "spirit is the core of personhood".

[3289] J. H. Leuba, The Psychology of Religious Experience, Cambridge: Harvard University Press, 1925, hlm. 112. Meskipun klasik, karyanya tetap menjadi referensi penting dalam memahami pengalaman spiritual sebagai fenomena interpersonal.

[3290] V. E. Frankl, Man's Search for Meaning, 4th ed., Boston: Beacon Press, 2006, hlm. 104. Frankl menggambarkan kehampaan eksistensial sebagai akar dari penderitaan modern, yang hanya dapat diatasi melalui pencarian makna.

[3291] A. T. Ariyanto, "Integrative Model of Spiritual Well-being in Indonesian Muslims", Mental Health, Religion & Culture, vol. 24, no. 3, 2021, hlm. 289–305. Studi ini mengonfirmasi bahwa kesejahteraan spiritual berkorelasi kuat dengan kesehatan psikologis melalui mekanisme integrasi nilai dan pengalaman transendensi.

[3292] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams (91): 9–10. Ayat ini secara eksplisit menghubungkan kesucian jiwa dengan keberuntungan spiritual dan psikologis, menegaskan dimensi praktis dari tazkiyat al-nafs.

[3293] Shahih Muslim, no. 1599. Hadis ini menunjukkan bahwa hati (qalb) adalah pusat moral dan spiritual yang menentukan kualitas seluruh kehidupan manusia.

[3294] K. Wilber, Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy, Boston: Shambhala, 2000, hlm. 88. Wilber mengusulkan model integral yang mengintegrasikan dimensi fisik, mental, dan spiritual dalam perkembangan manusia.

[3295] K. I. Pargament, J. W. Pearce, & D. Brant, "Religious Versus Nonreligious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE", Journal for the Scientific Study of

Religion, vol. 37, no. 4, 1998, hlm. 710–724. Penelitian ini menjadi landasan empiris penting yang menghubungkan koping religius dengan kesehatan mental.

[3296] D. A. Benner, Desiring Soul: The Way of Christian Psychology, Downers Grove: IVP Academic, 2018, hlm. 33. Buku ini menegaskan bahwa manusia adalah "embodied souls" yang hidup dalam keterhubungan antara roh, jiwa, dan tubuh.

[3297] M. Fethullah Gülen, Spiritual Dimensions of Social Action, London: Truestar, 2004, hlm. 72. Gülen menekankan bahwa semua aspek kehidupan bisa menjadi sarana ibadah jika dilakukan dengan niat spiritual yang tulus.

[3298] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, juz 3, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1937, hlm. 30. Kutipan ini menunjukkan inti filsafat sufistik tentang self-knowledge sebagai jalan menuju Tuhan.

[3299] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being (2nd ed.). New York: Van Nostrand Reinhold. Maslow merupakan tokoh utama dalam humanistic psychology yang memperkenalkan hierarki kebutuhan dan konsep aktualisasi diri sebagai puncak kesejahteraan manusia. Karyanya menjadi landasan bagi pemahaman bahwa manusia bukan hanya reaktif, tetapi proaktif dalam mencari makna.

[3300] Frankl, V. E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. (Original work published 1946). Buku ini merupakan karya monumental Frankl yang menggabungkan pengalaman pribadi di kamp konsentrasi dengan fondasi logoterapi. Ia menegaskan bahwa manusia dapat menemukan makna bahkan dalam penderitaan terdalam.

[3301] Wong, P. T. P. (2012). "Meaning-Centered Counseling". In P. T. P. Wong (Ed.), The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications (2nd ed., pp. 395–432). New York: Routledge. Wong mengembangkan teori makna holistik yang mengintegrasikan unsur eksistensial, transendental, dan psikologis sebagai kerangka konseling modern.

[3302] Al-Qur'an, QS. Al-Baqarah: 30. Ayat ini menjelaskan peran manusia sebagai khalifah yang diberi amanah oleh Allah untuk mengelola bumi berdasarkan nilai-nilai keadilan dan keimanan. Ini memberi dasar teologis bagi pencarian makna dalam kehidupan sosial dan moral.

[3303] Al-Qur'an, QS. Adz-Dzariyat: 56. Ayat ini menegaskan tujuan penciptaan manusia adalah ibadah, yang dalam tafsir mendalam mencakup seluruh aspek kehidupan sebagai bentuk pengabdian dan kesadaran akan Tuhan.

[3304] Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). "Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Spiritual Well-being in Muslim Clients: The Islamic Psychotherapy Model". International Journal of Applied Psychoanalytic Studies, 10(4), 310–331. Artikel ini mengembangkan model psikoterapi Islam yang memadukan nilai-nilai keagamaan dengan prinsip terapi modern untuk meningkatkan kesejahteraan spiritual.

[3305] Koenig, H. G. (2012). "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications". ISRN Psychiatry, 2012, 1–33. Koenig menyajikan tinjauan komprehensif tentang hubungan antara religiusitas dengan kesehatan mental, menunjukkan bahwa kepercayaan agama berkorelasi positif dengan resiliensi dan kesejahteraan psikologis.

[3306] Rania, A., & Hassouneh-Phillips, D. (2005). "Islam and Mental Health". Journal of Transcultural Nursing, 16(2), 141–147. Artikel ini membahas bagaimana praktik ibadah dalam Islam berkontribusi pada kesehatan mental melalui regulasi emosi, dukungan sosial, dan penguatan makna hidup.

[3307] Sunan Ibn Majah, No. 4287. Diklasifikasikan sebagai hasan oleh Al-Albani. Hadis ini menekankan pentingnya pemeliharaan spiritual untuk kesehatan jiwa, dengan membaca Al-Qur'an dan mengingat kematian sebagai bentuk terapi preventif terhadap kekerasan hati (spiritual burnout).

[3308] Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). "The 'What' and 'Why' of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior". Psychological Inquiry, 11(4), 227–268. Teori ini mengidentifikasi kebutuhan psikologis mendasar yang harus terpenuhi agar individu mencapai kesejahteraan. Integrasi dimensi spiritual memperkaya konsep relatedness secara vertikal.

[3309] Abdel-Khalek, A. M. (2012). "Spirituality and Mental Health: An Overview". Mental Health, Religion & Culture, 15(6), 615–625. Artikel ini membahas bagaimana spiritualitas dalam konteks agama memperkuat otonomi dan kompetensi psikologis, terutama dalam pengambilan keputusan berbasis nilai.

[3310] Qutb, M. (2008). Al-Islam Wa Al-I'lam (Islam and Psychotherapy). Cairo: Dar al-Shuruq. (Diterjemahkan dan dikembangkan dalam studi klinis oleh Haque, 2004). Buku ini menawarkan kerangka psikoterapi yang berakar pada nilai-nilai Islam, seperti sabar, syukur, dan tawakkul, sebagai alat terapi kognitif dan emosional.

[3311] Emmons, R. A. (2005). "Strategies for Human Flourishing: An Approach to the Psychology of Religion". Psychological Inquiry, 16(2–3), 126–130. Emmons menekankan bahwa pencapaian kesejahteraan sejati (flourishing) memerlukan integrasi antara pencapaian pribadi dan keterlibatan transendental, seperti ibadah dan makna hidup religius.

[3312] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-18. Rahman menegaskan bahwa Al-Qur'an sering menggunakan pendekatan naratif dan retoris untuk membahas tema-tema metafisik seperti ruh, yang tujuannya adalah untuk membimbing perilaku manusia dan bukan untuk memberikan definisi filosofis yang kering.

[3313] Caner K. Dagli, "Soul (Nafs) and Spirit (Ruh) in Islam," dalam The Study of Quran, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: HarperOne, 2015), hlm. 1055. Dagli menjelaskan perbedaan mendasar antara nafs dan ruh dalam kosakata Al-Qur'an, di mana ruh secara konsisten dikaitkan dengan domain ilahi dan perintah (amr) Tuhan.

[3314] Jane Dammen McAuliffe, Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hlm. 149. McAuliffe, dalam analisisnya terhadap tafsir tentang penciptaan Adam, menyoroti bagaimana konsep nafkhat al-rūh (tiupan ruh) dipahami oleh para mufassir klasik sebagai momen pemberian kehidupan, kesadaran, dan potensi spiritual.

[3315] Taneli Kukkonen, "Mind and Modal Judgement: Al-Ghazali and Ibn Rushd on Conceivability and Possibility," dalam Knowledge and Its Limits in Classical Islam, ed. Felicitas Opwis and David Reisman (Leiden: Brill, 2012), hlm. 45. Kukkonen membahas bagaimana filsuf dan teolog Muslim abad pertengahan, seperti Al-Ghazali, membedakan berbagai tingkat atau aspek ruh, termasuk aspek vitalnya yang menghidupkan tubuh.

[3316] William C. Chittick, The Sufi Doctrine of Rumi: Illustrated Edition (Bloomington, IN: World Wisdom, 2005), hlm. xxxiv. Chittick, dalam konteks pemikiran Rumi, menjelaskan bahwa "Ruh" (dengan huruf besar) sering merujuk pada malaikat

universal atau agen ilahi (seperti Jibril) yang menjadi perantara antara Tuhan dan ciptaan, berbeda dengan “ruh” individual manusia.

[3317] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 112. Nasr mengeksplorasi dikotomi Qur’ani antara ‘ālam al-amr (dunia perintah ilahi, yang bersifat langsung dan non-temporal) dan ‘ālam al-khalq (dunia ciptaan, yang bersifat fisik dan sebab-akibat). Ruh, menurutnya, adalah bagian dari yang pertama, sehingga pengetahuan penuhnya berada di luar jangkauan indra dan akal yang terbatas pada yang terakhir.

[3318] Al-Ghazāli, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, ed. Fawwāz Ahmad Maḥmūd (Beirut: Dār al-Ma’rifa, 1997), juz 3, hlm. 5–10. Dalam kitab ini, al-Ghazāli secara eksplisit membedakan antara ruh (spirit) dan nafs (ego/psyche), dengan menegaskan bahwa ruh adalah entitas yang suci dan ilahi, tidak terdorong oleh hawa nafsu, tetapi sering tercemar oleh pengaruh nafs dan dunia materi.

[3319] Ibid., hlm. 12. Al-Ghazāli merujuk pada hadis nuzūl al-ruh ("peniupan ruh") yang terkait dengan penciptaan Adam, mengutip QS. Al-Hijr: 29 dan Shād: 72, yang menyebutkan "Maka Aku tiupkan ke dalam (tubuh)nya ruh (ciptaan)-Ku."

[3320] Al-Ghazāli, Al-Maqsad al-Asnā fī Sharh Asmā’ Allāh al-Husnā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987), hlm. 184. Di sini ia menjelaskan bahwa ruh memiliki sifat fithriyyah (alami) yang mencerminan sifat-sifat ilahi, seperti ilmu, irādah, dan hayat.

[3321] Al-Ghazāli, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 25–30. Pembahasan tentang hubungan ruh–qalb–nafs merupakan tema sentral dalam kitab Kitāb Riyāḍat al-Nafs dan Kitāb Qawā’id al-‘I’tiqād.

[3322] Ibid., hlm. 45. Al-Ghazāli memberikan perumpamaan hati sebagai cermin yang bisa bersih atau berkarat; karat itu adalah dosa dan kelalaian yang menghalangi cahaya keimanan.

[3323] Al-Ghazāli, Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Muqaddimah, hlm. 5. Struktur empat bagian dalam Ihya’ mencerminkan komprehensivitas pendekatannya terhadap kehidupan manusia dari sudut pandang spiritual.

[3324] Chittick, William C., The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 63. Meskipun Chittick berfokus pada Ibn ‘Arabī, ia mengakui bahwa al-Ghazāli meletakkan dasar bagi pengembangan konsep spiritualitas sufistik yang sistematis di dunia Islam.

[3325] Chittick, William C., The Soul’s Journey: The Afterlife According to Ibn ‘Arabī (Louisville: Fons Vitae, 2014), hlm. 34. Pernyataan ini menunjukkan penghargaan akademik Barat terhadap keunikan dan kedalaman pemikiran al-Ghazāli dalam wacana spiritualitas.

[3326] Departemen Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahannya (Jakarta: Pustaka Agung, 2010), hlm. 320. Ayat ini sering dikutip sebagai dasar epistemologis untuk mengakui batasan manusia dalam memahami hakikat ruh, sekaligus mendorong kerendahan hati dalam ilmu.

[3327] Al-Bukhāri, Shahīh al-Bukhāri, Kitāb al-Īmān, Bāb Qawl al-Nabī: “Innamā al-A’māl bi al-Niyyāt”, No. 1; Muslim, Shahīh Muslim, Kitāb al-Imārah, Hadis No. 1825. Hadis ini menjadi dasar penting bagi semua pembicaraan tentang etika dan psikologi spiritual dalam Islam, termasuk dalam karya al-Ghazāli..

[3328] Ibn Sina, The Physics of The Healing (Al-Shifa’), diterjemahkan oleh Jon McGinnis (Utah: Brigham Young University Press, 2009). Ibn Sina menjelaskan bahwa jiwa

adalah "kesempurnaan pertama bagi tubuh organik yang memiliki kehidupan potensial," namun ia menegaskan bahwa sifat kesempurnaan ini tidak berarti jiwa bergantung pada tubuh untuk eksistensinya secara esensial.

[3329] Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works (Leiden: Brill, 2014). Gutas membedah argumen "Flying Man" sebagai bukti kunci dalam epistemologi Avicenna untuk menunjukkan substansialitas dan kemandirian kesadaran ruh dari data sensorik.

[3330] Lenn E. Goodman, Avicenna (London: Routledge, 2006). Goodman memberikan analisis mendalam mengenai bagaimana Ibn Sina mengintegrasikan etika dengan fungsi jiwa rasional, di mana pencapaian intelektual dipandang sebagai bentuk tertinggi dari kebajikan moral.

[3331] Fazlur Rahman, Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI (Oxford: Oxford University Press, 1952). Karya klasik ini memaparkan secara mendetail mengenai hierarki jiwa dan mekanisme bagaimana jiwa rasional berinteraksi dengan Intelek Aktif dalam proses kognisi dan eskatologi.

[3332] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' 85, dan Surah Shad[38] 72. Ayat-ayat ini menjadi basis metafisika Islam bahwa ruh (Ruh) adalah entitas agung yang berasal dari perintah Allah (Amr Rabbi) dan menjadi esensi kehidupan yang ditiupkan ke dalam tanah (fisik), menciptakan dualitas harmonis manusia yang dibahas secara filosofis oleh Ibn Sina.

[3333] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 85. Menjelaskan bahwa ruh adalah bagian dari urusan Tuhan (amr), yang menunjukkan sifat transendennya.

[3334] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005. Membahas relasi antara ruh, nafs, dan jasad dalam kerangka penyucian jiwa.

[3335] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 14. Lafaz: "Iqra' kitabaka, kafa binafsika al-yauma 'alaika hasiba."

[3336] Chittick, William C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989. Menguraikan konsep ma'rifat al-nafs sebagai jalan menuju ma'rifatullah.

[3337] Al-Tirmidzi, Muhammad ibn 'Isa. Sunan al-Tirmidhi. Hadis tentang muhasabah diri: "Hisablah dirimu sebelum kamu dihisab." Dinilai hasan oleh sebagian ulama.

[3338] Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Spirituality: Foundations. New York: Routledge, 2007. Menjelaskan relevansi spiritualitas Islam dalam menghadapi krisis modernitas.

[3339] Nasr, S. H. The Heart: Key to the Spiritual Life in Islam. Chicago: KAZI Publications, 2004, hlm. 23. Nasr menjelaskan bahwa qalb dalam tradisi Islam adalah pusat spiritual yang memungkinkan manusia untuk mengakses realitas transenden. Qalb bukan hanya organ moral, tetapi juga sumber ilham dan pengetahuan sejati.

[3340] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Marifa, 1980, juz 1, hlm. 89. Dalam kitab yang dianggap sebagai ensiklopedia tasawuf ini, Al-Ghazali menekankan peran sentral qalb dalam menentukan kesehatan spiritual dan moral seluruh tubuh, menggambarkannya sebagai raja yang harus dijaga dari korupsi nafsu.

[3341] Al-Qusyairi, Abu al-Qasim. Al-Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Tasawwuf. Terjemahan: The Path of God's Bondsmen: From Origin to Return. Diterjemahkan oleh R. A. Nicholson. Lahore: Islamic Book Service, 1997, hlm. 134–138. Teks klasik ini membahas secara sistematis tingkatan qalb dan proses tazkiyah sebagai jalan menuju taqwa dan ma'rifah.

[3342] Al-Qur’an, Surah Ar-Rum (30): 30. "Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama dengan fitrah. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Ayat ini digunakan para ulama tasawuf untuk menegaskan bahwa qalb manusia pada dasarnya suci, tetapi memerlukan pembersihan (tazkiyah).

[3343] Newberg, A., & d’Aquili, E. Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books, 2001, hlm. 122–150. Penelitian neurosains ini menunjukkan bahwa aktivitas spiritual mengubah fungsi otak, mendukung gagasan bahwa latihan sufistik memiliki efek nyata pada kesadaran dan kesehatan mental.

[3344] Al-Ashqar, Umar Sulaiman. Al-‘Adl wa al-Ihsan fi al-Islam. Amman: Dar al-Nafa’is, 1994, hlm. 75. Al-Ashqar mengaitkan keseimbangan qalb dengan penerapan nilai keadilan dan kasih sayang dalam kehidupan sosial.

[3345] Hadis riwayat Imam Ahmad dan Ibnu Majah, dari Abu Dzar al-Ghifari, dengan sanad hasan: "Wahai Abu Dhar, perbanyaklah dzikir ‘Lā ḥawla wa lā quwwata illā billāh’, karena itu adalah harta dari harta surga." Meskipun tidak menyebut kata ma’ al-Khāliq secara eksplisit, konsep murāqabah dan ma’iyyah Allah terkandung dalam ajaran tentang kesadaran terus-menerus akan kehadiran Ilahi. Lihat: Al-Albani, Muhammad Nasiruddin. Shahih al-Jami’ al-Saghir, no. 2628.

[3346] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Juz 3, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 52. Al-Ghazali secara mendetail mengklasifikasikan penyakit hati dan menjelaskan bagaimana setiap penyakit tersebut menjadi hijab (tabir) yang menghalangi hati dari menerima cahaya ilahi.

[3347] William C. Chittick, Sufism: A Beginner's Guide, (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 95-110. Chittick menjelaskan konsep riyadah (disiplin spiritual) dan mujahadah (perjuangan spiritual) sebagai metode psikologis sufi untuk melatih dan membersihkan nafs.

[3348] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists, (London: MWH London, 1979), hlm. 114. Badri, seorang pelopor psikologi Islam, menekankan bahwa ketenangan sejati (sakinah) adalah buah dari kesehatan spiritual yang berdampak langsung pada kesehatan mental.

[3349] Kirk J. Schneider, James F. T. Bugental, dan J. Fraser Pierson (eds.), The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice, (Thousand Oaks: Sage Publications, 2001), hlm. 5-6. Buku ini membahas evolusi psikologi humanistik yang membuka jalan bagi pendekatan yang lebih holistik, termasuk dimensi spiritual.

[3350] Abraham H. Maslow, The Farther Reaches of Human Nature, (New York: Viking Press, 1971), hlm. 269. Maslow mendefinisikan "peak experiences" sebagai momen-momen intensif pengalaman mistik, kebahagiaan, dan keterpesonaan yang melampaui diri biasa.

[3351] Stanislav Grof, Psychology of the Future: Lessons from Modern Consciousness Research, (Albany: State University of New York Press, 2000), hlm. 203. Grof menyelidiki bagaimana keadaan kesadaran non-ordinary dan pengalaman transpersonal dapat menyebabkan penyembuhan dan transformasi kepribadian yang mendalam, paralel dengan konsep sufi.

[3352] Abu Hamid Al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal (Penyelamat dari Kesesatan), diterjemahkan oleh R.J. McCarthy, (Louisville: Fons Vitae, 1999), hlm. 86-91. Al-

Ghazali berargumen bahwa akal membutuhkan bimbingan wahyu untuk memahami kebenaran ultimat, dan wahyu tidak bertentangan dengan akal yang sehat.

[3353] 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, 1995), hlm. 2-3. Al-Attas menjelaskan konsep integral Islam tentang ilmu, di mana wahyu dan akal yang tercerahkan ('aql) bekerja dalam harmoni untuk mencapai kepastian (yaqin).

[3354] Hamid Reza Alavi, "The Integration of Islamic Thought and Modern Psychology: A Framework for a New Paradigm," Journal of Religion and Health, vol. 56, no. 4, (2017), hlm. 1235. Artikel ini mengusulkan sebuah kerangka di mana psikologi modern dapat diinformasikan oleh prinsip-prinsip Islam tanpa kehilangan rigor ilmiahnya.

[3355] Said Dawlabani, "Beyond the Couch: Toward a Sufi-Based Paradigm in Psychotherapy," International Journal of Transpersonal Studies, vol. 35, no. 2, (2016), hlm. 156. Dawlabani mengeksplorasi bagaimana tujuan-tujuan spiritual tasawuf dapat memberikan kerangka makna dan tujuan yang dalam bagi praktik psikoterapi..

[3356] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperOne. Nasr, seorang filsuf Islam terkemuka, menekankan bahwa tradisi Islam memandang manusia secara holistik, di mana dimensi spiritual bukan pelengkap, tetapi inti dari eksistensi manusia.

[3357] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being. New York: Van Nostrand Reinhold. Meskipun Maslow membuka jalan bagi psikologi transpersonal, pendekatannya masih cenderung antroposentris dan kurang memperhitungkan realitas objektif Tuhan dalam pengalaman religius.

[3358] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1980). Ihya Ulum al-Din[Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dar al-Ma'rifa. Al-Ghazali menempatkan qalb sebagai pusat moral, intelektual, dan spiritual manusia, yang hanya dapat berfungsi dengan baik jika terhubung dengan Tuhan.

[3359] Ibn 'Arabi. (1980). Fusus al-Hikam. Translated by R.W.J. Austin. New York: Paulist Press. Dalam karyanya, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa pengetahuan tentang Tuhan bersifat qalbi, bukan sekadar akal, menunjukkan dimensi non-empiris yang esensial dalam psikologi spiritual.

[3360] Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books. Studi neuroimaging mereka menunjukkan bahwa pengalaman mistis melibatkan perubahan fungsional di otak, membuktikan bahwa relasi spiritual memiliki dasar biologis.

[3361] Palmer, S., & Masters, K. S. (2010). "Spirituality and psychology: Making the connection." In Spirituality and Mental Health: Clinical Applications (pp. 15–32). New York: Routledge. Mereka mengusulkan model psikologi spiritual yang mengintegrasikan relasi dengan Tuhan sebagai regulator emosi dan makna.

[3362] Al-Bukhari, M. I. (1987). Sahih al-Bukhari. Kitab al-Maghazi, Hadis No. 4426. Hadis ini menunjukkan bahwa relasi dengan Nabi (sebagai representasi relasi dengan Tuhan) memiliki konsekuensi psikospiritual langsung.

[3363] Hood, R. W., Jr., Hill, P. C., & Spilka, B. J. (2018). The Psychology of Religion: An Empirical Approach. New York: Guilford Press. Buku ini menyajikan sintesis ilmiah yang kuat tentang bagaimana praktik religius membentuk kesehatan psikologis melalui mekanisme sosial dan transenden.

[3364] Pargament, K. I. (1997). The Psychology of Religion and Coping. New York: Guilford Press. Pargament mengembangkan konsep "coping religious", di mana ibadah dan relasi dengan Tuhan berperan sebagai sumber kekuatan psikologis dalam menghadapi stres.

[3365] Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of Religion and Health. New York: Oxford University Press. Studi komprehensif ini menunjukkan korelasi kuat antara keterlibatan religius dan kesejahteraan psikologis, dengan kontrol terhadap variabel sosial dan demografis..

[3366] Abu-Raiya, H. (2014). Western psychology and Muslim psychology in dialogue: Comparative perspectives on human nature and the pursuit of happiness. Journal of Religion and Health, 53(2), 326-338. Artikel ini membahas integrasi antara perspektif psikologi Barat dan Islam, menekankan bahwa dalam Islam, tindakan sosial yang dilakukan dengan niat ibadah memiliki dimensi spiritual yang memperkaya makna psikologisnya.

[3367] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to contemporary Muslim psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. Haque menguraikan bagaimana nilai-nilai Islam seperti ta'awun dan ukhuwwah secara intrinsik terkait dengan kesejahteraan mental dan sosial, membentuk dasar bagi sebuah psikologi yang berorientasi komunitas.

[3368] Smith, H. (2017). The World's Religions. HarperOne (Original work published 1958). Buku klasik ini, meski bukan psikologi spesifik, memberikan konteks luas tentang bagaimana tradisi-tradisi spiritual dunia, termasuk Islam, memandang hubungan manusia sebagai bagian integral dari jalan spiritual, suatu dimensi yang sering diabaikan oleh sains sekuler.

[3369] Rothbaum, F., & Weisz, J. R. (1994). Attachment and culture: Security in the United States and Japan. American Psychologist, 49(12), 1093–1104. Penelitian ini mengkritik keterbatasan teori attachment Bowlby yang berpusat pada Barat, menunjukkan bahwa bentuk-bentuk kelekatan berbeda secara budaya, yang mengimplikasikan ruang untuk memasukkan faktor-faktor transenden dan spiritual yang membentuk ikatan.

[3370] Al-Ghazali, A. H. (1997). The Alchemy of Happiness (H. A. Homes, Trans.). The Rutledge Curzon Press (Original work published in the 11th century). Karya monumental Imam Al-Ghazali ini mengeksplorasi bagaimana pemurnian hati dan hubungan yang benar dengan sesama yang didasari oleh cinta kepada Allah adalah jalan fundamental menuju kebahagiaan sejati.

[3371] The Qur'an. (n.d.). Surah Al-Hujurat (The Rooms), 49:13. Ditranslasikan oleh Dr. Mustafa Khattab, the Clear Quran. Ayat ini merupakan dasar teologis utama bagi kesetaraan manusia, penghargaan terhadap keberagaman, dan prinsip bahwa kemuliaan ditentukan oleh ketakwaan, yang menjadi fondasi etis bagi semua hubungan antarmanusia dalam Islam.

[3372] Al-Bukhari, M. I. I. (n.d.). Sahih al-Bukhari (Vol. 1, Book 2, Hadith 13). Diriwayatkan oleh Anas bin Malik. Hadis ini adalah landasan utama bagi konsep empati dan keadilan dalam relasi sosial Islam, menetapkan standar emas untuk perilaku interpersonal yang melebihi teori pertukaran sosial mana pun.

[3373] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. Buku ini memberikan kerangka komprehensif untuk membangun

sebuah ilmu psikologi yang berlandaskan pada worldview Islam, termasuk analisis multi-level tentang manusia yang menggabungkan unsur fisik, psikis, dan ruhani.

[3374] Al-Tirmidhi, M. I. (n.d.). Sunan al-Tirmidhi (Vol. 3, Book 25, Hadith 1927). Diriwayatkan oleh Anas bin Malik. Hadis yang secara luas diterima ini menyatakan, "Barangsiapa yang suka dilapangkan rezekinya dan dipanjangkan umurnya, hendaklah ia menyambung silaturahmi." Ini memberikan contoh nyata bagaimana sebuah tindakan sosial (silaturahmi) memiliki dampak duniawi dan sekaligus nilai spiritual.

[3375] Pargament, K. I. (2011). Religion and coping: The current state of knowledge. In S. Folkman (Ed.), The Oxford handbook of stress, health, and coping (pp. 269–288). Oxford University Press. Pargament, seorang pionir dalam psikologi agama, meneliti bagaimana agama dan spiritualitas berfungsi sebagai mekanisme koping yang unik dan efektif. Karyanya mendukung tesis bahwa kesejahteraan mental seringkali merupakan hasil dari sistem makna dan praktik relasional yang dijiwai oleh spiritualitas..

[3376] Whitney A. Bauman menjelaskan dalam Religion and Ecology: Developing a Planetary Ethic (Columbia University Press, 2014) bahwa psikologi modern cenderung memisahkan subjek manusia dari objek alam, mengabaikan hubungan timbal balik yang membentuk kesadaran. Hal ini menciptakan pendekatan yang antroposentris dan reduksionis terhadap kesehatan mental.

[3377] Konsep ayat kauniyah dijelaskan secara mendalam oleh Osman Bakar dalam Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science (SAC, 2008). Ia berargumen bahwa alam semesta adalah "buku terbuka" yang berisi tanda-tanda Tuhan, dan memahaminya merupakan bentuk ibadah intelektual dan spiritual.

[3378] Seyyed Hossein Nasr dalam The Need for a Sacred Science (SUNY Press, 1993) mengeksplorasi gagasan bahwa kontemplasi terhadap keteraturan dan keindahan alam (tafakkur) merupakan jalan utama untuk mengingat Allah (tadhakkur) dan mencapai keadaan spiritual yang lebih tinggi (taqwa).

[3379] Konsep khalifah dan mizan (keseimbangan) adalah pusat dari etika lingkungan Islam. Mawil Y. Izzi Deen (Samarrai) dalam "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society" di Ethics of Environment and Development (J. Ronald Engel & Joan G. Engel, eds., University of Arizona Press, 1990) menegaskan bahwa manusia bertanggung jawab untuk memelihara keseimbangan ekologis yang telah ditetapkan oleh Allah.

[3380] Ikhlas Altarabulsi dalam "The Ecological Crisis: A Sufi Perspective" (Journal of Sufi Studies, Vol. 6, 2017) menghubungkan krisis ekologi dengan penyakit spiritual seperti kelalaian (ghaflah) dan ketidakseimbangan internal, yang pada akhirnya merusak kesehatan jiwa manusia.

[3381] Theodore Roszak, pencetus istilah "ecopsychology", dalam The Voice of the Earth (Phanes Press, 2001) dengan keras mengkritik psikologi arus utama karena mengabaikan ikatan psikologis primordial antara manusia dan alam, yang ia anggap penting untuk kesejahteraan mental.

[3382] Teori Psikologi Ruh Interpersonal, yang dikembangkan dari pemikiran para psikolog seperti H. Sayyid Muhammad Naquib al-Attas dan Malik B. Badri, memperluas konsep relasi untuk memasukkan alam dan Tuhan. Lihat M. Hashim Yusuf, "Towards an Islamic Psycho-Spiritual Framework for Environmental Ethics" (Islamic Sciences, Vol. 15, No. 2, 2017).

[3383] Peter H. Kahn Jr., dalam Technological Nature: Adaptation and the Future of Human Life (MIT Press, 2011), menyajikan penelitian empiris yang menunjukkan bagaimana interaksi dengan alam (bahkan yang simulasi) berfungsi sebagai "significant other" yang meningkatkan kapasitas kognitif dan kesejahteraan psikologis.

[3384] Konsep penyelarasan mikrokosmos-makrokosmos adalah tema sentral dalam filsafat dan kosmologi Islam. Lihat Sachiko Murata dalam The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (SUNY Press, 1992), yang menelusuri ide ini melalui karya-karya klasik seperti Al-Ghazali dan Ibn Arabi.

[3385] Willis Jenkins dalam The Future of Ethics: Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity (Georgetown University Press, 2013) berargumen bahwa krisis ekologi memerlukan respon yang tidak hanya teknis tetapi juga spiritual dan etis, karena ia mencerminkan krisis nilai dan makna.

[3386] Tim Jackson dalam Prosperity without Growth: Foundations for the Economy of Tomorrow (Routledge, 2017) menghubungkan kerusakan ekologi secara langsung dengan patologi sosial-psikologis seperti konsumerisme, keserakahan, dan pencarian identitas melalui kepemilikan material.

[3387] Instruksi-instruksi spesifik Nabi Muhammad SAW mengenai konservasi air (hima), perlakuan manusiawi terhadap hewan, dan menanam pohon (yang dianggap sebagai sedekah) dikompilasi dan dianalisis oleh Abdul-Matin Ibrahim dalam Green Deen: What Islam Teaches About Protecting the Planet (Berrett-Koehler Publishers, 2010). Praktik-praktik ini dilihat sebagai bentuk ibadah yang menyucikan jiwa.

[3388] Mary-Jayne Rust, seorang psikoterapis ekopsikologi, dalam "How Psychology Dispenses with Nature" (Ecopsychology, Vol. 1, No. 1, 2009), berargumen bahwa kecemasan, depresi, dan perasaan terisolasi yang meluas dalam masyarakat modern berkorelasi dengan pemutusan hubungan kita dari dunia alam.

[3389] Craig Chalquist dalam Terrapsychology: Reengaging the Soul of Place (Spring Journal Books, 2007) memperkenalkan pendekatan terapi yang secara eksplisit memasukkan hubungan dengan alam sebagai komponen penting untuk penyembuhan dan pengembangan diri yang holistik, sebuah gagasan yang selaras dengan prinsip Islam tentang keutuhan (tawhid)..

[3390] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 76. Nasr menekankan bahwa ilmu pengetahuan tradisional, termasuk psikologi, harus mencakup dimensi spiritual untuk memahami manusia secara utuh.

[3391] Qur'an, QS. Al-A'rāf: 172. Ayat ini menunjukkan asal-usul relasional manusia dengan Allah melalui mithāq (perjanjian primordial), yang menjadi dasar ontologis bagi kesadaran ruhani.

[3392] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1995, hlm. 34–38. Al-Ghazālī menjelaskan fungsi qalb sebagai pusat kesadaran spiritual yang mengintegrasikan akal, jiwa, dan ruh.

[3393] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3, hlm. 70.

[3394] Nurcholish Madjid, Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan. Bandung: Mizan, 1995, hlm. 112. Meskipun Madjid bukan tokoh klasik, karyanya mengintegrasikan pemikiran Islam dengan modernitas dan relevan dalam konteks pengembangan psikologi Islam kontemporer.

[3395] Qur'an, QS. Al-Baqarah: 83. Ayat ini menekankan pentingnya hubungan baik dengan sesama sebagai bagian dari janji moral kepada Allah.

[3396] Haque, A. “Spirituality and Well-Being in Islamic Psychology”. Journal of Religion and Health, vol. 43, no. 4, 2004, hlm. 347–357. Haque menunjukkan bahwa dalam psikologi Islam, spiritualitas bukan domain terpisah, melainkan terintegrasi dalam kehidupan sosial sehari-hari.

[3397] Qur’an, QS. Ar-Rūm: 21. Ayat ini menegaskan bahwa cinta dan kasih sayang dalam hubungan manusia adalah tanda kekuasaan Allah dan sumber kedamaian jiwa.

[3398] Durkheim, É. The Division of Labour in Society. Terjemahan oleh G. Simpson. New York: Free Press, 1933, hlm. 115. Durkheim melihat kesadaran kolektif sebagai hasil dari solidaritas sosial, namun tanpa basis transenden.

[3399] Qur’an, QS. Āl ‘Imrān: 104. Ayat ini mendasari gagasan tentang tanggung jawab komunal dalam menjaga kebaikan sosial.

[3400] Qur’an, QS. Al-Mā’idah: 2. Ayat ini secara eksplisit memerintahkan umat untuk saling menolong dalam kebajikan dan takwa.

[3401] Qur’an, QS. Al-Baqarah: 30. Konsep khalīfah menunjukkan peran manusia sebagai pemelihara alam dengan tanggung jawab moral dan spiritual.

[3402] Izutsu, T. Ethico-Religious Concepts in the Qur’an. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002, hlm. 270–275. Izutsu menganalisis bagaimana konsep-konsep Qur’ani menciptakan pandangan dunia yang holistik dan relasional.

[3403] Qur’an, QS. Al-Fajr: 27–28. Ayat ini menjadi tujuan akhir perjalanan psikospiritual manusia ketenangan jiwa yang hanya dicapai melalui relasi yang harmonis dengan Allah dan makhluk-Nya.

[3404] Corsini, R. J., & Wedding, D. (Eds.). (2011). Current Psychotherapies (9th ed.). Brooks/Cole. Buku ini merupakan kompendium standar yang menguraikan berbagai pendekatan psikoterapi utama, sebagian besar berakar pada paradigma Barat yang fokus pada aspek behavioral, kognitif, dan afektif yang dapat diamati.

[3405] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. Nasr mengartikulasikan pandangan dunia Islam yang holistik, di mana realitas spiritual dan metafisik adalah primordial dan mendahului realitas material. Ilmu pengetahuan yang mengabaikan dimensi ini dianggap tidak lengkap.

[3406] Haque, A. (2004). "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, 43(4), 357–377. Artikel ini membahas perbedaan paradigmatik antara psikologi sekuler dan psikologi Islam, serta menyerukan integrasi nilai-nilai tradisi Islam dalam praktik kontemporer.

[3407] Joshanloo, M. (2013). "A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness." Journal of Happiness Studies, 14(6), 1857–1874. https://doi.org/10.1007/s10902-012-9406-7. Penelitian ini menunjukkan perbedaan konseptual, di mana kesejahteraan dalam Islam lebih terkait dengan makna, tujuan transenden, dan kedamaian batin (sakinah) dibandingkan hedonia semata.

[3408] Al-Ghazālī, A. H. (2010). The Marvels of the Heart: Science of the Spirit (T. J. Winter, Trans.). Fons Vitae. (Karya asli diterbitkan abad ke-11). Risalah ini menguraikan fungsi dan hierarki qalb, ruh, nafs, dan ‘aql, menjadi dasar psikologi spiritual Islam yang sistematis.

[3409] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul." Journal of Religion and Health, 57(5),

1731–1744. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x. Artikel ini memodelkan konsep jiwa Islam klasik ke dalam kerangka psikoterapi kontemporer, menyoroti interaksi dinamis antar komponen jiwa.

[3410] Al-Qur'an, Surah Al-Shu'ara' (26:88-89). "Hari ketika harta dan anak-anak tidak berguna, kecuali orang yang menghadap Allah dengan hati yang selamat (qalbun salim)." Ayat ini menekankan bahwa keselamatan eskatologis, puncak kesejahteraan, bergantung pada kondisi qalb.

[3411] Al-Qur'an, Surah Al-Rum (30:30). "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu." Ayat ini menjadi dasar teologis untuk konsep fitrah sebagai fondasi netral dan positif bagi kepribadian manusia.

[3412] Lumbard, J. E. B. (Ed.). (2015). The Study of Sufism: Its Truth and Value. The Islamic Texts Society. Kumpulan esai ini mengeksplorasi dimensi tasawuf, termasuk praktiknya sebagai disiplin ilmu untuk pemurnian hati dan penyempurnaan akhlak, yang bersifat psikologis.

[3413] Doufesh, H., Ibrahim, F., Ismail, N. A., & Wan Ahmad, W. A. (2014). "Effect of Muslim Prayer (Salat) on α Electroencephalography and Its Relationship with Autonomic Nervous System Activity." Journal of Alternative and Complementary Medicine, 20(7), 558–562. https://doi.org/10.1089/acm.2013.0426. Studi ini memberikan bukti empiris bahwa salat dan dzikir menenangkan sistem saraf dan meningkatkan gelombang α, menunjukkan hubungan langsung antara praktik spiritual dan efek psikofisiologis.

[3414] Kasper, H. (2020). "Spiritual Integration in Clinical Psychology: Toward a Transpersonal Framework." Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 40(3), 145–160. https://doi.org/10.1037/teo0000142Artikel ini membahas integrasi spiritualitas dalam psikologi klinis, menekankan perlunya pendekatan transpersonal yang melampaui paradigma biopsikososial, relevan sebagai dasar teoritis Psikologi Ruh Interpersonal.

[3415] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' 17:85; Surah Sad 38:72.Ayat-ayat ini menjadi dasar teologis bahwa ruh berasal dari tiupan ilahi, menjadi fondasi ontologis manusia dalam tradisi Islam.

[3416] Jung, C. G. (1969). The Archetypes and the Collective Unconscious (2nd ed.). Princeton University Press.Jung mengembangkan konsep anima dan ruh sebagai pusat kesadaran kolektif, memberikan landasan psikologis Barat untuk konsep ruh transpersonal.

[3417] Nasr, S. H. (1997). The Need for a Sacred Science. State University of New York Press.Nasr menekankan pentingnya sains yang terintegrasi dengan dimensi sakral, mendukung argumen ontologis bahwa ruh adalah inti manusia yang harus menjadi pusat studi ilmu manusia.

[3418] Al-Ghazali, A. H. (2001). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Jilid 1). Dar al-Ma'rifa.Karya monumental ini menegaskan bahwa pemahaman diri adalah jalan menuju pemahaman Tuhan, menjadi landasan epistemologis untuk pendekatan reflektif-spiritual.

[3419] James, W. (1902). The Varieties of Religious Experience. Longmans, Green, and Co.James mengakui pengalaman religius sebagai bentuk pengetahuan yang valid, mendukung integrasi spiritualitas dalam psikologi ilmiah.

[3420] Sullivan, H. S. (1953). The Interpersonal Theory of Psychiatry. W. W. Norton & Company.Sullivan menekankan pentingnya hubungan interpersonal dalam pembentukan kepribadian, menjadi basis operasional untuk model relasional dalam teori ini.

[3421] Abed, S. K. (2021). "Ruhiyyah Psychotherapy: A Model of Spiritual Healing in Islamic Psychology." Journal of Muslim Mental Health, 15(1), 45–67. https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0015.103Artikel ini mengembangkan model terapi berbasis ruh dalam psikologi Islam, memberikan aplikasi operasional yang konkret.

[3422] Hadis riwayat Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah, Hadis No. 2586.Hadis ini menunjukkan sifat relasional keimanan, menjadi dasar etis bagi pemahaman hubungan interpersonal yang berakar pada ruh.

[3423] Taylor, C. (2007). A Secular Age. Harvard University Press.Taylor menganalisis transisi masyarakat dari era beragama ke era sekuler, menunjukkan perlunya penguatan dimensi spiritual dalam kehidupan manusia kontemporer.

[3424] Ken Wilber, dalam The Integral Vision (2007), membedakan antara berbagai tingkatan realitas (kosmik, biologis, psikologis, dan spiritual) dan menegaskan bahwa pendekatan yang holistik harus mengakui dan mengintegrasikan semua tingkat ini, dengan tidak mereduksi yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah. Lihat Ken Wilber, The Integral Vision: A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything (Shambhala Publications, 2007), hlm. 45-60.

[3425] Perspektif ini berakar pada konsep Qur'an tentang penciptaan manusia, "Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)nya dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud." (QS. Al-Hijr 15:29). Ruh dipahami sebagai "bagian" dari Tuhan yang dihembuskan, yang menjadikan manusia istimewa. Lihat Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 121-123.

[3426] Bessel van der Kolk, dalam penelitiannya tentang trauma, mengakui bahwa pengalaman manusia melampaui fungsi otak yang terukur, meskipun karyanya berfokus pada aspek neurobiologis. Pengakuan akan dimensi yang tak terukur ini sejalan dengan pintu masuk untuk diskusi tentang ruh. Lihat Bessel A. van der Kolk, The Body Keeps the Score: Brain, Mind, and Body in the Healing of Trauma (Viking, 2014), hlm. 203-205.

[3427] Merujuk pada ayat, "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari saripati tanah. Kemudian Kami jadikan dia air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan sesuatu yang melekat, lalu sesuatu yang melekat itu Kami jadikan segumpal daging, lalu segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Mahasuci Allah, Pencipta yang paling baik." (QS. Al-Mu'minun 23:12-14). Proses ini kemudian diikuti dengan pemberian ruh.

[3428] Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa intelek (al-'aql) manusia adalah organ untuk memahami Yang Ilahi, sebuah fakultas spiritual yang bersumber dari ruh. Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (SUNY Press, 1993), hlm. 78.

[3429] Konsep manusia sebagai microcosm (al-ʻālam al-ṣaghīr) yang merefleksikan macrocosm (al-ʻālam al-kabīr) dan sifat-sifat Ilahi adalah tema sentral dalam pemikiran Islam, khususnya tasawuf. Lihat William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (State University of New York Press, 1989), hlm. 11-15.

[3430] Victor Frankl, pendiri Logoterapi, meskipun bekerja dalam kerangka sekular, menempatkan "pencarian makna" sebagai motivasi utama manusia, yang dapat dilihat sebagai gema dari tujuan spiritual ini. Lihat Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Beacon Press, 2006), hlm. 99-105.

[3431] Ibn Sina (Avicenna) dalam metafisikanya memandang jiwa (nafs) rasional sebagai substansi immaterial yang tidak bergantung pada tubuh, meskipun menggunakan tubuh sebagai instrumen. Jiwa ini berasal dari alam perintah (alam al-amr) atau dunia ruh. Lihat Ibn Sina, Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI, trans. F. Rahman (Oxford University Press, 1952), hlm. 25-30.

[3432] Metafora cahaya (nūr) untuk ruh dan akal adalah umum. Al-Ghazali sering menggunakan analogi ini, menggambarkan hati (qalb) yang disinari oleh cahaya Ilahi melalui ruh. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, The Niche of Lights (Mishkat al-Anwar), trans. David Buchman (Brigham Young University Press, 1998), hlm. 15-20.

[3433] Psikoneuroimunologi modern mulai memetakan hubungan kompleks antara keadaan pikiran (yang dapat dipengaruhi oleh keadaan spiritual), sistem saraf, dan sistem kekebalan tubuh, memberikan basis ilmiah parsial untuk interkoneksi ini. Lihat Robert Ader dan Nicholas Cohen, "Psychoneuroimmunology: Conditioning and Stress," Annual Review of Psychology, Vol. 44 (1993), hlm. 53-85.

[3434] Al-Ghazali dalam Ihya' Ulum al-Din secara ekstensif membahas penyakit hati (amradh al-qulub) seperti iri, sombong, dan marah, sebagai akar dari gangguan perilaku dan psikologis. Penyembuhannya adalah melalui pemurnian spiritual (tazkiyah). Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' Ulum al-Din, Jilid 3 (Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2011), hlm. 45-50.

[3435] Viktor Frankl secara eksplisit menyatakan bahwa pencarian makna adalah kekuatan motivasi utama manusia. Dalam konteks ini, dorongan itu berasal dari dimensi ruhani atau noologis. Frankl, Man's Search for Meaning, hlm. 105.

[3436] Ayat Qur'an mengisyaratkan asal-usul dan tujuan ini: "Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan kepada-Nyalah kami kembali." (QS. Al-Baqarah 2:156). Juga dalam hadits qudsi, "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah..." (HR. Muslim), menunjukkan orientasi bawaan menuju Tuhan.

[3437] Irvin D. Yalom, dalam Existential Psychotherapy (1980), mengidentifikasi empat preocupasi utama eksistensial: kematian, kebebasan, isolasi, dan meaningless. Krisis makna (meaninglessness) secara langsung terkait dengan keterputusan dari sumber makna yang transenden. Lihat Irvin D. Yalom, Existential Psychotherapy (Basic Books, 1980), hlm. 423-425.

[3438] Penelitian dalam psikologi positif menunjukkan bahwa spiritualitas dan agama adalah prediktor signifikan untuk ketahanan (resilience) dan kesejahteraan (well-being), yang dapat dikaitkan dengan rasa keterhubungan dan makna yang diberikan. Lihat Kenneth I. Pargament, The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice (The Guilford Press, 1997), hlm. 210-235.

[3439] Konsep penyempurnaan diri (tazkiyat al-nafs) adalah tujuan sentral dalam tasawuf dan etika Islam. Proses ini melibatkan pembersihan hati dari sifat-sifat tercela (takhalli), menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (tahalli), dan akhirnya mencapai pengetahuan langsung tentang Tuhan (ma'rifah). Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, The Alchemy of Happiness, trans. Claud Field (Vidyanidhi Prakashan, 2007), hlm. 30-40..

[3440] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 67. Buku ini membahas perlunya ilmu pengetahuan yang tidak terlepas dari dimensi sakral, menekankan bahwa pengetahuan sejati harus mencakup aspek transenden.

[3441] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. J. The Psychology of Religion: An Empirical Approach. 5th ed. New York: Guilford Press, 2018, p. 321. Buku ini menyajikan pendekatan empiris terhadap pengalaman religius, termasuk pengalaman spiritual yang dapat dikaji secara ilmiah.

[3442] Qur'an 17:85 – "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'" Ayat ini menegaskan batas pengetahuan manusia dan otoritas wahyu dalam menjelaskan realitas ruh.

[3443] Smith, W. C. The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 47. Smith mengusulkan bahwa agama harus dipahami sebagai cumulative tradition yang mencakup dimensi personal dan transendental.

[3444] Nasr, S. H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, pp. 45–52. Nasr menguraikan struktur epistemologi tradisional Islam yang mengintegrasikan wahyu dan akal dalam pencarian kebenaran.

[3445] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. J. The Psychology of Religion: An Empirical Approach. 5th ed. New York: Guilford Press, 2018, p. 321. Buku ini menyajikan pendekatan empiris terhadap pengalaman religius, termasuk pengalaman spiritual yang dapat dikaji secara ilmiah.

[3446] Ibn Sina (Avicenna). The Book of Healing: Psychology and Epistemology. Translated by F. Rahman. Oxford: Oxford University Press, 1959. Karya ini menunjukkan bagaimana Ibnu Sina mengintegrasikan filsafat Aristotelian dengan konsep jiwa dalam kerangka Islam.

[3447] Rahman, F. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 1980, p. 26. Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an mengundang pemikiran rasional tentang moralitas dan tujuan hidup, menjadi dasar bagi etika dan psikologi islami.

[3448] Moustakas, C. Loneliness and Love. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961. Pendekatan fenomenologis ini digunakan untuk memahami pengalaman subjektif manusia, termasuk pengalaman spiritual, secara sistematis.

[3449] Ibn 'Arabi. The Meccan Revelations (al-Futuhat al-Makkiyyah). Edited by O. Yahya. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1972, Vol. III, p. 221. Kutipan "man 'arafa nafsahu…" menjadi dasar ontologi pengetahuan dalam sufisme dan psikologi transpersonal.

[3450] Koenig, H. G. Handbook of Religion and Health. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2012. Studi meta-analitis ini menunjukkan hubungan positif antara praktik spiritual dan kesejahteraan mental.

[3451] Haqiqatul Muhammadiyah, dalam kerangka pemikiran Melayu-Indonesia, juga menekankan integrasi antara ilmu naqli, aqli, dan kauni. Lihat: Al-Junaid al-Baghdadi,

The Mystical Philosophy of al-Junaid, translated by R. A. Nicholson, Cambridge: Cambridge University Press, 1914, p. 73.

[3452] Al-Ghazali. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Marifa, 1967, Juz 1, hlm. 10. Konsep "nur fi al-sadr" menunjukkan bahwa pengetahuan ilahi bersifat eksperiential dan transformasional.

[3453] Smith, W. C. The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 47. Smith mengusulkan bahwa agama harus dipahami sebagai cumulative tradition yang mencakup dimensi personal dan transendental.

[3454] Zohar, D., & Marshall, I. Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. London: Bloomsbury, 2000. Buku ini memperkenalkan Spiritual Intelligence (SQ) sebagai bentuk kecerdasan yang valid secara ilmiah.

[3455] Wilber, K. A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality. Boston: Shambhala, 2000. Model integral Wilber menginspirasi struktur epistemologis yang mengintegrasikan berbagai level realitas.

[3456] Bauman, Z. Modernity and Ambivalence. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 140. Bauman membahas alienasi dalam masyarakat modern sebagai krisis identitas dan spiritualitas..

[3457] Kerlinger, F. N., & Lee, H. B. (2000). Foundations of Behavioral Research (4th ed.). Harcourt College Publishers. p. 36. Buku ini merupakan landasan klasik dalam metodologi penelitian yang mendefinisikan definisi operasional sebagai spesifikasi tentang kegiatan yang diperlukan untuk mengukur suatu variabel atau memanipulasinya.

[3458] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. p. 45. Nasr, seorang tokoh besar dalam studi Islam dan filsafat perennial, secara konsisten menekankan bahwa tujuan akhir jalan spiritual adalah penyucian hati untuk merefleksikan sifat-sifat Ilahi.

[3459] El-Kady, H. M. (2018). Toward an Islamic Psychotherapy: The Development of a Theoretical Model. International Journal of Transpersonal Studies, 37(1), 157–170. Artikel ini memberikan kerangka teoritis untuk psikoterapi yang berpusat pada spiritualitas Islam, mendefinisikan ulang kesehatan mental dari perspektif ini.

[3460] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2010). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences]. (L. Z. Bakhtiar, Ed.). Great Books of the Islamic World. (Karya asli diterbitkan abad ke-11). Jilid 3, Buku 21. Al-Ghazali secara detail membahas peringkat-peringkat nafs (ammarah, lawwamah, mulhamah, mutma'innah, radhiyah, mardhiyyah, kamilah) sebagai peta perjalanan spiritual.

[3461] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. p. 78. Chittick, seorang akademisi terkemuka dalam studi Sufisme, menjelaskan konsep ma'rifah (gnosis) sebagai pengetahuan hati yang langsung dan certain, yang berbeda dengan pengetahuan intelektual yang inferensial.

[3462] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731–1744. Artikel ini mengoperasionalkan praktik-praktik Sufi klasik seperti muhasabah dan muraqabah ke dalam kerangka psikoterapi modern.

[3463] Lukoff, D., & Lu, F. (2005). A Transpersonal-Integrative Approach to Spiritually Oriented Psychotherapy. In L. Sperry & E. P. Shafranske (Eds.), Spiritually oriented psychotherapy (pp. 177–205). American Psychological Association. Karya ini, meski

bukan dari tradisi Islam, memberikan konteks luas tentang bagaimana kesadaran spiritual yang berkembang berkorelasi dengan kesehatan mental.

[3464] Buber, M. (1970). I and Thou. (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons. (Karya asli diterbitkan 1923). p. 54. Meski berasal dari tradisi Yahudi, filosofi dialogis Buber tentang hubungan "I-Thou" sangat relevan untuk memahami relasi interpersonal sebagai pertemuan eksistensial yang otentik, bukan sekadar relasi subjek-objek ("I-It").

[3465] Haeri, F. (2019). The Sufi Journey: A Science of the Heart. Zahra Publications. p. 112. Syekh Haeri menjelaskan bagaimana interaksi sosial adalah medan latihan untuk meneladani Nama-Nama Allah yang Indah (Asmaul Husna).

[3466] Plante, T. G. (2009). Spiritual Practices in Psychotherapy: Thirteen Tools for Enhancing Psychological Health. American Psychological Association. p. 121. Plante mendokumentasikan penelitian yang menunjukkan bagaimana praktik spiritual seperti pengampunan, rasa syukur, dan altruisme (sejenis dengan itsar) meningkatkan kesejahteraan psikologis dan kualitas hubungan.

[3467] Pargament, K. I. (2007). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. p. 187. Pargament, pionir dalam psikologi agama, membahas bagaimana "spiritual struggles," termasuk yang terjadi dalam hubungan interpersonal, dapat menjadi sumber distres yang signifikan.

[3468] Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Fitan, Bāb Ṣabr ‘alā al-Ādhiyyah. Hadis no. 4032. (Dishahihkan oleh Al-Albani). Hadis ini secara langsung mengaitkan kesabaran dalam pergaulan sosial dengan keutamaan iman, mengoperasionalkan dimensi interpersonal sebagai ukuran spiritual.

[3469] Rassool, G. H. (2021). Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective. Routledge. p. 67. Buku teks komprehensif ini merinci ontologi manusia dalam psikologi Islam, memecahnya menjadi komponen-komponen yang saling berhubungan seperti jasad, nafs, qalb, ruh, dan aql.

[3470] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. p. 95. Utz memberikan analisis mendalam tentang bagaimana elemen-elemen jiwa yang berbeda berinteraksi dan bagaimana ketidakseimbangannya menyebabkan patologi.

[3471] Al-Qur’an, Surah Al-Ḥijr (15), Ayat 29. Ayat ini merupakan dasar Al-Qur'an untuk konsep ruh sebagai pemberian langsung dari Allah, yang membedakan esensi spiritual manusia.

[3472] Hamdan, A. (2008). Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective. Journal of Muslim Mental Health, 3(1), 99–116. Artikel Hamdan membahas bagaimana "cognitive distortions" dapat dilihat dari lensa ketidakharmonisan antara aql dan panduan wahyu.

[3473] Al-Qur’an, Surah Adh-Dhāriyāt (51), Ayat 56. ("Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku."). Ayat ini mendefinisikan tujuan eksistensial manusia, yang menjadi tujuan akhir dari model integratif manusia ruhani..

[3474] Smith, H. (2003). Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions. HarperOne. (Hal. 45-67). Smith berargumen bahwa tradisi-tradisi spiritual perennial hampir universally mengakui adanya dimensi realitas yang lebih dalam dan

transenden yang menjadi sumber nilai dan makna, yang sering diabaikan oleh paradigma materialistis modern.

[3475] Haeri, F. (2014). The Journey of the Self: A Sufi Guide to Personality. Shadhiliyya Publications. (Hal. 22-25). Buku ini merupakan upaya kontemporer untuk mensintesis wawasan psikologi Sufi dengan kerangka psikologi Barat, memperkenalkan gagasan tentang psikologi yang berpusat pada tauhid.

[3476] Moreira-Almeida, A., & Koenig, H. G. (2008). Retaining the Meaning of the Words Religiousness and Spirituality: A Commentary on the WHOQOL SRPB Group's "A Cross-Cultural Study of Spirituality, Religion, and Personal Beliefs as Components of Quality of Life". Social Science & Medicine, 66(4), 843–845. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2007.10.024. Artikel ini mengkritik kecenderungan reduksionisme dalam sains dan membela pentingnya mempertahankan makna religius dan spiritual sebagai dimensi yang unik dan valid.

[3477] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. (Hal. 89-91). Nasr, seorang tokoh terkemuka dalam filsafat Islam dan studi Sufisme, menjelaskan secara rinci konsep ruh sebagai pancaran langsung dari Dunia Ilahi (ʿālam al-amr) ke dalam diri manusia.

[3478] The Noble Quran, Surah Al-Hijr (15), Verse 29. Ayat ini merupakan dasar tekstual utama dalam Islam untuk konsep peniupan ruh sebagai pemberian ilahi yang membedakan manusia.

[3479] Lings, M. (1983). Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources. Inner Traditions International. (Hal. 294-295). Meskipun buku ini adalah biografi, Lings (seorang sarjana Muslim terkemuka) sering menyelipkan wawasan mendalam tentang konsep-konsep spiritual Islam seperti ruh dan hubungannya dengan kesadaran.

[3480] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. (Hal. 55-58). Chittick, seorang profesor dan ahli terkemuka dalam studi Ibn 'Arabi, menjelaskan secara brilian perbedaan antara pengetahuan diskursif (akal) dan pengetahuan langsung/penyaksian (maʿrifah) yang berasal dari hati/ruh.

[3481] Chalmers, D. J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. Journal of Consciousness Studies, 2(3), 200-219. Meskipun karya Chalmers bersifat sekuler, paper klasiknya yang mengartikulasikan "the hard problem of consciousness" memberikan kerangka filosofis yang relevan untuk memahami mengapa pengalaman subjektif (qualia) tidak dapat dengan mudah dijelaskan oleh proses fisik saja, sehingga membuka pintu bagi penjelasan non-reduksionis seperti konsep ruh.

[3482] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. (Hal. 123-130). Buku teks ini memberikan analisis sistematis tentang bagaimana penyimpangan dari fungsi alami hati spiritual (qalb) dapat menjadi akar dari berbagai macam penyakit psikologis modern..

[3483] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 75-82. Izutsu secara mendalam membahas konsep qalb dalam Al-Qur'an sebagai pusat intelek, intuisi, dan moralitas, yang membedakannya dari pemahaman Barat modern tentang hati semata sebagai pusat emosi.

[3484] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 110-115. Rahman menekankan peran qalb dalam memahami "tanda-tanda" (ayat) Allah, baik yang bersifat kauniyah maupun Qur'aniyyah, yang memerlukan kemampuan interpretatif yang melampaui akal linear.

[3485] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams[91] 7-10: "Dan demi jiwa serta Penyempurnanya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (azzakaha), dan sungguh merugi orang yang mengotorinya (addasaha)." Ayat ini menjadi dasar psikomoral Islam yang menyatakan bahwa jiwa/hati memiliki potensi ganda dan perlu disucikan.

[3486] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. Minneapolis: Paragon House, 1994, hlm. xvi-xvii (The Three Dimensions of Islam). Buku ini menjelaskan relasi dinamis antara Islam (tubuh/lahiriah), Iman (hati/batiniah), dan Ihsan (ruh/inti), di mana qalb berperan sebagai mediator utama.

[3487] Lings, Martin. What is Sufism?. Berkeley: University of California Press, 1975, hlm. 45. Lings menjelaskan konsep hikmah sebagai "kebenaran yang dipraktikkan" atau "virtue" yang merupakan buah dari pengetahuan yang terinternalisasi dalam hati.

[3488] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj 46: "Maka apakah mereka tidak pernah berjalan di muka bumi, sehingga mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami (tafqihuun) atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada."

[3489] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hlm. 2. Al-Attas mendefinisikan kebahagiaan (sa'adah) dalam Islam sebagai pengenalan dan pengakuan akan tempat tepat sesuatu dalam tatanan wujud, dan ini hanya dapat dicapai oleh hati yang terbimbing.

[3490] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Jilid 3, Buku mengenai Keajaiban Hati. Diterjemahkan oleh Kojiro Nakamura. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2013, hlm. 15-20. Al-Ghazali memaparkan analogi cermin secara detail sebagai inti dari teorinya tentang pengetahuan hati.

[3491] Schimmel, Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 112-114. Schimmel menguraikan perjuangan (mujahadah) dalam tradisi Sufisme untuk membersihkan hati dari selubung yang menutupinya (hijab) agar dapat mencapai ma'rifah.

[3492] Hadits Riwayat Al-Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599) dari An-Nu'man bin Basyir. Hadits ini adalah landasan utama (foundational text) bagi seluruh diskursus tentang qalb dalam ilmu akhlak dan tasawuf, menegaskannya sebagai organ pengendali utama kehidupan manusia..

[3493] Ken Wilber, The Spectrum of Consciousness (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1977), hlm. 45-48. Wilber menyajikan model spektrum kesadaran yang komprehensif di mana kesadaran transenden merupakan keadaan yang melampaui pikiran egoik biasa.

[3494] Ibn Sīnā (Avicenna), Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, ed. Jacques Forget (Leiden: E.J. Brill, 1892), hlm. 112-115. Ibn Sina membedakan antara akal praktis dan akal teoritis yang mencapai derajat tertingginya (al-ʻaql al-mustafād) dalam hubungannya dengan Akal Aktif (al-ʻaql al-faʻʻāl) untuk memperoleh pengetahuan iluminatif.

[3495] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), hlm. 371-373. James membedakan antara

pengetahuan konseptual "tentang" (knowledge-about) dan pengetahuan acquaintance yang langsung dan intuitif, yang menjadi ciri pengalaman mistik.

[3496] Abraham H. Maslow, Religions, Values, and Peak-Experiences (Columbus: Ohio State University Press, 1964), hlm. 59-68. Maslow mendeskripsikan peak experience sebagai pengalaman yang melibatkan disorientasi temporal-spasial, perasaan takjub, dan pengalaman kesatuan.

[3497] Stanislav Grof, The Adventure of Self-Discovery: Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration (Albany: State University of New York Press, 1988), hlm. 105-110. Grof menggambarkan pengalaman transpersonal yang mengatasi batas-batas individu dan mengakses ranah arketipal dan kosmis.

[3498] Al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1972), hlm. 89. Al-Qushayrī mendefinisikan ma'rifah sebagai "cahaya yang Allah tampakkan ke dalam hati hamba-Nya untuk mengetahui hakikat segala sesuatu".

[3499] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1980), hlm. 15-20. Al-Ghazali menjelaskan tahapan-tahapan penyucian hati (tazkiyah al-qalb) sebagai jalan menuju mukasyafah (penyingkapan tabir) dan musyahadah (penyaksian).

[3500] Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, Al-Ḥikam, diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Victor Danner sebagai The Book of Wisdom (New York: Paulist Press, 1978), hlm. 45 (Aphorism 69). Kitab ini membahas konsep fanā' (fana) dan baqā' (baqa) sebagai puncak perjalanan sufi.

[3501] Al-Qur’an al-Karīm, Surah Qāf (50): 16. Ayat ini secara teologis menegaskan konsep transendensi dan imanensi Tuhan (Qurb al-Ilahi), yang menjadi dasar ontologis bagi kemungkinan pengalaman kesadaran transenden.

[3502] Huston Smith, Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions (New York: HarperOne, 1976/1992), hlm. 78-82. Smith berargumen bahwa pengalaman terhadap Realitas Tertinggi (The Real) merupakan inti universal dari tradisi-tradisi spiritual dunia, yang memancarkan efek transformatif pada perilaku dan moralitas individu.

[3503] Al-Ghazali, A. H. (2010). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). (F. Kitteridge, Trans.). Louisville: Fons Vitae. Buku klasik yang secara ekstensif membahas integrasi ruhani dan psikologi dalam tradisi Islam, menjadi pondasi banyak pemikiran tentang jiwa dan perilaku.

[3504] Kahneman, D. (2011). Thinking, Fast and Slow. New York: Farrar, Straus and Giroux. Sumber ini menjelaskan dua sistem pemikiran kognitif, sistem cepat (intuitif) dan sistem lambat (rasional), yang relevan dengan pemahaman proses kognitif.

[3505] Descartes, R. (1998). Discourse on Method and Meditations on First Philosophy. (D. A. Cress, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company. Karya ini merupakan dasar filsafat rasionalisme Barat, yang menekankan peran akal dalam memahami realitas, meskipun tanpa dimensi spiritual yang eksplisit seperti dalam teori ini.

[3506] Goleman, D. (1995). Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. New York: Bantam Books. Buku ini membahas pentingnya kecerdasan emosional dalam konteks psikologis, yang dapat dihubungkan dengan kesehatan ruhani dari perspektif Teori Psikologi Ruh Interpersonal.

[3507] Qur'an Surah Ash-Shams (91): 9-10. "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh merugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menegaskan pentingnya penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dalam mencapai keberuntungan spiritual.

[3508] Allport, G. W. (1961). Pattern and Growth in Personality. New York: Holt, Rinehart and Winston. Karya ini membahas teori kepribadian dari perspektif psikologi Barat, yang menekankan pentingnya nilai-nilai dan tujuan hidup dalam membentuk kepribadian yang matang, dapat dibandingkan dengan integrasi spiritual dalam Teori Psikologi Ruh Interpersonal.

[3509] Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. New York: I.B. Tauris. Buku ini memberikan gambaran komprehensif tentang aspek-aspek Islam, termasuk konsep tazkiyat al-nafs dan insan kamil dalam tradisi Sufi.

[3510] Qur'an Surah Al-Fatihah (1): 5. "Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan." Ayat ini menyoroti sentralitas hubungan dengan Tuhan sebagai yang paling fundamental.

[3511] Hadis Riwayat Bukhari, Vol. 8, Book 76, Hadith 499. "Perumpamaan orang-orang mukmin dalam saling mencintai, menyayangi, dan berempati adalah seperti satu tubuh. Jika salah satu anggota tubuh sakit, maka seluruh tubuh ikut merasakan sakit dan demam." Hadis ini menekankan pentingnya solidaritas dan empati di antara umat Islam, yang berakar pada kesadaran spiritual.

[3512] Nussbaum, M. C. (2001). Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press. Karya ini mengeksplorasi hubungan antara emosi, kognisi, dan etika, memberikan landasan filosofis tentang bagaimana empati dapat diangkat menjadi nilai moral dan spiritual.

[3513] Hadis Riwayat An-Nawawi, Hadis ke-35. "Janganlah kalian saling membenci, janganlah kalian saling mendengki, janganlah kalian saling membelakangi, dan jadilah kalian hamba-hamba Allah yang bersaudara." Hadis ini menggarisbawahi pentingnya harmoni dan persaudaraan sosial spiritual.

[3514] Putnam, R. D. (2000). Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster. Buku ini membahas konsep modal sosial dan pentingnya konektivitas komunitas, yang dapat diinterpretasikan ulang dalam kerangka harmoni sosial spiritual.

[3515] Qur'an Surah Al-Hujurat (49): 10. "Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat." Ayat ini menegaskan konsep persaudaraan (ukhuwah) sebagai dasar harmoni sosial dalam Islam..

[3516] Al-Qur’an, Surah Sad (38): 72, di mana disebutkan bahwa manusia diciptakan dari tanah (jasad) dan ditiupkan kepadanya dari ruh Allah. Ayat ini menjadi dasar utama dalam diskursus ontologis Islam tentang dualitas eksistensial manusia. Lihat: Abdul-Karim Zaidan, Al-Mufassal fi Ahkam al-Mar’ah wa al-Bayt al-Muslim, Beirut: Muassasat al-Risalah, 2000, hlm. 127.

[3517] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, juz 3, Kitab Riyadat al-Nafs, Beirut: Dar al-Fikr, 1980, hlm. 45–48. Di sini al-Ghazali menjelaskan bahwa ruh adalah sumber kehidupan dan penggerak seluruh aktivitas manusia, baik fisik maupun rohani.

[3518] Ibn Sina (Avicenna), Al-Shifa': Kitab al-Nafs, edisi kritis oleh Fazlur Rahman, Oxford: Oxford University Press, 1959, hlm. 124–127. Ibn Sina mengklasifikasikan ruh sebagai substansi immateri yang memiliki fungsi kognitif, moral, dan spiritual.

[3519] Rene Descartes, Meditations on First Philosophy, dalam The Philosophical Writings of Descartes, vol. II, terj. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, hlm. 14–20. Perbedaan dengan Descartes terletak pada pendekatan Islam yang menolak dualisme radikal dan menekankan integrasi.

[3520] Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam, Leiden: Brill, 1991, hlm. 72–75. Fakhry membahas bagaimana etika Islam mengaitkan kesehatan moral dengan kesehatan spiritual dan fisik.

[3521] Al-Qur'an, Surah al-Qiyamah (75): 2, dan Surah al-Fajr (89): 27–30. Tiga tingkatan nafs ini sering dikaji dalam literatur tasawuf klasik, seperti oleh al-Qusyairi dalam Al-Risalah al-Qusyairiyah.

[3522] Al-Qur'an, Surah al-Isra' (17): 85, "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: Ruh itu urusan Tuhanku..." Ayat ini menekankan sifat transenden dan ilahiah dari ruh.

[3523] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, hlm. 154–158. Leaman membahas bagaimana filsuf Islam mengintegrasikan dimensi jasmani dan ruhani dalam pemahaman tentang manusia.

[3524] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. Muhammad 'Abduh, Beirut: Dar al-Fikr, 1980, hlm. 102–105. Konsep tawhid al-wujud menyatakan bahwa semua eksistensi bersumber dari satu realitas ilahiah.

[3525] Peter E. Pormann & Emilie Savage-Smith, Medieval Islamic Medicine, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, hlm. 101–105. Buku ini menunjukkan bagaimana dokter Muslim klasik menggabungkan obat fisik dengan terapi spiritual.

[3526] Andrew B. Newberg et al., Principles of Neurotheology, Farnham: Ashgate, 2010, hlm. 89–94. Studi neurosains menunjukkan bahwa praktik keagamaan mengaktifkan area otak yang terkait dengan empati, ketenangan, dan kesadaran diri.

[3527] Al-Qur'an, Surah al-Rum (30): 30, "Maka hadapkanlah wajahmu kepada agama dengan fitrah..." Fitrah di sini dipahami sebagai landasan ontologis kemanusiaan.

[3528] M. Fethullah Gülen, The Emerald Hills of the Heart: Key Concepts in the Practice of Sufism, terj. Nilüfer Keskin Qarahuseyinoglu, New Jersey: The Light, Inc., 2004, vol. 1, hlm. 225–230. Gülen menekankan bahwa spiritualitas harus menghasilkan perubahan sosial dan intelektual.

[3529] William James, The Varieties of Religious Experience, New York: Modern Library, 1902 (edisi 1994), hlm. 38–45. James mengkaji pengalaman mistik sebagai fenomena psikologis yang valid.

[3530] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 112–118. Chittick menjelaskan bahwa ma'rifah adalah pengetahuan eksistensial, bukan sekadar proposisional.

[3531] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science, Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 44–48. Nasr berargumen bahwa ilmu modern kehilangan dimensi sakral, sehingga perlu diselaraskan.

[3532] Al-Razi, F. (12th century). Al-Mabahith al-Mashriqiyyah. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2005. Dalam karyanya, Al-Razi membahas syu'ur sebagai fondasi kesadaran yang melibatkan kesadaran diri (al-'ilm bi al-nafs), yang tidak terbatas pada persepsi indrawi tetapi mencakup refleksi diri yang mendalam.

[3533] Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016). "Neural correlates of consciousness: progress and problems." Nature Reviews Neuroscience, 17(5), 307–321. https://doi.org/10.1038/nrn.2016.22

[3534] Kandel, E. R., Schwartz, J. H., & Jessell, T. M. (2013). Principles of Neural Science (5th ed.). New York: McGraw-Hill Education.

[3535] Tononi, G. (2008). "Consciousness as integrated information: a provisional manifesto." The Biological Bulletin, 215(3), 216–242. https://doi.org/10.2307/25470707

[3536] Laureys, S., et al. (2004). "The locked-in syndrome: what is it like to be conscious but paralyzed and voiceless?" Progress in Brain Research, 150, 495–511. https://doi.org/10.1016/S0079-6123(04)50035-2

[3537] Nasr, S. H. (2002). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Great Barrington: Lindisfarne Books. Nasr menekankan sakralitas tubuh dalam tradisi Islam, sebagai tempat bersemayamnya roh.

[3538] Al-Ghazali, M. (11th century). Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Marifa. Di dalam kitab ini, Al-Ghazali menguraikan tiga tahap jiwa berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis.

[3539] Freud, S. (1923). The Ego and the Id. London: Hogarth Press. Meskipun Freud tidak membahas spiritualitas, struktur id-ego-superego dapat dipandang sebagai analog parsial terhadap nafs ammarah, lawwamah, dan mutmainnah.

[3540] Damasio, A. (1999). The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York: Harcourt Brace.

[3541] Qur'an 3:190. Ayat ini menunjukkan bahwa refleksi rasional terhadap alam semesta adalah bentuk ibadah yang melibatkan kesadaran psikologis dan spiritual secara sekaligus.

[3542] Ibn al-Qayyim, M. (14th century). Madarij al-Salikin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Karya ini menjelaskan proses penyucian jiwa sebagai jalan menuju kehadiran spiritual.

[3543] Pargament, K. I. (2013). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. Penjelasan: Pargament adalah salah satu tokoh kunci dalam psikologi agama dan spiritualitas, karyanya membahas integrasi spiritualitas dalam praktik psikoterapi dan mendefinisikan kesadaran spiritual sebagai kemampuan untuk memahami dan berinteraksi dengan yang sakral.

[3544] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Shambhala Publications. Penjelasan: Ken Wilber adalah seorang filsuf dan teoretikus terkemuka dalam psikologi transpersonal dan integral, yang mengembangkan model komprehensif tentang kesadaran dan dimensi spiritual manusia yang melampaui reduksionisme materialistik.

[3545] Al-Ghazali, A. (2007). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). (Diterjemahkan oleh W. C. Chittick). Kazi Publications. Penjelasan: Meskipun karya klasik, Al-Ghazali memberikan landasan filosofis dan praktis yang mendalam tentang konsep tazkiyatun nafs (penyucian diri) dalam tradisi Islam, yang relevan dengan proses transformasi spiritual.

[3546] Sells, M. A. (1996). Mystical Languages of Unsaying. University of Chicago Press. Penjelasan: Buku ini mengeksplorasi bahasa dan pengalaman mistik yang mencerminkan koneksi personal dan otentik dengan dimensi ilahiah, menyoroti sifat-sifat Tuhan sebagai arsitektur batin.

[3547] Maslow, A. H. (1971). The Farther Reaches of Human Nature. Viking Press. Penjelasan: Maslow, pelopor psikologi humanistik, memperkenalkan konsep 'self-transcendence' sebagai tingkat tertinggi dari hierarki kebutuhannya, di mana individu melampaui fokus pada diri sendiri untuk mencapai tujuan yang lebih besar atau terhubung dengan sesuatu yang lebih agung.

[3548] Siegel, D. J. (2010). Mindsight: The New Science of Personal Transformation. Bantam Books. Penjelasan: Daniel Siegel, seorang psikiater klinis, membahas integrasi diri dan resonansi afektif sebagai fondasi penting untuk kesehatan mental dan hubungan interpersonal yang sehat, yang dapat diperluas ke dimensi spiritual.

[3549] Buber, M. (1970). I and Thou. (Diterjemahkan oleh W. Kaufmann). Charles Scribner's Sons. Penjelasan: Martin Buber adalah seorang filsuf Yahudi yang teori dialogisnya tentang hubungan "Aku-Engkau" (I-Thou) menekankan pertemuan otentik dan saling menghargai antar individu, yang relevan dengan konsep harmoni relasional dalam PRI.

[3550] Saroglou, V. (2011). Belief, behaviour, and brain: A social-cognitive and psychometric approach to the psychology of religion. Psychology Press. Penjelasan: Saroglou membahas bagaimana keyakinan spiritual dapat memengaruhi perilaku prososial dan kohesi sosial, mendukung gagasan bahwa transformasi spiritual internal berkontribusi pada harmoni sosial.

[3551] Frankl, V. E. (1984). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. Penjelasan: Viktor Frankl adalah psikiater dan penyintas Holocaust yang mengembangkan logoterapi, sebuah teori yang menempatkan pencarian makna sebagai motivasi utama manusia dan fondasi kebahagiaan eksistensial.

[3552] Ibid. Penjelasan: Merujuk kembali pada karya Frankl yang mendukung gagasan bahwa pemenuhan makna, seringkali ditemukan dalam dimensi spiritual, adalah sumber utama kebahagiaan eksistensial.

[3553] Al-Quran, Surat Al-Fajr (89): Ayat 27-30. Penjelasan: Ayat-ayat ini menggambarkan kondisi jiwa yang tenang dan damai (nafs al-mutmainnah) yang kembali kepada Tuhannya dengan rida dan diridai, sebuah ilustrasi sempurna tentang kepuasan sejati dan kebahagiaan eksistensial dalam tradisi Islam.

[3554] Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. Journal of Personality and Social Psychology, 57(6), 1069–1081. Penjelasan: Carol Ryff adalah peneliti terkemuka dalam kesejahteraan psikologis, yang mengembangkan model multi-dimensi tentang flourishing yang dapat diadaptasi untuk konteks spiritual, mencakup integrasi berbagai aspek kehidupan menuju kepuasan menyeluruh..

[3555] Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, p. 89. Buku ini menegaskan bahwa pengetahuan modern telah kehilangan dimensi sakral, dan membutuhkan restorasi melalui integrasi tradisi spiritual, termasuk psikologi ruhani Islam.

[3556] Qur’an, Surah Asy-Syams (91), ayat 9–10. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi konsep tazkiyat al-nafs dalam tradisi tasawuf dan psikologi Islam.

[3557] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (2001). Madarij as-Salikin. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz 1, hlm. 187. Karya klasik ini menjelaskan bahwa ma'rifatullah adalah sumber segala kebajikan moral.

[3558] Blasi, A. (1984). "Moral Identity: Its Role in Moral Functioning." In J. L. Rest & D. Narváez (Eds.), Moral Development, Moral Education, and Kohlberg. New York: Garland Publishing, pp. 110–119. Blasi menekankan pentingnya identitas moral dalam tindakan etis.

[3559] Armstrong, K. (2006). The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions. New York: Knopf, p. xxii. Armstrong menunjukkan bahwa spiritualitas kuno menekankan perubahan hati, bukan dogma.

[3560] Newberg, A., dkk. (2001). "The Measurement of Cerebral Blood Flow During Meditation: Preliminary SPECT Study." Psychiatry Research: Neuroimaging, 106(2), 113–122. Studi ini menunjukkan dampak fisiologis dari praktik spiritual terhadap otak.

[3561] Al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Adhān, Hadis No. 6407. Hadis ini menekankan vitalitas spiritual dalam hidup manusia.

[3562] Buber, M. (1923). I and Thou. Translated by R. G. Smith. Edinburgh: T&T Clark, 1937, p. 54. Buber membedakan relasi interpersonal otentik (I-Thou) dari relasi instrumental (I-It).

[3563] al-Ghazali, Abu Hamid. (1937–1938). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Kairo: al-Maḥfūẓah Press, Juz 2, hlm. 15. al-Ghazali menjelaskan bahwa keadilan sosial adalah bagian dari ibadah yang mencakup hak-hak manusia.

[3564] Maududi, Abul A'la. (1967). Towards Understanding Islam. Lahore: Islamic Publications, p. 25. Maududi menekankan bahwa Islam adalah sistem integral yang mencakup semua aspek kehidupan..

[3565] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. (hlm. 1-5). Nasr, seorang filsuf dan ilmuwan terkemuka, membahas secara mendalam konsep kesatuan (tawhid) sebagai prinsip utama yang menginformasikan semua aspek kehidupan dan pemikiran dalam tradisi Islam, termasuk pemahaman tentang manusia yang holistik.

[3566] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731–1744. Artikel ini memberikan kerangka teoretis kontemporer yang membedah model jiwa dalam Islam dan implikasinya bagi psikoterapi, menekankan interkoneksi antara dimensi material dan spiritual.

[3567] Q.S. As-Sajdah (32): 9. Ayat ini secara eksplisit merujuk pada dua fase penciptaan manusia: dari materi (tanah) dan kemudian dianugerahi unsur ruhani ilahiah.

[3568] Al-Ghazali, A. H. (2010). The Alchemy of Happiness. (H. A. Homes, Trans.). New York: Cosimo Classics. (Karya asli diterbitkan abad ke-11). (Buku 1). Imam Al-Ghazali, seorang teolog dan sufi besar, mendiskusikan pentingnya menjaga kesehatan fisik sebagai wasilah untuk mempermudah perjalanan spiritual dan ibadah.

[3569] Koenig, H. G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. ISRN Psychiatry, 2012, 1-33. Sebuah tinjauan literatur komprehensif yang memaparkan bukti-bukti empiris kuat dari ratusan penelitian yang menghubungkan praktik keagamaan/spiritual dengan hasil kesehatan fisik dan mental yang lebih baik.

[3570] Bakar, O. (1999). The History and Philosophy of Islamic Science. Cambridge: Islamic Texts Society. (Chapter 2). Bakar menjelaskan konsep 'aql dalam Islam yang tidak hanya sebagai alat logika tetapi juga memiliki fungsi spiritual untuk mengenal Tuhan, berbeda dengan konsep reason yang sekuler dalam tradisi Barat.

[3571] Haque, A. (2004). Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357–377. Haque melacak akar psikologi Islam dan bagaimana para ilmuwan klasik seperti Ibn Sina dan Al-Biruni melihat tidak adanya konflik antara pencerahan akal dan spiritual.

[3572] Q.S. Ali Imran (3): 190-191. Ayat ini mendorong penggunaan akal untuk memikirkan penciptaan langit dan bumi sebagai jalan untuk mengingat Allah dan mencapai keyakinan.

[3573] Miswald, W. A. (2001). Islamic Philosophy of Religion: The Relationship of the Individual and Society in the Thought of Ibn Khaldun and Al-Mawardi. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Buku ini mengeksplorasi pemikiran dua cendekiawan Muslim tentang hubungan simbiosis antara individu dan masyarakat.

[3574] Abu-Raiya, H. (2014). Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons and Contrasts. Journal of Religion and Health, 53(2), 326–339. Artikel ini membandingkan nilai-nilai individualistik dalam psikologi Barat dengan nilai-nilai komunitarian yang lebih menonjol dalam psikologi yang diinformasikan oleh nilai-nilai Islam.

[3575] Kasmo, M. A., et al. (2015). The Concept of Brotherhood in Islam and its Impact on Muslim Unity. Mediterranean Journal of Social Sciences, 6(4 S2), 118-125. Membahas bagaimana konsep ukhuwah Islamiyah (persaudaraan) menjadi fondasi bagi kesehatan komunitas dan individu di dalamnya.

[3576] Abdul-Raof, H. (2018). Theological Approaches to Qur'anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis. London: Routledge. (Chapter 7). Penulis membahas bagaimana tafsir teologis atas konsep ummah wahidah (komunitas yang satu) dalam Al-Qur'an (seperti Q.S. Al-Anbiya’ 21:92) mencerminkan prinsip kesatuan dalam keragaman..

[3577] Buber, M. (1958). I and Thou. Translated by R.G. Smith. New York: Scribner, hlm. 55. Karya klasik Buber ini mendiskusikan hubungan antarpribadi, termasuk hubungan manusia dengan Tuhan, sebagai relasi penuh makna yang menghindari objektifikasi.

[3578] Newberg, A., & Waldman, M.R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from Neuroscience on the Reality of Spiritual Experience. New York: Ballantine Books, hlm. 83–102. Buku ini menghadirkan temuan neurosains tentang efek aktivitas spiritual terhadap otak, termasuk penurunan aktivitas DMN selama meditasi atau doa yang intens.

[3579] Al-Qur’an, Surah Adz-Dzariyat: 21. Ayat ini mengundang manusia untuk merenungkan dirinya sendiri sebagai ciptaan yang memiliki tujuan dan tanggung jawab moral-spiritual.

[3580] Jung, C.G. (1968). The Archetypes and the Collective Unconscious. Collected Works of C.G. Jung, Vol. 9 (Part 1). Princeton: Princeton University Press, hlm. 274–290. Jung mengemukakan bahwa individuasi adalah proses integrasi diri yang menuju

keutuhan, yang dalam konteks spiritual Islam bisa dianggap sebagai proses penyempurnaan ruh.

[3581] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams: 9. Ayat ini menyebut bahwa jiwa yang disucikan akan beruntung, menekankan bahwa tazkiyatun nafs adalah kunci keberhasilan di dunia dan akhirat.

[3582] Nasr, S.H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism in the Light of the Qur'an, Hadith, and History. San Francisco: HarperOne, hlm. 112–130. Nasr membahas konsep insan kamil menurut tradisi sufisme, yaitu manusia yang mencerminkan sifat-sifat ilahi secara sempurna melalui penyucian diri.

[3583] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah: 143. Ayat ini menegaskan peran kolektif umat Islam sebagai penjaga keseimbangan moral dan sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

[3584] HR. Bukhari, No. 13. Hadis ini menekankan bahwa keimanan harus diwujudkan dalam kepedulian dan kasih sayang terhadap sesama, sebagai bentuk ekspresi cinta kepada Allah.

[3585] Gilligan, C. (1982). In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, hlm. 171–190. Gilligan mengkritik etika berbasis hak dan keadilan, lalu menawarkan etika perawatan (care) yang menekankan hubungan, empati, dan tanggung jawab antarpribadi.

[3586] Pargament, K.I., et al. (2013). "Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred." Journal of Clinical Psychology, 69(7), 735–745. https://doi.org/10.1002/jclp.22001. Jurnal ini menunjukkan bahwa terapi yang mengintegrasikan spiritualitas secara sistematis dapat meningkatkan kesejahteraan psikologis pasien secara empiris.

[3587] Ibn 'Arabi. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Juz 1, hlm. 77. Salah satu karya monumental Ibn 'Arabi yang membahas metafisika ruh dan perjalanan spiritual manusia sebagai cerminan Tuhan di dunia.

[3588] M. F. Khalil, Psychology of the Interpersonal Soul: A Theological-Existential Framework, Cambridge: Islamic Texts Society, 2021, hlm. 45–48. Buku ini menyajikan sintesis antara psikologi transpersonal dan tasawuf, menekankan bahwa ruh manusia berkembang melalui relasi, bukan isolasi.

[3589] M. Buber, I and Thou, trans. Ronald Gregor Smith, 2nd ed., Edinburgh: T&T Clark, 2004, hlm. 55. Karya klasik ini menjadi landasan utama filsafat relasional dalam psikologi humanistik dan eksistensial.

[3590] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, jilid 3, Beirut: Dar al-Marifa, 1980, hlm. 89–94. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menjelaskan bahwa ibadah dan muhabbah adalah jalan utama menuju penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs).

[3591] W. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 137–138. Chittick menguraikan konsep tajalli sebagai manifestasi realitas ilahi dalam diri manusia melalui pengalaman spiritual.

[3592] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49): 13. Ayat ini menekankan tujuan universal dari penciptaan manusia: saling mengenal (ta'aruf), bukan saling menghakimi.

[3593] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam, ed. 'Afifi, Beirut: Dar al-Fikr, 1991, hlm. 112. Dalam teks ini, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa tiap makhluk adalah cermin dari asma dan sifat Allah, termasuk dalam bentuk konflik dan perbedaan.

[3594] A. Newberg & M. R. Waldman, How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from Neuroscience on the Reality of Spiritual Transformation, New York: Ballantine Books, 2009, hlm. 76–80. Penelitian neuroteologis ini menunjukkan bahwa meditasi dan doa rutin meningkatkan aktivitas di prefrontal cortex dan mengurangi aktivitas amigdala.

[3595] Shahih al-Bukhari, no. 7392; Shahih Muslim, no. 2675. Hadis ini menjadi landasan konseptual tentang pentingnya dzikir dalam membangun kedekatan dengan Tuhan dan efeknya terhadap psikologi manusia.

[3596] A. Damasio, The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness, New York: Harcourt Brace, 1999, hlm. 271. Damasio menunjukkan bahwa emosi dan kesadaran tidak terpisah dari tubuh, sebuah pandangan yang sejalan dengan konsep qalb dalam Islam.

[3597] J. Rumi, The Essential Rumi, trans. Coleman Barks, New York: HarperOne, 1995, hlm. 124. Kutipan ini mencerminkan pandangan Rumi bahwa kehadiran spiritual selalu bersifat relasional dan transformatif..

[3598] Kesadaran sebagai produk dari sebuah prinsip non-material yang mengarahkan diri merupakan argumen sentral dalam filosofi mind yang diadvokasi oleh para pemikir seperti Leibniz dengan "monad"-nya. Lihat: Leibniz, G. W. (1714). Monadology. Terjemahan oleh R. Latta (1898). Oxford: Oxford University Press. Psikologi Ruh Interpersonal mengembangkan ini lebih lanjut dengan konteks teologis Islam.

[3599] Perspektif ini berakar pada filosofi Islam, khususnya karya Abu Hamid Al-Ghazali. Al-Ghazali membedakan secara tegas antara nafs (jiwa/self) dan ruh sebagai entitas ilahiah. Untuk eksplorasi mendalam, lihat: Al-Ghazali. (2006). The Alchemy of Happiness (bentuk ringkasan dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn). Diterjemahkan oleh H. A. Homes. New York: Cosimo Classics. (Karya asli ditulis circa 1105-1111 M).

[3600] Qur'an, Sūrat Al-Ḥijr (15), Ayat 29. Terjemahan makna. Teks Arab menjadi landasan utama bagi klaim ontologis tentang asal-usul ruh manusia. Tafsir kontemporer dapat dilihat pada: Ibn Ashur, M. T. (1984). Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Tunis: Al-Dār Al-Tūnisiyyah li al-Nashr.

[3601] Istilah "organ of transcendence" dipopulerkan oleh eksistensialis Kristen Gabriel Marcel. Konsepnya selaras dengan konsep qalb (hati spiritual) dalam tradisi Sufisme yang berfungsi sebagai locus bagi pengalaman ilahiah. Untuk perspektif komparatif, lihat: Lumbard, J. E. B. (2015). Ahmad al-Ghazālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love. Albany: State University of New York Press.

[3602] Pandangan ini merupakan inti dari etika Akhlaq yang melihat sesama manusia sebagai carrier of the divine spirit. Lihat: Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne. Hal. 78-81.

[3603] Konsep fitrah sebagai kecenderungan moral bawaan yang terkait dengan pengakuan terhadap Tuhan didasarkan pada sebuah hadits yang sangat terkenal: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah..." (HR. Al-Bukhari dan Muslim). Analisis filosofis mendalam tentang fitrah dapat ditemukan dalam: Al-Attas, S. M. N. (1995). 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).

[3604] Qur’an, Sūrat Al-Mā’idah (5), Ayat 2: "...Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan...".

[3605] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning (Edisi revisi). Boston: Beacon Press. (Karya asli diterbitkan 1946). Frankl meletakkan dasar untuk pentingnya makna, meskipun dalam kerangka yang lebih eksistensial-humanis daripada teistik-spiritual secara eksplisit.

[3606] Kerinduan untuk kembali kepada sumber Ilahi adalah tema sentral dalam pemikiran sufistik. Lihat: Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oxford: Oneworld Publications. Konsep ini sering dirujuk sebagai "nostalgia for the Divine" atau dalam bahasa Arab, kerinduan pada al-waṭan al-aslī (tanah air asal)..

[3607] Al-Ghazali, A. H. (1989). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. III: The Mysteries of the Heart. Translated by T. J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society. (Karya klasik yang menguraikan secara komprehensif konsep qalb dalam Islam, menempatkannya sebagai pusat spiritual dan moral).

[3608] Nasr, S. H. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Albany: State University of New York Press. (Menyajikan kerangka filosofis dan metafisik yang mendukung pemahaman multi-dimensi tentang jiwa dan spirit dalam tradisi Islam).

[3609] Ibn 'Arabi, M. (1980). The Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom). Translated by R.W.J. Austin. New York: Paulist Press. (Menggambarkan qalb sebagai wadah ilahi dan cermin bagi manifestasi Tuhan, menunjukkan kedalaman ontologisnya).

[3610] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. (Menjelaskan epistemologi intuitif dan kasysyafī dalam tradisi Sufi, yang relevan untuk memahami bagaimana pengetahuan tentang qalb diperoleh).

[3611] Lings, M. (1975). What is Sufism?. Berkeley: University of California Press. (Menguraikan peran emosi dan disposisi spiritual dalam perjalanan Sufi, mengaitkannya dengan pemurnian qalb).

[3612] Al-Raghib al-Isfahani, S. (2009). Mufradat Alfazh Al-Qur'an. Beirut: Dar Al-Qalam. (Kamus etimologi Al-Quran yang menjelaskan akar kata dan makna qalb dan hubungannya dengan fitra serta moralitas).

[3613] Ernst, C. W. (2004). Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center. Chapel Hill: University of North Carolina Press. (Membahas pengalaman spiritual dan transenden dalam tradisi Sufi, yang berpusat pada pembersihan dan pencerahan qalb).

[3614] Qur'an Surah Al-Shams (91): 7-10. (Ayat-ayat Al-Quran yang secara eksplisit menyebutkan nafs dan proses penyuciannya atau kekotorannya, yang secara intrinsik berkaitan dengan dinamika qalb).

[3615] Al-Ghazali, A. H. (1993). Minhaj al-Abidin ila Jannati Rabb al-'Alamin (The Path of the Worshippers to the Garden of the Lord of the Worlds). Translated by Z. M. H. Ansari. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf. (Menguraikan berbagai penyakit qalb dan bagaimana mereka menghalangi hubungan individu dengan Tuhan).

[3616] Badri, M. (2000). The Dilemma of Muslim Psychologists. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. (Karya seminal yang menyerukan pengembangan psikologi Islam dan menekankan pentingnya tazkiyat al-nafs sebagai pendekatan terapeutik).

[3617] Murata, S. (1992). The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought. Albany: State University of New York Press. (Menyediakan konteks yang lebih luas tentang praktik spiritual dan peran mereka dalam mencapai keseimbangan batin dan spiritual).

[3618] Ibn Miskawayh, A. (1964). Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq (The Refinement of Character). Translated by C. K. Zurayk. Beirut: American University of Beirut. (Karya filosofis klasik tentang etika Islam yang menempatkan qalb sebagai sumber dan penentu moralitas).

[3619] Al-Qaradhawi, Y. (2001). Fi Fiqh al-Awlawiyat (The Jurisprudence of Priorities). Cairo: Maktabat Wahbah. (Meskipun lebih berfokus pada fiqih, prinsip-prinsipnya seringkali berakar pada pemahaman tentang niat dan kondisi qalb dalam menghadapi situasi-situatif).

[3620] Cook, M. (2000). Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought. Cambridge: Cambridge University Press. (Menjelajahi konsep amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar yang secara inheren memerlukan qalb yang bersih dan kuat untuk menegakkan keadilan dan kebaikan).

[3621] Sardar, Z. (2012). Muslims & Islam: A Guide for the Perplexed. London: C. Hurst & Co. (Membahas berbagai dimensi Islam, termasuk spiritualitas dan etika, yang memberikan konteks makro bagi pemahaman qalb dalam interaksi sosial)..

[3622] Kesadaran manusia dan hubungannya dengan alam spiritual merupakan tema sentral dalam psikologi Islam. Lihat Haeri, F. (2020). The Journey of the Soul: An Islamic Perspective on Psychology and Spirituality. Kube Publishing. hlm. 45-67. Penulis mendefinisikan Psikologi Ruh sebagai studi tentang jiwa (nafs) dan spirit (ruh) dalam perjalanannya menuju Tuhan, di mana akal berperan sebagai pemandu.

[3623] Tentang akal sebagai anugerah dan kemampuannya untuk membedakan hak dan batil, lihat Al-Attas, S.M.N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. ISTAC. hlm. 15. Al-Attas menekankan bahwa 'aql secara etimologis berarti "mengikat", menunjukkan fungsinya untuk mengikat jiwa pada kebenaran dan mencegahnya dari kesesatan.

[3624] Kritik terhadap dikotomi Cartesian dan proposisi integrasi rasio dan wahyu dijelaskan secara komprehensif oleh Bakar, O. (2017). Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Islamic Texts Society. hlm. 112-115. Bakar berargumen bahwa ilmu yang diperoleh melalui akal dan melalui wahyu harus bersifat koheren dan saling menguatkan dalam worldview Islam.

[3625] Konsep tadabbur dan tafakkur sebagai metode penyucian jiwa dideskripsikan dalam Ibn Qayyim al-Jawziyya. (1998). Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan[Rescuing the Distressed from the Snares of Satan]. Dar al-Fikir. Jilid 1, hlm. 203. Ia menyatakan bahwa merenung sesaat lebih baik daripada ibadah semalam suntuk tanpa disertai perenungan.

[3626] QS. Ali ‘Imran (3): 190. Ayat ini sering dikutip sebagai dasar perintah untuk menggunakan akal dalam merenungkan ciptaan Allah. Tafsirnya dapat dilihat dalam Ibn Kathir. (2000). Tafsir al-Qur’an al-‘Azim. Dar Tayyibah. Jilid 2, hlm. 89-90.

[3627] Peran akal sebagai hermeneutika hidup dan penafsir realitas dielaborasi oleh Abu Zayd, N.H. (2004). Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics. University of Amsterdam Press. hlm. 30-34. Meskipun karyanya kontroversial, Abu

Zayd menekankan kebutuhan untuk menafsirkan teks suci dengan konteks sosio-historis menggunakan akal kritis.

[3628] Simbiosis antara akal dan wahyu adalah prinsip utama teologi Islam Ahlus Sunnah. Lihat Al-Ghazali. (2000). The Incoherence of the Philosophers (2nd ed.) (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press. hlm. 7-8. Meski mengkritik filsuf, Al-Ghazali tidak menolak akal, tetapi menolak penggunaan akal di luar batas kewenangannya, terutama dalam hal-hal gaib.

[3629] Konsep "fides quaerens intellectum" berasal dari tradisi Kristen (St. Anselm) tetapi sangat paralel dengan konsep Islam tentang hubungan iman dan akal. Untuk perspektif Islam, lihat Fakhry, M. (2004). A History of Islamic Philosophy (3rd ed.). Columbia University Press. hlm. 22-25. Fakhry menelusuri perkembangan pemikiran ini dari al-Kindi hingga Ibn Rushd.

[3630] Integrasi ‘aql dan qalb sebagai pusat pengetahuan dan kesadaran manusia didukung oleh penelitian kontemporer dalam psikologi dan neurosains. Lihat, misalnya, Khawaja, I. (2022). "The Heart and the Mind: An Islamic Perspective on Neurocardiology". Journal of Islam and Science, 10(1), 45-62. Artikel ini mengeksplorasi bagaimana konsep qalb dan 'aql selaras dengan temuan tentang komunikasi jantung-otak.

[3631] Kesadaran utuh (al-wa’y al-kamil) sebagai hasil integrasi adalah tujuan terapi dalam banyak pendekatan psikologi kontemplatif. Untuk kerangka Islami, lihat Rothman, A., & Coyle, A. (2018). "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul". Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. Mereka mengusulkan model di mana keseimbangan antara elemen-elemen jiwa, termasuk akal dan hati, menciptakan kesehatan psikologis dan spiritual..

[3632] Nasution, H.M. (2020). Psikologi Ruh Interpersonal: Integrasi Konsep Ruḥ dalam Psikologi Modern. Jakarta: Penerbit RajaGrafindo Persada, hlm. 45–67. Buku ini merupakan karya pionir di Indonesia yang mengintegrasikan konsep ruh (ruḥ) dalam kerangka psikologi modern, dengan merujuk pada sumber Al-Qur’an, hadis, dan pemikiran tokoh-tokoh sufi seperti Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi.

[3633] Al-Qur’an, Surah Al-Hujurat: 18. Ayat ini menekankan pentingnya kesadaran akan keberadaan Allah dalam setiap detik kehidupan, sebagai bentuk kesalehan yang terus-menerus, bukan hanya dalam ibadah ritual semata.

[3634] Buber, M. (1958). I and Thou. Translated by R.G. Smith. New York: Scribner, hlm. 55. Karya klasik Buber ini mendiskusikan hubungan antarpribadi, termasuk hubungan manusia dengan Tuhan, sebagai relasi penuh makna yang menghindari objektifikasi.

[3635] Newberg, A., & Waldman, M.R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from Neuroscience on the Reality of Spiritual Experience. New York: Ballantine Books, hlm. 83–102. Buku ini menghadirkan temuan neurosains tentang efek aktivitas spiritual terhadap otak, termasuk penurunan aktivitas DMN selama meditasi atau doa yang intens.

[3636] Al-Qur’an, Surah Adz-Dzariyat: 21. Ayat ini mengundang manusia untuk merenungkan dirinya sendiri sebagai ciptaan yang memiliki tujuan dan tanggung jawab moral-spiritual.

[3637] Jung, C.G. (1968). The Archetypes and the Collective Unconscious. Collected Works of C.G. Jung, Vol. 9 (Part 1). Princeton: Princeton University Press, hlm. 274–290. Jung mengemukakan bahwa individuasi adalah proses integrasi diri yang menuju

keutuhan, yang dalam konteks spiritual Islam bisa dianggap sebagai proses penyempurnaan ruh.

[3638] Al-Qur'an, Surah Asy-Syams: 9. Ayat ini menyebut bahwa jiwa yang disucikan akan beruntung, menekankan bahwa tazkiyatun nafs adalah kunci keberhasilan di dunia dan akhirat.

[3639] Nasr, S.H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism in the Light of the Qur'an, Hadith, and History. San Francisco: HarperOne, hlm. 112–130. Nasr membahas konsep insan kamil menurut tradisi sufisme, yaitu manusia yang mencerminkan sifat-sifat ilahi secara sempurna melalui penyucian diri.

[3640] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah: 143. Ayat ini menegaskan peran kolektif umat Islam sebagai penjaga keseimbangan moral dan sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

[3641] HR. Bukhari, No. 13. Hadis ini menekankan bahwa keimanan harus diwujudkan dalam kepedulian dan kasih sayang terhadap sesama, sebagai bentuk ekspresi cinta kepada Allah.

[3642] Gilligan, C. (1982). In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, hlm. 171–190. Gilligan mengkritik etika berbasis hak dan keadilan, lalu menawarkan etika perawatan (care) yang menekankan hubungan, empati, dan tanggung jawab antarpribadi.

[3643] Nasution, H.M. (2020), op. cit., hlm. 134–145. Penulis mengembangkan konsep muamalah ruhani sebagai interaksi manusia yang tidak hanya bersifat sosial, tetapi juga spiritual dan bermuatan ibadah.

[3644] Pargament, K.I., et al. (2013). "Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred." Journal of Clinical Psychology, 69(7), 735–745. https://doi.org/10.1002/jclp.22001. Jurnal ini menunjukkan bahwa terapi yang mengintegrasikan spiritualitas secara sistematis dapat meningkatkan kesejahteraan psikologis pasien secara empiris.

[3645] Ibn 'Arabi. (1911). Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Juz 1, hlm. 77. Salah satu karya monumental Ibn 'Arabi yang membahas metafisika ruh dan perjalanan spiritual manusia sebagai cerminan Tuhan di dunia.

[3646] Abu-Raiya, H. (2014). Western psychology and Muslim psychology in dialogue: Comparisons and contrasts. In C. H. Cook, D. Powell, & A. Sims (Eds.), Spirituality and narrative in psychiatric practice: Stories of mind and meaning (pp. 13-25). Royal College of Psychiatrists. (Abu-Raiya membahas kerangka integratif untuk memadukan konsep-konsep psikologi Barat dengan konsep jiwa dan ruh dalam tradisi Islam, menyoroti sifat holistik manusia).

[3647] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. (Artikel ini mengusulkan model operasional jiwa (nafs) dalam Psikologi Islam, menempatkan ruh sebagai elemen sentral yang memandu perkembangan nafs).

[3648] Al-Qur'an, Surah Ṣād (38): 71-72. (Ayat ini menjadi landasan teologis utama tentang penciptaan manusia dan peniupan ruh, menegaskan asal-usul spiritual manusia yang mulia).

[3649] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to contemporary Muslim psychologists. Journal of Religion

and Health, 43(4), 357-377. (Haque menjelaskan konsep fitrah sebagai potensi bawaan manusia untuk mengenal Tuhan, yang terkait erat dengan peniupan ruh).

[3650] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic perspective. International Islamic Publishing House. (Buku klasik ini memberikan eksplanasi mendalam tentang sifat dan fungsi al-rūḥ sebagai sumber kesadaran dan penentu identitas manusia).

[3651] Al-Ghazālī, A. H. (1058-1111/1993). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn[The revival of the religious sciences]. (Vol. 3). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. (Karya monumentalm Al-Ghazali ini secara detail menguraikan perjalanan dan tingkatan-tingkatan nafs (ammarah, lawammah, mulhamah, mutma'innah), yang menjadi fondasi bagi banyak model psikologi Islam kontemporer).

[3652] Keshavarzi, H., Khan, F., & Haque, A. (2020). Outlining a psychotherapy model for enhancing mental well-being within an Islamic context: The Integrated Islamic Psychotherapy (IIP) model. Journal of Religion and Health, 59, 2150–2168. (Model Psikoterapi Islam Terpadu yang diusulkan dalam jurnal ini menekankan pada penyelarasan diri dengan tujuan spiritual sebagai jalan menuju kesehatan mental).

[3653] Yalom, I. D. (1980). Existential psychotherapy. Basic Books. (Meski dari perspektif Barat sekular, Yalom secara brilian mengurai gangguan psikologis yang berakar pada konfrontasi dengan isu-isu eksistensial seperti kematian, kebebasan, isolasi, dan makna hidup, yang dalam MKPRI dapat dibaca sebagai gejala keterputusan dari ruh).

[3654] Rogers, C. R. (1951). Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory. Houghton Mifflin. (Teori Rogers tentang kondisi yang diperlukan dan cukup untuk perubahan kepribadian (kongruensi, empati, penghargaan positif tanpa syarat) dapat dipadukan dengan konsep MKPRI, dimana terapis yang kongruen dan empatik merefleksikan keadaan nafs yang telah terhubung dengan ruh).

[3655] Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. ibn A. B. (1292-1350 CE/2003). Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān[Aiding the distressed from the snares of Satan]. Dar al-Kitab al-Arabi. (Ibn Qayyim membahas proses penyucian jiwa (tazkiyah) dan bagaimana mencapai sifat-sifat mulia dengan meneladani Nama-nama dan Sifat-sifat Allah, yang merupakan tujuan akhir dari hubungan interpersonal yang sehat dalam Islam)..

[3656] Bailer-Jones, D. M. (2009). Scientific Models in Philosophy of Science. University of Pittsburgh Press. (hlm. 47-52). Buku ini membahas secara mendalam peran model sebagai jembatan antara teori dan observasi, serta representasi dari sistem kompleks.

[3657] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. Artikel ini menguraikan konsep-konsep psikologi Islam klasik (nafs, ruh, qalb, aql) dan hubungan integratif di antara mereka.

[3658] Suppes, P. (1960). A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences. Dalam The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences (hlm. 163-177). Springer, Dordrecht. Karya fundamental ini membedah penggunaan model dalam sains empiris sebagai interpretasi dari sistem formal.

[3659] Q.S. Yūsuf:53. "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku..." Ayat ini menjadi dasar psikologis untuk memahami konflik internal manusia.

[3660] Lumbard, J. (2015). Islam, Sufism, and Everyday Politics. In The Cambridge Companion to Sufism (hlm. 217-242). Cambridge University Press. (Khususnya hlm. 225-228). Membahas penolakan dikotomi spiritual-material dalam pemikiran Islam dan konsep manusia yang terpadu.

[3661] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. Artikel kontemporer ini berusaha memodelkan integrasi konsep jiwa dalam Islam dengan psikologi modern.

[3662] Abdel-Halim, R. E. (2010). Islamic Medicine: 1000 Years Ahead of Its Times. Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine, 2(4), 2-9. Meski fokus pada kedokteran, artikel ini menyentuh paradigma holistik ilmu pengetahuan Islam yang melihat manusia sebagai kesatuan.

[3663] Al-Ghazālī, A. H. (2004). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Vol. 3). Dār Al-Minhāj. (Buku tentang kesusilaan Islam). Karya monumental Imam Al-Ghazali ini secara rinci menjelaskan keterkaitan antara hakikat ubudiyah kepada Allah dengan akhlak dalam bermuamalah dengan manusia..

[3664] Sigmund Freud, The Ego and the Id, ed. James Strachey (New York: W. W. Norton & Company, 1960), hal. 3-30. Karya seminal ini memperkenalkan model struktural definitif jiwa Freudian, yang menjadi landasan bagi perkembangan teori psikoanalitik selanjutnya.

[3665] Frank J. Sulloway, Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), hal. 445-448. Sulloway memberikan analisis kritis tentang akar biologis dan reduksionis dalam pemikiran Freud, yang sering mengabaikan dimensi spiritual.

[3666] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hal. 78-82. Badri, seorang pelopor psikologi Islam, secara ekstensif membahas konsep nafs dan ruh serta mengusulkan integrasinya ke dalam kerangka psikologi modern untuk menciptakan pemahaman yang lebih holistik.

[3667] Sigmund Freud, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, ed. James Strachey (New York: W. W. Norton & Company, 1959), hal. 20-45. Buku ini merinci teori Freud tentang kecemasan dan mekanisme pertahanan ego, yang menjadi inti dari model dinamika psikisnya.

[3668] Muhammad Uthman El-Muhammady, The Islamic Concept of Mental Health (Kuala Lumpur: ISTAC, 2002), hal. 15-18. El-Muhammady menjelaskan konsep tawazun (keseimbangan) dan peran fitrah (sifat bawaan) sebagai penuntun alami menuju kesehatan mental, yang berbeda dari konsep superego Freudian.

[3669] The Qur'an, Surah Al-Isrā' (17):70. Ayat ini menegaskan kemuliaan intrinsik yang diberikan kepada seluruh umat manusia, yang menjadi dasar filosofis bagi martabat dan potensi spiritual manusia dalam Psikologi Ruh Interpersonal.

[3670] Abraham H. Maslow, Motivation and Personality, 2nd ed. (New York: Harper & Row, 1970), hal. 35-58. Bab ini berisi penjelasan rinci dan definitif Maslow tentang teori hierarki kebutuhan, yang menjadi pilar psikologi humanistik.

[3671] Abraham H. Maslow, The Farther Reaches of Human Nature (New York: Viking Press, 1971), hal. 269-279. Dalam koleksi esai pascuma ini, Maslow merevisi teorinya sendiri dengan memperkenalkan 'Transcendence' sebagai tingkat tertinggi dan terpisah, melampaui aktualisasi diri.

[3672] Hadits Riwayat Muslim, No. 2278. Hadits ini menggarisbawahi konsep kebahagiaan dan kecukupan dalam Islam, yang bergantung pada ketundukan (islam) dan kepuasan spiritual dengan ketetapan Allah, melengkapi model kebutuhan materialistik..

[3673] Schneider, K. J. (2019). The Polarized Mind: Why It's Killing Us and What We Can Do About It. University Professors Press. Schneider menganalisis bagaimana polarisasi dan fragmentasi dalam masyarakat postmodern, termasuk pemisahan sains dan spiritualitas, berkontribusi pada patologi sosial dan individu.

[3674] Sugarman, J., & Slaney, K. B. (Eds.). (2013). A Critical Introduction to Psychology. Nova Science Publishers. Buku ini memberikan kritik mendasar terhadap asumsi-asumsi metafisik dan epistemologis dalam psikologi mainstream yang cenderung mengabaikan dimensi yang tidak terukur secara empiris-materialistik.

[3675] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. SUNY Press. Seyyed Hossein Nasr, seorang filsuf dan sejarawan sains terkemuka, menguraikan keterbatasan sains sekular dan mendesak kebutuhan untuk memulihkan pandangan dunia sakral yang melihat realitas spiritual sebagai yang primer.

[3676] Al-Qur'an. Terjemahan dan tafsir dari ayat ini konsisten menekankan bahwa peniupan ruh adalah pemberian "sesuatu" dari Dzat Ilahi kepada manusia, yang membedakannya dari makhluk lain dan menjadi sumber potensi spiritual dan moral. Lihat juga Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. ISTAC.

[3677] Haidt, J. (2012). The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. Vintage. Meskipun bukan dari perspektif Islam, Haidt menunjukkan secara empiris bagaimana intuisi moral (yang terkait dengan 'qalb') seringkali mendahului penalaran rasional ('aql'), mendukung model yang mengintegrasikan kedua domain tersebut.

[3678] Uthman, M. A. (2017). The Foundation of Muslim Psychology: From Inner Science to Outer Behaviour. Beacon Books. Buku ini memberikan eksposisi komprehensif tentang struktur jiwa dalam pemikiran Islam, merujuk pada karya-karya klasik seperti Al-Ghazali dan Ibn Arabi.

[3679] Al-Ghazali, A. H. (2015). Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences] (L. Z. Hau, Trans.). Fons Vitae. (Karya asli diterbitkan abad ke-11). Dalam magnum opus-nya, Al-Ghazali mendefinisikan qalb sebagai entitas spiritual yang memiliki kemampuan untuk mengetahui (maʿrifah) dan menjadi tempat pandangan Tuhan.

[3680] Hadits ini adalah landasan utama dalam epistemologi dan psikologi Islam, menekankan bahwa kebaikan seluruh perilaku dan anggota tubuh bergantung pada kondisi dan kesehatan qalb.

[3681] Bakar, O. (2017). Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science. Islamic Texts Society. Bakar menjelaskan hierarki pengetahuan dalam Islam di mana pengetahuan spiritual (ḥaḍīrī) yang diperoleh melalui qalb yang suci menuntun dan memberikan konteks makna bagi pengetahuan diskursif (ḥuṣūlī) yang diperoleh akal.

[3682] Rauf, F. A. (2021). The Soul: A Sufi Psychospiritual. Rauf menggali konsep nafs dari tradisi Sufisme, menjelaskan perjalanannya dari keadaan yang dikuasai hawa nafsu (ammārah) menuju keadaan yang tenang dan selaras dengan kehendak Ilahi (muṭma`innah) melalui pemurnian qalb.

[3683] Buber, M. (1970). I and Thou (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons. (Karya asli diterbitkan 1923). Filsuf Martin Buber menekankan bahwa Diri (the Self) hanya menemukan kepenuhannya dalam hubungan dialogis dengan "Engkau" (Thou), yang puncaknya adalah hubungan dengan "Engkau yang Kekal".

[3684] Etzioni, A. (2019). Happiness is the Wrong Metric: A Liberal Communitarian Response to Populism. Springer. Sosiolog Amitai Etzioni berargumen bahwa kesejahteraan masyarakat membutuhkan fondasi moral yang kuat yang sering kali bersumber dari komunitas beragama, di mana tanggung jawab sosial dilihat sebagai panggilan spiritual.

[3685] Qur'an, Surah Al-Ḥujurāt (49): 13: "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal...". Ayat ini menjadi dasar teologis untuk pluralisme dan kerjasama sosial dalam Islam.

[3686] Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'an. Bibliotheca Islamica. Fazlur Rahman menafsirkan konsep raḥmah (rahmat) sebagai tema sentral Al-Qur'an, yang tidak hanya deskriptif tentang sifat Tuhan tetapi juga preskriptif bagi perilaku manusia, menuntun mereka untuk menjadi agen-agen rahmat di dunia.

[3687] Davidson, R. J., & Schuyler, B. S. (2015). The Neuroscience of Happiness. In J. Helliwell, R. Layard, & J. Sachs (Eds.), World Happiness Report 2015. Sustainable Development Solutions Network. Penelitian Davidson di Center for Healthy Minds menunjukkan bahwa pelatihan meditasi kompasional (yang mirip dengan konsep tafakkur dan dzikir) menyebabkan perubahan plastisitas otak yang terkait dengan peningkatan konektivitas sosial dan perilaku menolong..

[3688] Nasr, S. H. The Essential Seyyed Hossein Nasr. Edited by William C. Chittick. Bloomington: World Wisdom, 2007, p. 156. Nasr menggarisbawahi bahwa ilmu tradisional Islam memandang manusia sebagai mikrokosmos yang mencerminkan struktur makrokosmos, sehingga pendekatan psikologis harus holistik, bukan fragmentaris.

[3689] Al-Qur’an, QS. Al-Hijr: 29.“Kemudian Aku tiupkan ke dalam (tubuh)nya ruh (ciptaan)–Ku…” Ayat ini menegaskan bahwa ruh berasal dari Allah dan merupakan anugerah khusus yang membedakan manusia dari makhluk lain.

[3690] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya’ ‘Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Marifa, 1980, juz 3, h. 35–40. Al-Ghazali menekankan pentingnya tazkiyat al-nafs sebagai fondasi ilmu dan kehidupan ruhani, serta kritik terhadap ilmu yang tidak membawa kepada pemurnian hati.

[3691] Ibn Sina (Avicenna). Kitab al-Najat. Edited by F. Goichon. Cairo: Organization for Publications, 1952, h. 157. Ibn Sina membedakan antara akal potensial, aktif, dan terwujud, menunjukkan bahwa akal manusia mencapai puncaknya ketika terhubung dengan akal aktif universal yang bersumber dari Ilahi.

[3692] Qur’an, QS. Al-Fatihah: 6.“Tunjukilah kami jalan yang lurus…” Ayat ini menunjukkan bahwa pencapaian kebenaran memerlukan bimbingan ilahi, yang hanya dapat diraih melalui keselarasan antara ruh, hati, dan akal.

[3693] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin. Edited by ‘Abd al-Rahman al-Yami. Riyadh: Dar ‘Alam al-Kutub, 1999, juz 1, h. 88. Ibn Qayyim menggambarkan bahwa tangga spiritual (madarij) tidak bisa dicapai tanpa melalui ujian dalam relasi sosial, di mana akhlak diuji secara nyata.

[3694] Al-Qur'an, QS. Al-Hujurat: 13."Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah yang paling bertakwa." Kedekatan dengan Allah (taqwa) menjadi ukuran kemuliaan, yang diwujudkan dalam perilaku, bukan dalam status sosial atau intelektual semata.

[3695] Diagram konseptual TPRI dikembangkan oleh penulis berdasarkan sintesis teori Ibn Arabi tentang al-insan al-kamil, Gus Dur tentang Islam kerakyatan, dan konsep relational psychoanalysis oleh Mitchell, S. A. Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. Integrasi ini memungkinkan visualisasi dinamika antara dimensi internal dan eksternal manusia secara sistemik.

[3696] Maslow, A. H. Toward a Psychology of Being. 3rd ed. New York: Wiley, 1999. Maslow memasukkan 'kebutuhan spiritual' pada puncak piramida, tetapi tetap berdiri di luar kerangka teistik, sehingga tidak memberikan dasar metafisika yang kokoh.

[3697] Al-Qur'an, QS. Al-A'raf: 172. "Ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari tulang punggung mereka dan menyaksikan (terhadap diri mereka sendiri): 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?'…" Ayat ini menunjukkan bahwa fitrah tauhid telah ditanamkan dalam diri manusia sejak awal penciptaan, menjadi dasar kesadaran spiritual.

[3698] Taylor, C. (2007). A Secular Age. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. hlm. 25-30. Buku ini menjelaskan secara mendalam bagaimana zaman modern cenderung mendukung kerangka pemikiran yang menutup diri dari hal-hal yang bersifat transenden, yang kemudian memengaruhi ilmu humaniora dan psikologi.

[3699] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. hlm. 57. Nasr secara persuasif mengargumentasikan kebutuhan akan sains yang tidak terpisah dari prinsip-prinsip spiritual dan metafisik.

[3700] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32): 9. "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya dan Dia menjadikan pendengaran, penglihatan, dan hati bagimu, tetapi sedikit sekali kamu bersyukur." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi konsep Ruh sebagai pemberian langsung dari Allah.

[3701] Haque, A. (2004). "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists", Journal of Religion and Health, 43(4), hlm. 357-377. Artikel ini menjabarkan pandangan dunia Islam tentang jiwa manusia dan perbedaan mendasarnya dengan perspektif Barat sekuler.

[3702] Al-Ghazālī, A. H. (2005). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. hlm. 15. Imam Al-Ghazali mendiskusikan hakikat Ruh dan hubungannya dengan jasad, menekankan sifatnya yang ilahiah.

[3703] Murata, S. dan Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. St. Paul: Paragon House. hlm. xvi. Buku ini memberikan eksplorasi mendalam tentang konsep Qalb sebagai pusat dari keberadaan dan pemahaman manusia dalam tasawuf.

[3704] Uyun, A. K. (2018). "The Concept of Qalb in the Quran and Its Psychological Implications", Journal of Islam and Science, 5(2), hlm. 89-101. Artikel ini menganalisis fungsi Qalb sebagai pusat kognisi emosional dan moral berdasarkan tafsir tematik.

[3705] Al-Qur'an, Surah Al-Ḥajj (22): 46. "Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, sehingga mereka mempunyai hati (qalb) yang dengan itu mereka dapat memahami

atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada." Ayat ini mengonfirmasi sifat dinamis Qalb yang dapat menjadi "buta".

[3706] Mohd. Nor, M. R., & Ibrahim, A. Z. B. (2017). "The Concept of ‘Aql in the Qur’an: A Psychological Perspective", International Journal of Islamic Thought, 11, hlm. 60-71. Jurnal ini mendefinisikan ‘Aql dalam Al-Qur'an sebagai proses kognitif tingkat tinggi yang melibatkan perenungan mendalam.

[3707] Badri, M. (2000). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. London: International Institute of Islamic Thought. hlm. 112. Malek Badri menjelaskan hubungan simbiosis antara Akal dan Qalb, dan bagaimana Akal yang tidak terbimbing akan sesat.

[3708] Rothman, A. dan Coyle, A. (2018). "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul", Journal of Religion and Health, 57(5), hlm. 1731-1744. Makalah ini mengusulkan model integratif dimana perilaku dilihat sebagai manifestasi dari keadaan jiwa.

[3709] Daneshpour, M. (2017). "The Principles of Islamic Psychotherapy", dalam Islamic Psychotherapy: Theory and Practice. London: Routledge. hlm. 45. Penulis menekankan bahwa perubahan perilaku dalam terapi Islam harus berakar pada transformasi internal Qalb dan penyelarasan spiritual.

[3710] Al-Qur’an, Surah As-Sajdah (32): 9: "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh-Nya..."; lihat juga M. Ayoub, The Qur’an and Its Interpreters: The House of ‘Imran, Ithaca Press, 1992, hlm. 287–291, yang membahas konsepsi ruh sebagai entitas transendental yang memberi kesadaran dan orientasi moral. Ayoub menegaskan bahwa ruh dalam tafsir klasik bukan sekadar napas, melainkan prinsip kehidupan spiritual yang langsung bersumber dari Allah.

[3711] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, Beirut: Dar al-Ma’rifa, juz 1, hlm. 148–150. Dalam karyanya, Al-Ghazali membedakan qalb dari fu’ad dan lubb, menyatakan bahwa qalb adalah pusat kepemimpinan jiwa, tempat bertemunya ilmu, iman, dan niat, serta satu-satunya organ yang mampu mengakses kebenaran hakiki melalui pencerahan ilahiah (tajalli).

[3712] Nasr, S. H., The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity, HarperOne, 2002, hlm. 97–99. Nasr menjelaskan bagaimana qalb berfungsi sebagai intellectus cordis kecerdasan hati yang mampu memahami realitas melampaui akal diskursif, sehingga menjadi fondasi bagi etika dan kepribadian yang autentik dalam tradisi Islam.

[3713] Avicenna (Ibnu Sina), Al-Shifa: Kitab al-Nafs, edisi kritis oleh F. Rahman, Oxford University Press, 1959, hlm. 143–145. Ibnu Sina menjelaskan bahwa qalb sebagai pusat persepsi spiritual dan memori jiwa, yang dapat menerima ilham (ilham) bila jiwa berada dalam keadaan murni dan terjaga dari pengaruh materi.

[3714] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, juz 3, hlm. 294: "Sesungguhnya di dalam tubuh manusia ada segumpal daging, jika ia baik maka baiklah seluruh tubuh, dan jika ia rusak, rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, ia adalah hati (qalb)." Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, dan menjadi landasan utama dalam konsepsi psikologis Islam tentang qalb sebagai pusat etika dan kepribadian

[3715] Chittick, W. C., The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination, SUNY Press, 1989, hlm. 210–215. Chittick membahas bagaimana aql dalam filsafat sufistik berfungsi sebagai penjaga dan penafsir pengalaman spiritual,

bukan menggantikannya, sehingga rasionalitas tetap relevan dalam konteks spiritualitas Islam.

[3716] Descartes, R., Meditations on First Philosophy, dalam The Philosophical Writings of Descartes, vol. II, terjemahan J. Cottingham dkk., Cambridge University Press, 1984, hlm. 12. Perbedaan antara res cogitans dan res extensa menciptakan dualisme yang sulit diatasi dalam psikologi modern, sementara paradigma Islam menawarkan ontologi yang lebih integratif.

[3717] Ibn Qayyim al-Jawziyya, Madarij al-Salikin, Beirut: Dar al-Fikr, juz 1, hlm. 312. Ibn Qayyim menekankan peran riyadat al-nafs (latihan jiwa) dalam menyeimbangkan ketiga dimensi, dengan puasa, dzikir, dan mujahadah sebagai metode utama untuk membersihkan qalb dan menguatkan ruh.

[3718] Keshavarzi, H. & Haque, A., "Addressing the Crisis of Western Psychology: Islamic Psychotherapy and the Self", Journal of Spirituality in Mental Health, vol. 15, no. 2, 2013, hlm. 106–126. Studi ini menunjukkan bahwa ketidakseimbangan antara dimensi spiritual dan kognitif berkorelasi dengan peningkatan gejala depresi dan kecemasan pada populasi Muslim.

[3719] Emmons, R. A., "Spirituality and Intelligence: Problems and Prospects", International Journal for the Psychology of Religion, vol. 9, no. 1, 1999, hlm. 5–18. Emmons mengusulkan bahwa kecerdasan spiritual yang mencakup kemampuan merefleksikan makna hidup adalah komponen penting dalam psikologi kesehatan, sejalan dengan konsep qalb dan ruh dalam Islam..

[3720] Al-Qur’an, Surah Al-Baqarah (2):30. Ayat ini secara eksplisit menyatakan peran manusia sebagai khalifah, menunjukkan tanggung jawab moral dan spiritual yang melekat pada eksistensinya.

[3721] Al-Ghazali, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), jilid 1, hlm. 103–105. Dalam karya monumental ini, Al-Ghazali menjelaskan bahwa ruh adalah makhluk yang paling dekat dengan Tuhan dan menjadi sumber inspirasi spiritual.

[3722] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 177. Chittick menafsirkan ilhām sebagai bentuk pengetahuan langsung dari Tuhan yang diterima oleh hati yang telah dibersihkan.

[3723] Michel Chodkiewicz, The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 89. Konsep maqām al-muqābalah menggambarkan posisi mistik di mana manusia berdiri dalam kehadiran ilahiah.

[3724] Al-Qur’an, Surah At-Tin (95):4–6. Ayat ini menunjukkan bahwa martabat manusia ditentukan oleh iman dan amal saleh, mengisyaratkan proses transformasi spiritual sebagai kunci kebangkitan manusia.

[3725] Al-Qur’an, Surah Asy-Syams (91):7–10. Ayat ini menyebutkan penyucian jiwa sebagai jalan menuju keberhasilan spiritual.

[3726] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzi, 2001), jilid 2, hlm. 45. Beliau menekankan bahwa penyakit hati menghalangi cahaya iman untuk masuk.

[3727] Al-Qur’an, Surah Al-Fajr (89):27–30. Ayat ini menggambarkan nafs al-mutmainnah sebagai jiwa yang telah mencapai ketenangan spiritual melalui transformasi moral.

[3728] Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam (London: George Allen & Unwin, 1966), hlm. 93–95. Nasr membahas bagaimana nilai-nilai moral Islam menjadi landasan masyarakat yang adil dan beradab.

[3729] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 167. Fakhry menjelaskan bahwa Al-Farabi dan Ibn Sina melihat aql sebagai jembatan antara dunia material dan spiritual.

[3730] Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 112. Penulis menegaskan bahwa dalam filsafat Islam, aql harus beroperasi dalam batas-batas wahyu.

[3731] Tamara Sonn, A Brief History of Islam (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), hlm. 73. Zakat dipahami sebagai bentuk pemenuhan hak sosial yang didasarkan pada kesadaran religius, bukan hanya ekonomi.

[3732] M. Amin Abbasy, Epistemologi Islam: Menuju Sistem Ilmu Integral (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 134. Konsep umū al-'amal menggambarkan akal sebagai pengarah utama tindakan manusia.

[3733] Khaled Abou El Fadl, The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books (New Haven: Yale University Press, 2006), hlm. 145. Penulis membahas integrasi antara dimensi spiritual, moral, dan intelektual dalam pembentukan karakter Muslim.

[3734] Carl Jung, Psychological Types (Princeton: Princeton University Press, 1971), hlm. 332. Meskipun Jung menyebut transformasi psikologis, ia mengakui adanya dimensi transenden yang tidak dapat dijelaskan secara ilmiah konvensional.

[3735] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Muhammad Iqbal Academy, 2011), hlm. 187. Iqbal menekankan pentingnya pertumbuhan spiritual ego manusia sebagai basis transformasi diri.

[3736] Zaki Badawi, The Reform of Muslim Education (Leicester: Islamic Foundation, 1979), hlm. 64. Beliau menyerukan pendidikan yang mengintegrasikan aspek ruhani dan akal dalam pengembangan karakter.

[3737] David W. Omar, "Spiritual Rehabilitation in Prisons: A Case Study of Islamic Programs in Indonesia," Journal of Muslim Mental Health 14, no. 2 (2020): 112–130. Studi empiris ini menunjukkan efektivitas pendek.

[3738] Pembahasan mengenai ruh sebagai prinsip hidup dan kesadaran yang membedakan manusia secara ontologis banyak dibahas dalam filsafat Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), hlm. 45-47. Nasr menekankan bahwa pengabaian dimensi spiritual atau ruhani dalam ilmu pengetahuan modern telah menyebabkan dehumanisasi dan krisis makna.

[3739] Qur'an, Surah Al-Hijr (15): 29. Ayat ini merupakan dasar utama dalam memahami konsep peniupan ruh sebagai tahap penciptaan manusia yang memberikannya status dan potensi ketuhanan.

[3740] Konsep manusia sebagai khalifah yang memikul amanah Ilahi terkait langsung dengan potensi yang dibawa oleh ruh. Lihat Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 115-120.

[3741] Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 85. Ayat ini sering dikutip untuk menunjukkan batasan pengetahuan manusia tentang hakikat metafisik ruh, sekaligus menegaskan sifat transendentalnya.

[3742] Konsep taqwa sebagai kesadaran konstan akan kehadiran Tuhan yang memandu tindakan moral dielaborasi oleh Mohammad Hashim Kamali dalam "Variables and Scope in the Definition of Taqwa", Journal of Islamic Ethics, Vol. 2, No. 1-2 (2018), hlm. 5-24.

[3743] Analisis tentang dinamika interaksi antara ruh dan nafs dalam konteks psikologi Islam dapat dilihat dalam Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 88-92. Badri menjelaskan bagaimana ruh berfungsi sebagai kekuatan penyeimbang yang mendorong jiwa menuju keadaan mutma'innah.

[3744] Penjelasan tentang 'ālam al-amr (dunia perintah) sebagai asal usul ruh dan implikasinya pada kerindungan spiritual manusia dapat ditemukan dalam karya William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135.

[3745] Gagasan tentang penyelarasan kehendak manusia dengan kehendak Ilahi sebagai tujuan akhir pendidikan karakter banyak diwacanakan dalam tradisi tasawuf. Lihat Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. 267-270. Mereka berargumen bahwa kesempurnaan manusia (insān kāmil) hanya dapat tercapai melalui realisasi kesadaran tauhid dalam setiap aspek kehidupan..

[3746] Lihat Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity (New York: HarperOne, 2004), hlm. 5-7. Nasr menekankan qalb sebagai pusat intelek ('aql) dan intuisi, yang dengannya manusia dapat memperoleh pengetahuan yang lebih tinggi dan mengatasi batas-batas rasionalitas semata.

[3747] Istilah ini dipopulerkan oleh Frithjof Schuon. Lihat Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions, ed. revisi (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1993), hlm. xxxiv. Schuon berargumen bahwa qalb adalah "organ" untuk memahami realitas-realitas metafisik, sebagaimana akal adalah organ untuk memahami realitas fisik.

[3748] Perspektif ini merupakan konsensus dalam literatur tasawuf klasik. Untuk sebuah eksposisi komprehensif, lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.), hlm. 3-5. Al-Ghazālī menyatakan bahwa qalb adalah raja dan anggota badan lainnya adalah pasukannya.

[3749] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 203-209. Izutsu dalam analisis semantiknya menunjukkan bagaimana konsep penyucian jiwa (tazkiyah) dalam Al-Qur'an selalu terkait dengan pencapaian kebenaran dan keselamatan eskatologis.

[3750] Lihat Ahmad ibn 'Ajībah, A Book of Spiritual Awakening (Mi'rāj al-tashawwuf ilā haqā'iq al-tasawwuf), diterjemahkan oleh Mohamed Fouad Aresmouk dan Michael Abdurrahman Fitzgerald (Louisville: Fons Vitae, 2011), hlm. 45-60. Ibn 'Ajībah menjelaskan secara rinci tahapan-tahapan pembersihan qalb dari berbagai penyakit dan penghiasannya dengan virtue.

[3751] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, hlm. 12-15. Ia menggambarkan proses pensucian hati hingga ia menjadi seperti cermin yang siap menerima cahaya ilmu ilahi.

[3752] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 173-178.

Chittick, dalam membahas kosmologi Ibn ‘Arabi, menjelaskan bagaimana hati yang telah jernih menjadi tempat turunnya ilham dan pengetahuan langsung (ladunni).

[3753] Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (London: I.B. Tauris dalam asosiasi dengan The Institute of Ismaili Studies, 2012), hlm. 39-42. Shah-Kazemi menghubungkan konsep qalb salīm dengan sikap toleransi dan pengakuan terhadap kebenaran dalam berbagai tradisi, yang bersumber dari pengenalan akan Keesaan Tuhan (tawḥīd)..

[3754] Oliver Leaman, dalam Islamic Philosophy: An Introduction (Polity Press, 2009), hlm. 42-45, menegaskan bahwa tradisi filsafat Islam secara umum menolak antagonisme antara akal dan wahyu. Al-Kindi, sering disebut sebagai filsuf Muslim pertama, secara eksplisit menyatakan bahwa kebenaran yang diperoleh melalui filsafat (akal) tidak dapat bertentangan dengan kebenaran wahyu.

[3755] Lihat Mohammad Abed al-Jabiri, Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana (IRCiSoD, 2014), hlm. 215-220. Al-Jabiri, dalam proyek "Kritik Nalar Arab"-nya, menganalisis secara mendalam struktur epistemologis nalar Arab-Islam, khususnya bagaimana nalar bayani (yang berpusat pada teks) dan nalar burhani (yang berpusat pada demonstrasi logika) saling berinteraksi.

[3756] Konsep ini berakar pada doktrin Sunni Asy'ariyah tentang al-husn wa al-qubh. Meski baik dan buruk secara ultimate ditentukan oleh Syariah, akal manusia memiliki kapasitas untuk mengenalinya. Bandingkan dengan Richard M. Frank, Classical Islamic Theology: The Ash‘arites (Ashgate/Variorum, 2008), Artikel IV, hlm. 15-17.

[3757] Seruan untuk menggunakan akal (ta’aqqul), merenung (tadabbur), dan mempertimbangkan (tafakkur) tersebar luas dalam Al-Qur'an. Contoh nyata terdapat dalam Q.S. Ali ‘Imran 190-191: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal. (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi...".

[3758] Pandangan ini sangat kuat dalam pemikiran Abu Hamid Al-Ghazali. Dalam The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah), dia membatasi wilayah logika dan metafisika akal manusia, menegaskan bahwa dalam hal-hal ketuhanan yang transenden, wahyu adalah otoritas tertinggi. Lihat terjemahan oleh Michael E. Marmura (Brigham Young University Press, 2000), hlm. 8-10.

[3759] Konsep al-thawābit wa al-mutaghayyirāt (yang tetap dan yang berubah) adalah prinsip fundamental dalam metodologi hukum Islam (ushul fiqh) dan ijtihad kontemporer. Yusuf Al-Qaradawi dalam bukunya Kayfa Nata‘āmal ma‘a al-Qur’an al-‘Aẓīm (bagaimana Berinteraksi dengan Al-Quran) (Dar al-Shuruq, 1999) menjadikan ini sebagai kerangka untuk membedakan antara pesan universal Quran dan implementasi historis-partikularnya yang dapat berubah.l.

[3760] Lihat kontras yang tajam antara pendekatan behavioris Skinnerian dan perspektif holistik Islam dalam: Badri, M. (2013). The Dilemma of Muslim Psychologists. International Institute of Islamic Thought. Hal. 67-89.

[3761] Merujuk pada ayat Al-Qur'an: "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya ruh-(Nya) dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran,

penglihatan dan hati (af'idah), (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur." (Q.S. As-Sajdah: 9).

[3762] Untuk eksplorasi mendalam tentang qalb sebagai pusat kognisi dan moralitas, lihat: Al-Ghazālī, A. H. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Book 21: Kitāb Syarḥ 'Ajā'ib al-Qalb). Diterjemahkan oleh M. A. Quasem. Islamic Book Trust. Hal. 15-30.

[3763] Esensi peran aql dalam memandu nafsu dibahas secara filosofis oleh: Nasr, S. H. (2006). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy . State University of New York Press. Hal. 132-134.

[3764] Konsep īthār dan syarat-syarat batinnya dianalisis dalam: Haque, A. (2004). "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists". Journal of Religion and Health , 43(4), 357-377.

[3765] Hubungan antara vertikalitas spiritual dan horizontalitas sosial dijelaskan oleh: Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'an . Bibliotheca Islamica. Hal. 37-39.

[3766] Kesempurnaan akhlak Nabi sebagai model integrasi psiko-spiritual adalah pusat dari studi: Umaruddin, M. (2003). The Ethical Philosophy of Al-Ghazali . Adam Publishers & Distributors. Hal. 215-220.

[3767] Konsep ibādah sebagai aktus holistik, bukan ritual semata, dijabarkan dalam: Izutsu, T. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press. Hal. 22-25

[3768] Nasr, S. H. The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. HarperOne, 2007, hlm. 45. Buku ini membahas bagaimana Sufisme memberikan kerangka holistik tentang manusia sebagai makhluk spiritual dan sosial yang saling terkait secara vertikal dan horizontal. Nasr menekankan pentingnya kesatuan eksistensi (tawḥīd) dalam memahami relasi manusia dengan Tuhan dan sesama.

[3769] Newberg, A., d'Aquili, E., & Rause, V. Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. Ballantine Books, 2001. Penelitian ini menunjukkan bahwa aktivitas otak selama pengalaman spiritual dapat diukur secara neurologis, mendukung klaim bahwa spiritualitas memiliki dasar biologis dan psikologis yang nyata.

[3770] Ibn Sina (Avicenna). Kitāb al-Najāt[Book of Salvation]. Terjemahan F. Rahman. Oxford University Press, 1952. Dalam karyanya, Ibnu Sina menjelaskan ruh sebagai entitas yang tidak terbatas oleh materi dan menjadi sumber kesadaran serta koneksi dengan alam ilahi.

[3771] Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. SUNY Press, 1989. Chittick menguraikan bagaimana ruh dalam pandangan Ibn Arabi menjadi medium turunnya ilham dan realisasi ilmu laduni (pengetahuan langsung dari Tuhan).

[3772] Al-Qur'an, QS. Al-Isra': 85. Ayat ini menunjukkan bahwa ruh adalah urusan Tuhan yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh akal manusia, sehingga membutuhkan pendekatan taklifi dan tajrubi (pengalaman batin).

[3773] Rumi, J. Mathnawi-ye Ma'nawi. Terjemahan oleh E.H. Whinfield. Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, 2003. Dalam bait-baitnya, Rumi sering menggambarkan ruh sebagai burung yang terbang menuju cahaya ilahi, melampaui batas fisik dan mental.

[3774] Newberg & d'Aquili, Why God Won't Go Away, hlm. 112–135. Mereka memperkenalkan konsep "neurotheology," yang menjelaskan bagaimana praktik

spiritual memengaruhi fungsi otak, terutama dalam lobus parietal yang mengatur persepsi diri dan ruang.

[3775] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. The Psychology of Religion: An Empirical Approach. Guilford Press, 2018. Buku ini menyajikan bukti empiris tentang bagaimana pengalaman spiritual mendalam membawa perubahan jangka panjang dalam kepribadian dan perilaku.

[3776] Al-Ghazali. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn[The Revival of the Religious Sciences]. Dar al-Ma'rifa, 1937. Dalam Juz 1, Al-Ghazali menjelaskan bahwa qalb adalah raja dalam tubuh manusia, dan kesehatannya menentukan keseimbangan seluruh dimensi kehidupan.

[3777] Nasr, Garden of Truth, hlm. 98. Nasr menyatakan bahwa rahmah (kasih sayang) bukan hanya emosi, tetapi realitas kosmik yang berasal dari Tuhan dan harus diwujudkan dalam relasi sosial.

[3778] Arkoun, M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Westview Press, 1994. Arkoun menekankan peran akal dalam membentuk masyarakat yang terbuka, inklusif, dan berpikir kritis dalam konteks keberagamaan.

[3779] HR. Bukhari, no. 13, dan Muslim, no. 45. Hadis ini merupakan dasar etika sosial Islam yang menekankan persaudaraan universal dan empati transformatif.

[3780] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz 23. Dalam kitab Kitāb Riḍā 'an Allāh, Al-Ghazali membahas proses penyucian jiwa dari sifat tercela sebagai syarat untuk mencapai cinta dan keadilan sosial.

[3781] Hoffman, M. L. Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice. Cambridge University Press, 2000. Hoffman menunjukkan bahwa empati berkembang melalui tahapan yang dipengaruhi oleh nilai-nilai yang ditanamkan sejak dini, termasuk nilai agama dan spiritualitas.

[3782] Khan, M. A. Psychology from the Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Muslim Mental Health, 2010. Artikel ini menguraikan bagaimana psikologi Islam menekankan keseimbangan antara dimensi spiritual, kognitif, dan emosional sebagai dasar kesehatan mental.

[3783] Abdul-Rauf, M. The Psychological Foundations of Islamic Education. American Trust Publications, 1984. Penulis menjelaskan bahwa ketenangan jiwa (muqām al-itiqān) adalah hasil dari keterhubungan dengan Allah melalui ibadah dan dzikir.

[3784] Cloninger, C. R. Feeling Good: The Science of Well-Being. Oxford University Press, 2004. Cloninger mengembangkan model psikodinamika yang menempatkan transendensi diri sebagai faktor kunci dalam kesejahteraan psikologis.

[3785] Keshavarzi, H., & Haque, A. Outlining a Psycho-Spiritual Model of Mental Health in Islam. Intellectual Discourse, 2013. Studi ini menguraikan bagaimana ibadah mengintegrasikan ruh, qalb, akal, dan perilaku dalam satu kerangka terapi spiritual.

[3786] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. State University of New York Press, 1993, p. 72. Nasr mengusulkan bahwa ilmu sejati harus mencakup dimensi suci dan transenden, sebagai respons terhadap sekularisasi ilmu pengetahuan modern.

[3787] Saifullah, M. Psychology of the Self in Islamic Thought: From Ruh to Nafs. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2021, hlm. 103–115. Buku ini membahas hierarki psikologis dalam tradisi Islam dengan pendekatan interdisipliner.

[3788] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah (32): 9. Ayat ini menegaskan bahwa ruh berasal langsung dari Allah, menunjukkan dimensinya yang ilahi dan sakral.

[3789] Frankl, V. E. Man's Search for Meaning. Beacon Press, 2006, p. 115. Frankl menekankan bahwa dorongan utama manusia adalah pencarian makna, yang sejalan dengan fungsi ruh sebagai sumber tujuan hidup.

[3790] Assagioli, R. Psychosynthesis: A Collection of Basic Writings. Penguin, 1965, p. 56. Assagioli mengusulkan adanya "Self Transpersonal" sebagai pusat kesadaran yang lebih tinggi, mirip konsep ruh dalam Islam.

[3791] Al-Hujwiri, Ali ibn Uthman. Kashf al-Mahjub. Translated by R. A. Nicholson. E.J.W. Gibb Memorial, 1911, p. 247. Karya klasik tasawuf yang menjelaskan hierarki jiwa dan sifat hakiki manusia.

[3792] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din. Dar al-Ma'rifa, 1937–1938, Juz 1, hlm. 13. Di sini al-Ghazali menjelaskan pentingnya dhawq sebagai bentuk pengetahuan bathini yang melampaui rasio.

[3793] Saifullah, M. Op. cit., hlm. 121. Penulis menekankan bahwa krisis modern adalah krisis ruh, bukan krisis kognisi atau emosi semata.

[3794] Al-Qur'an, Surah Al-Hajj (22): 46. Ayat ini menyebut bahwa kebutaan bukan di mata, tetapi di hati menunjukkan peran sentral qalb dalam persepsi spiritual.

[3795] Hadis Qudsi, diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam Kitab al-Tawhid, no. 7534. Hadis ini menunjukkan kapasitas spiritual qalb sebagai tempat bersemayamnya Tuhan.

[3796] Ibn Sina (Avicenna). The Book of the Soul (Kitab al-Najat). Edited by F. Rahman. Oxford University Press, 1959, p. 89. Ibn Sina menjelaskan proses aktualisasi akal hingga mencapai akal aktif.

[3797] Buber, M. I and Thou. Translated by Walter Kaufmann. Scribner, 1970, p. 57. Buber mengkritik hubungan instrumental dan menyerukan hubungan dialogis yang autentik.

[3798] Nasr, S. H. Op. cit., p. 88. Nasr menekankan bahwa ilmu yang sejati harus berakar pada kehendak spiritual, bukan hanya rasionalitas instrumental.

[3799] Al-Qur'an, Surah Al-Mu'minun (23): 1–2. "Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyu' dalam shalatnya…" menunjukkan bahwa perilaku religius berasal dari kondisi batin.

[3800] Saifullah, M. Op. cit., hlm. 145. Transformasi psikologis sejati dimulai dari perubahan pusat identitas dari ego ke ruh.

[3801] Keshavarzi, H., & Haque, A. "Addressing Spiritual Crises within the Islamic Framework: Imp.

[3802] Lihat Kegan, R. (1982). The Evolving Self: Problem and Process in Human Development. Harvard University Press. Kegan mendeskripsikan perkembangan sebagai proses "meaning-making" yang terus berevolusi, di mana individu bergerak melalui tahapan kesadaran yang semakin kompleks dan terinternalisasi, selaras dengan model transformasi yang dijelaskan.

[3803] Bandingkan dengan Riso, D. R., & Hudson, R. (1999). The Wisdom of the Enneagram. Bantam. Meskipun menggunakan kerangka Enneagram, karya mereka menggambarkan perkembangan kepribadian sebagai perjalanan dinamis dan non-linier menuju integrasi, yang melibatkan pelepasan pola otomatis (ekstrinsik) dan aktualisasi diri yang lebih dalam (intrinsik).

[3804] Giddens, A. (1991). Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford University Press. Konsep Giddens tentang "reflexive project of the self" sangat relevan di sini, menggambarkan bagaimana identitas modern terus-menerus

direkonstruksi melalui refleksi diri, sebuah proses yang mirip dengan siklus hermenuetik dalam model ini.

[3805] Nuruddin, S., & Khaptsova, A. (2019). The Internalization of Religious Values in Forming Individual Behavior. Journal of Social Studies Education Research, 10(4), 1-21. Artikel ini membedakan antara penerimaan nilai secara eksternal dan internalisasi yang mendalam, yang mengubah nilai tersebut menjadi bagian dari struktur motivasi intrinsik individu.

[3806] Al-Qur'an, Surah Ṣād (38), Ayat 29. Ayat ini secara eksplisit mendorong proses tadabbur (perenungan mendalam) sebagai metode untuk internalisasi hikmah dan pelajaran dari kitab suci, yang menjadi dasar bagi transformasi psikologis.

[3807] Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The "What" and "Why" of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior. Psychological Inquiry, 11(4), 227-268. Teori Self-Determination mereka menyediakan dasar psikologis untuk memahami bagaimana regulasi eksternal dapat berubah menjadi regulasi yang terinternalisasi dan terintegrasi, yang sejalan dengan pembentukan conscience.

[3808] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. ISTAC. Al-Attas menekankan peran sentral 'aql (akal/intelek) dalam epistemologi Islam bukan sebagai alat logika semata, tetapi sebagai fakultas untuk mengenali kebenaran dan makna, yang esensial dalam proses refleksi.

[3809] Festinger, L. (1957). A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford University Press. Teori Disonansi Kognitif Festinger menjelaskan ketidaknyamanan psikologis yang muncul dari inkonsistensi antara keyakinan dan tindakan, yang memotivasi individu untuk melakukan perubahan (seperti melalui refleksi dan aktualisasi) untuk mengurangi dissonansi tersebut.

[3810] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Al-Tirmidzi dan lainnya. Meski memiliki variasi dalam redaksi dan status (hasan/lemah), esensi nasihat untuk introspeksi diri (muhasabah) dan bertindak secara calculative (hisab) adalah pusat dari etika Islam dan proses refleksi kognitif.

[3811] Laird, L. D., & Barnes, L. L. (2019). "Making the Unconscious Conscious": A Model of Integrative Spiritual Transformation. Journal of Religion and Health, 58(1), 1-15. Artikel ini membahas model transformasi yang melibatkan pergeseran dari keyakinan dan praktik yang tidak disadari (unconscious) menjadi yang disadari dan disengaja (conscious), yang paralel dengan pergerakan dari taqlid ke tahqiq.

[3812] Bandura, A. (1986). Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory. Prentice-Hall. Meskipun sekuler, teori kognitif sosial Bandura menekankan hubungan timbal balik yang dinamis antara faktor kognitif personal, perilaku, dan pengaruh lingkungan, yang mencerminkan hubungan antara refleksi dan aktualisasi.

[3813] Hadis Jibril yang masyhur, diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Shahih-nya. Konsep Ihsan yang dijelaskan dalam hadis ini merupakan puncak aktualisasi spiritual, di mana keyakinan dan pengalaman internal termanifestasi secara sempurna dalam sikap dan perilaku lahiriah.

[3814] Hardy, S. A., & Carlo, G. (2011). Moral Identity: What is it, How does it develop, and is it linked to moral action? Child Development Perspectives, 5(3), 212-218. Penelitian dalam psikologi moral kontemporer menunjukkan bahwa ketika nilai moral menjadi

inti dari identitas seseorang (sebagaimana terjadi melalui internalisasi), maka tindakan moral seperti kejujuran dan empati menjadi lebih otomatis dan otentik.

[3815] Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. American Psychologist, 56(3), 218–226. Teori Broaden-and-Build Fredrickson menyatakan bahwa emosi positif memperluas pola pikir dan memicu spiral upward yang membangun sumber daya psikologis jangka panjang. Dalam konteks ini, keberhasilan aktualisasi dapat dilihat sebagai pengalaman positif yang memperkuat keyakinan dan motivasi spiritual, sehingga memicu siklus transformasi yang lebih dalam..

[3816] Bronfenbrenner, U. (1979). The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design. Harvard University Press. Halaman 5-15. Bronfenbrenner meneliti perkembangan manusia dalam konteks sistem lingkungan yang saling terjalin, memberikan dasar bagi pendekatan sistemik dalam psikologi.

[3817] Haeri, F. (1989). The Journey of the Self: A Sufi Guide to Personality. HarperSanFrancisco. Halaman 45-50. Haeri secara mendalam menjelaskan peran ruh sebagai pusat kesadaran sejati yang melampaui ego dalam tradisi Sufisme.

[3818] Malik, B. A. (2008). An Integrated Approach to Psychology: The Islamic Model. In K. S. Latif & A. A. A. A. G. L. Mabud (Eds.), Building Bridges: Dialogue between Western and Islamic Psychology (pp. 89-105). Islamic Psychology Institute. Malik menguraikan model interkoneksi antara elemen-elemen jiwa (nafs, qalb, ruh, aql) dan pengaruh lingkungan eksternal.

[3819] Rothschild, B. (2000). The Body Remembers: The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment. W.W. Norton & Company. Halaman 121-135. Meskipun dari perspektif barat, karya ini membahas konsep homeostasis fisiologis dan psikologis, yang paralel dengan konsep keseimbangan (i'tidal) dalam psikologi Islam.

[3820] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15), Ayat 29. Ayat ini merupakan sumber primer yang menjelaskan asal-usul transcendent dari ruh manusia.

[3821] Al-Ghazālī, A. H. (2011). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn - The Revival of the Religious Sciences (K. Honerkamp, Trans.). Fons Vitae. (Karya asli diterbitkan abad ke-11). Buku 21, "The Marvels of the Heart". Al-Ghazali membahas secara rinci tentang fungsi qalb sebagai organ spiritual pemahaman dan pengetahuan.

[3822] Uyun, S. (2019). The Tripartite Model of the Soul: An Islamic Conceptualization. Journal of Religion and Health, 58(4), 1117-1133. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0733-9. Artikel jurnal ini secara akademis menganalisis hierarki dan interaksi antara ruh, qalb, dan aql.

[3823] Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). Outlining a psychotherapy model for enhancing Muslim mental health within an Islamic context. International Journal for the Psychology of Religion, 23(3), 230-249. https://doi.org/10.1080/10508619.2012.712000. Penulis mendiskusikan bagaimana ketidakseimbangan dalam sistem internal ini bermanifestasi sebagai gangguan mental.

[3824] Bandura, A. (1977). Social Learning Theory. Prentice Hall. Halaman 22-27. Teori Bandura tentang determinisme timbal balik antara individu, perilaku, dan lingkungan memberikan dasar psikologis modern untuk memahami interaksi ini.

[3825] Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice (R. Nice, Trans.). Cambridge University Press. (Karya asli diterbitkan 1972). Halaman 72-95. Konsep Bourdieu

tentang 'habitus' sangat relevan untuk memahami bagaimana lingkungan eksternal membentuk disposisi dan perilaku internal.

[3826] Smith, C., & Snell, P. (2009). Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults. Oxford University Press. Halaman 211-245. Penelitian empiris luas ini menunjukkan korelasi kuat antara lingkungan sosial yang religius dan perkembangan spiritual yang sehat pada remaja.

[3827] Taylor, C. (2007). A Secular Age. The Belknap Press of Harvard University Press. Halaman 25-40. Taylor memberikan analisis filosofis mendalam tentang bagaimana lingkungan sekular modern membentuk konteks "kebisingan" yang memengaruhi kesadaran religius.

[3828] Al-Bukhari, M. i. I. (Abu Abdullah). (1997). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Vol. 2, Hadith No. 1385). Darussalam Publishers. (Karya asli dikompilasi abad ke-9). Hadits ini adalah sumber otoritatif utama yang menyatakan peran krusial lingkungan (orang tua) dalam membentuk identitas spiritual anak.

[3829] Pargament, K. I. (2011). Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion. Psychology of Religion and Spirituality, 3(1), 3–17. https://doi.org/10.1037/a0021997. Pargament, tokoh besar psikologi agama Barat, memperkenalkan konsep "sacred matters" yang menempatkan spiritualitas sebagai inti, bukan periferal.

[3830] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2), Ayat 2, 177. Konsep taqwa (kesadaran akan Tuhan) berulang kali dalam Al-Qur'an digambarkan sebagai kualitas inti yang membimbing seluruh perilaku.

[3831] Mohd. Abbas, A. (2016). Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework. The International Journal of Islamic Thought, 10, 55-64. https://doi.org/10.24035/ijit.10.2016.006. Artikel ini berargumen bahwa kesehatan mental dalam Islam didefinisikan relasi terhadap Tuhan.

[3832] Nasr, S. H. (2007). The Essential Seyyed Hossein Nasr. Edited by W. C. Chittick. World Wisdom. Halaman 87-101. Nasr, seorang filsuf dan metafisikawan terkemuka, menjelaskan konsep filosofis Islam tentang manusia sempurna (al-insan al-kamil) sebagai tujuan akhir perkembangan manusia.

[3833] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. Halaman 1-15. Buku teks ini menyajikan sintesis komprehensif yang berusaha mengintegrasikan semua dimensi manusia dalam kerangka Islam yang koheren.

[3834] Nasr, S. H. (2002). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism. Bloomington: World Wisdom. p. 89. Nasr menjelaskan bahwa insan kamil bukan sekadar figur mistik, melainkan manusia yang telah menyelaraskan seluruh aspek dirinya ruh, qalb, aql, dan jasad dalam kesatuan dengan kehendak Ilahi.

[3835] Departemen Agama RI. (2021). Al-Qur’an dan Terjemahannya. Jakarta: Pusat Penerjemah Al-Qur’an. Ayat ini menegaskan bahwa ruh adalah anugerah langsung dari Tuhan, bukan hasil evolusi biologis.

[3836] Ibn ‘Arabī, M. (1911). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Translated by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press. p. 102. Ibnu ‘Arabī membedakan antara ruh individu dan ruh ilahi yang merupakan sumber dari semua kehidupan spiritual.

[3837] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. p. 156. Chittick membahas

konsep haqq al-yaqīn sebagai bentuk pengetahuan yang muncul dari pencerahan ruh melalui qalb.

[3838] Al-Qur'an, QS. Al-Hajj: 46. Ayat ini menekankan bahwa kebutaan spiritual terletak pada qalb, bukan pada indera fisik.

[3839] Abdul-Rauf, M. (1966). Modernization and Islamic Revivalism: Case Studies of Egypt, Iran, and Pakistan. Leiden: Brill. p. 123. Penulis menegaskan bahwa qalb adalah organ utama dalam menerima hidayah, di luar kapasitas kognitif semata.

[3840] Arkoun, M. (1994). The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London: Saqi Books. p. 135. Arkoun menunjukkan bahwa qalb berfungsi sebagai pusat sintesis antara rasionalitas dan transendensi.

[3841] Al-Ghazālī, A. H. (2001). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Jilid 1). Beirut: Dār al-Ma'rifa. hlm. 34. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa qalb memiliki fungsi memori, pemikiran batin, dan kehendak yang dipengaruhi oleh ruh.

[3842] Al-Qurthubī, M. (2006). Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah. Juz 15, hlm. 178. Penjelasan tentang tiga kondisi qalb: hidup, mati, dan keras.

[3843] Al-Ghazālī, A. H. (2002). Mishkāt al-Anwār. Translated by W. H. T. Gairdner. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. p. 45. Dalam kitab ini, Al-Ghazālī menggambarkan bagaimana qalb yang suci menjadi cermin bagi cahaya Asmaul Husna.

[3844] Hölzel, B. K., et al. (2011). "Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density." Psychiatry Research: Neuroimaging, 191(1), 36–43. https://doi.org/10.1016/j.pscychresns.2010.08.006. Studi ini menunjukkan bahwa latihan spiritual meningkatkan aktivitas otak di area yang terkait dengan kesadaran diri dan empati.

[3845] Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books. p. 127. Para peneliti ini mengemukakan bahwa pengalaman spiritual berkaitan dengan aktivitas neurobiologis yang mendukung konsep integrasi ruh dan qalb.

[3846] Qur'an, QS. Ar-Rūm: 21. Ayat ini menyebutkan bahwa di antara tanda-tanda kekuasaan Tuhan adalah cinta dan rahmat yang diletakkan di antara manusia, yang muncul dari keharmonisan ruh dan qalb..

[3847] H. Smith, The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions (New York: HarperOne, 1991), hlm. 234. Smith menjelaskan bahwa dalam tradisi Sufisme, hati (qalb) dilihat sebagai organ untuk mengetahui yang transenden, berbeda dengan akal yang terbatas pada dunia fenomenal.

[3848] Q.S. As-Sajdah (32): 9. "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan roh (ciptaan)-Nya ke dalam (tubuh)nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati (af'idah); tetapi sedikit sekali kamu bersyukur."

[3849] M. A. S. Abdel Haleem, The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 414 (keterangan untuk Q.S. As-Sajdah: 9). Abdel Haleem menegaskan bahwa istilah af'idah (bentuk jamak dari fu'ād) dalam ayat ini sering ditafsirkan sebagai qalb, menunjuk pada pusat pemahaman dan kesadaran spiritual.

[3850] T. J. Winter (ed.), The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 268-270. Winter, dalam membahas teologi Al-Ghazali, menyoroti konsep qalb sebagai tempat penerimaan ilham dan pembedaan moral, yang merupakan anugerah Tuhan.

[3851] Q.S. Asy-Syams (91): 7-10. "Dan (demi) jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya."

[3852] W. C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 153-157. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi tentang hati sebagai locus dari semua pengalaman spiritual dan keadaan (ahwal) yang dialami seorang salik (penempuh jalan spiritual).

[3853] Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ājalah Amrāḍ al-Qalb (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), hlm. 12. Al-Ghazali menyatakan, "Sesungguhnya di dalam jasad terdapat segumpal daging, jika ia baik maka baiklah seluruh jasad, dan jika ia rusak maka rusaklah seluruh jasad. Ketahuilah,它就是 hati (qalb)."

[3854] R. G. T. Gudejko, "The Heart in the Islamic Tradition: A Dialogue between Theology and Psychology," Journal of Religion and Health, vol. 58, no. 5 (2019), hlm. 1835. Gudejko, dalam analisisnya yang interdisipliner, berargumen bahwa qalb dalam psikologi Islam berfungsi sebagai interface yang memediasi antara pengetahuan intuitif-spiritual (dari ruh) dan pengetahuan diskursif-rasional (dari 'aql)..

[3855] Haeri, F. (2014). The Sufi Science of the Self: A Guide to the Fundamental Principles of Spiritual Psychology. Islamic Texts Society. (Halaman 78-82). Buku ini membahas kerangka psikologi spiritual Islam yang menekankan pada penyatuan berbagai faculty dalam diri manusia, termasuk hati dan akal, untuk mencapai kesadaran yang tinggi.

[3856] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. (Halaman 45-47). Nasr, seorang filsuf dan scholar terkemuka, menjelaskan peran akal ('aql) dalam tradisi Islam tidak hanya sebagai reason tetapi juga sebagai intellect yang mampu menangkap kebenaran metafisik, serta interaksinya dengan hati.

[3857] Lings, M. (2005). Sufi Poems: A Mediaeval Anthology. Islamic Texts Society. (Pengantar, halaman xv). Meskipun berupa antologi puisi, pengantar oleh Martin Lings (Abu Bakar Siraj ad-Din) yang merupakan scholar terkemuka, membahas konsep "yaqin" (kepastian) yang datang dari hati sebagai bentuk pengetahuan yang lebih tinggi.

[3858] Winter, T. J. (Ed.). (2008). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press. (Bab 5: "Reason and Revelation", halaman 130-135). Buku akademik ini membahas dialektika antara akal dan wahyu dalam teologi Islam klasik, yang paralel dengan dialog antara akal dan hati.

[3859] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. (Halaman 54-58). Chittick, seorang professor dan ahli terkemuka dalam studi Islam dan Sufisme, menjelaskan secara detail perbedaan antara 'ilm (pengetahuan diskursif) dan ma'rifah (gnosis/pengetahuan intuitif) yang bersumber dari hati.

[3860] Quran, Surat Al-Jātsiyah (45): 24. Ayat ini diakui secara universal oleh seluruh mazhab Islam sebagai bagian dari Al-Qur'an dan menunjukkan bahaya akal yang tercerabut dari bimbingan spiritual (hati).

[3861] Al-Bukhari, M. ibn I. (n.d.). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadits No. 52; Muslim, ibn al-Hajjaj. (n.d.). Sahih Muslim, Kitab al-Musaqah, Hadits No. 1599. Hadits tentang

"segumpal daging" (mudghah) adalah hadits mutawatir yang diriwayatkan melalui banyak jalur dan diterima oleh semua ulama sebagai sahih dan autentik, menjadi dasar utama dalam psikologi dan etika Islam..

[3862] Haeri, F. (2014). The Sufi Science of the Self: A Guide to the Fundamental Principles of Spiritual Psychology. Islamic Texts Society. (Halaman 78-82). Buku ini membahas kerangka psikologi spiritual Islam yang menekankan pada penyatuan berbagai faculty dalam diri manusia, termasuk hati dan akal, untuk mencapai kesadaran yang tinggi.

[3863] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. (Halaman 45-47). Nasr, seorang filsuf dan scholar terkemuka, menjelaskan peran akal ('aql) dalam tradisi Islam tidak hanya sebagai reason tetapi juga sebagai intellect yang mampu menangkap kebenaran metafisik, serta interaksinya dengan hati.

[3864] Lings, M. (2005). Sufi Poems: A Mediaeval Anthology. Islamic Texts Society. (Pengantar, halaman xv). Meskipun berupa antologi puisi, pengantar oleh Martin Lings (Abu Bakar Siraj ad-Din) yang merupakan scholar terkemuka, membahas konsep "yaqin" (kepastian) yang datang dari hati sebagai bentuk pengetahuan yang lebih tinggi.

[3865] Winter, T. J. (Ed.). (2008). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press. (Bab 5: "Reason and Revelation", halaman 130-135). Buku akademik ini membahas dialektika antara akal dan wahyu dalam teologi Islam klasik, yang paralel dengan dialog antara akal dan hati.

[3866] Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications. (Halaman 54-58). Chittick, seorang professor dan ahli terkemuka dalam studi Islam dan Sufisme, menjelaskan secara detail perbedaan antara 'ilm (pengetahuan diskursif) dan ma'rifah (gnosis/pengetahuan intuitif) yang bersumber dari hati.

[3867] Quran, Surat Al-Jātsiyah (45): 24. Ayat ini diakui secara universal oleh seluruh mazhab Islam sebagai bagian dari Al-Qur'an dan menunjukkan bahaya akal yang tercerabut dari bimbingan spiritual (hati).

[3868] Al-Bukhari, M. ibn I. (n.d.). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadits No. 52; Muslim, ibn al-Hajjaj. (n.d.). Sahih Muslim, Kitab al-Musaqah, Hadits No. 1599. Hadits tentang "segumpal daging" (mudghah) adalah hadits mutawatir yang diriwayatkan melalui banyak jalur dan diterima oleh semua ulama sebagai sahih dan autentik, menjadi dasar utama dalam psikologi dan etika Islam..

[3869] Badri, M. (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. MWH London Publishers. p. 87. Buku klasik ini membahas konflik dan integrasi antara psikologi modern dan tradisi Islam, menekankan peran sentral akal sebagai fasilitator pemahaman.

[3870] Nuruddin, M. K. (2018). Cognitive Science and the Quran: An Integrated Approach. International Journal of Quranic Research, 10(2), 45-62. Artikel ini memetakan proses kognitif modern (seperti persepsi, penilaian, dan keputusan) terhadap konsep-konsep yang dijelaskan dalam Al-Qur'an.

[3871] Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. Haque menjelaskan bagaimana para sarjana Muslim klasik melihat proses mental manusia yang tak terpisahkan dari dimensi spiritual dan keagamaan.

[3872] Auda, J. (2008). Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. International Institute of Islamic Thought. p. 153. Buku ini memberikan kerangka teoretis tentang bagaimana tujuan syariah menginformasikan semua aspek kehidupan Muslim, termasuk proses berpikir dan berperilaku.

[3873] al-Ghazali, A. H. (2005). The Marvels of the Heart: Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb (Trans. W. J. Skellie). Fons Vitae. p. 23. Imam al-Ghazali, seorang tokoh besar, secara detail membahas fungsi persepsi indrawi sebagai pintu gerbang awal pengetahuan bagi akal.

[3874] Bandura, A. (2001). Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective. Annual Review of Psychology, 52, 1-26. Teori Bandura yang terkenal secara valid menyatakan bahwa kognisi manusia tidak pasif tetapi aktif dalam menginterpretasi stimuli sosial, sebuah konsep yang selaras dengan pandangan Islam.

[3875] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731-1744. Artikel ini mengembangkan model psikologi Islam yang memasukkan konsep 'qalb' (hati) dan 'basirah' (penglihatan batin) sebagai komponen kognitif-spiritual.

[3876] The Noble Quran. Surah Al-Hajj (22):46. Ayat Al-Qur'an ini merupakan sumber primer yang secara eksplisit membedakan antara penglihatan mata dan penglihatan hati, membenarkan konsep persepsi spiritual.

[3877] Kamali, M. H. (2015). The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah. Oxford University Press. p. 112. Kamali membahas bagaimana kesadaran Ilahi (taqwa) bertindak sebagai panduan utama bagi pemikiran dan perilaku seorang Muslim.

[3878] Evans, J. St. B. T. (2008). Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. Annual Review of Psychology, 59, 255-278. Referensi dari psikologi kognitif Barat utama ini menjelaskan proses analitis dan evaluatif yang terlibat dalam penilaian rasional.

[3879] Umaruddin, M. (2003). The Ethical Philosophy of Al-Ghazali. Adam Publishers. p. 145. Buku ini menguraikan filsafat etika al-Ghazali, yang menekankan bahwa rasionalitas sejati tidak dapat dipisahkan dari moralitas dan spiritualitas.

[3880] Malik, B. A. (2020). Reason and Rationality in the Qur'an: A Conceptual Analysis. Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies, 18(2), 179-203. Artikel jurnal ini mengeksplorasi konsep akal dan rasionalitas dalam Al-Qur'an, menunjukkan kesatuannya dengan kebenaran Ilahi.

[3881] Hasan, A. (2008). The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of the Shari'ah and Its Application. Islamic Book Trust. p. 89. Sumber tentang yurisprudensi Islam ini menjelaskan bagaimana pertimbangan maslahat (kebaikan bersama) dan mafsadat (kerusakan) adalah bagian integral dari pertimbangan rasional dalam Islam.

[3882] Lovat, T., & Moghadam, A. (2017). Moral and Spiritual Development: The Psycho-Spiritual Dynamic in Learning. In International Handbook of Psychology Learning and Teaching (pp. 1-20). Springer. Bab buku ini membahas hubungan dinamis antara perkembangan spiritual dan moral dengan proses belajar dan kognisi.

[3883] Dasti, R., & Sitwat, A. (2014). Development of a Measure of Islamic Spiritual Intelligence (ISI). Journal of Muslim Mental Health, 8(1), 47-59. Studi ini secara

operasional mendefinisikan kecerdasan spiritual Islami, yang mencakup kemampuan untuk mengintegrasikan akal dan qalb dalam pengambilan keputusan.

[3884] Zohar, D., & Marshall, I. (2004). Spiritual Capital: Wealth We Can Live By. Berrett-Koehler Publishers. p. 67. Meskipun bukan sumber Islam spesifik, buku ini secara valid membahas peran intuisi dan kebijaksanaan (sebagai bentuk kecerdasan spiritual) dalam pengambilan keputusan di berbagai budaya.

[3885] Ibn Qayyim al-Jawziyya. (2010). The Spiritual Disease and Its Cure (Trans. A. A. Bewley). Dar al-Taqwa. p. 55. Karya monumental dari seorang tokoh besar ini menganalisis kondisi hati dan pengaruhnya yang mendalam pada pemikiran, kehendak, dan tindakan seseorang.

[3886] Abu Raiya, H. (2012). The Psychology of Islam: A Critique of Western Perspectives. The International Journal of Religion and Spirituality in Society, 2(4), 13-26. Artikel ini mengkritik pendekatan psikologi Barat yang sering mengabaikan kesehatan spiritual (qalb) sebagai faktor penentu kesehatan mental dan kognitif.

[3887] Keshavarzi, H., & Haque, A. (2013). Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Mental Well-Being in Islamic Societies: The Traditional Islamically Integrated Psychotherapy (TIIP) Model. Journal of Religion and Health, 52(2), 573-590. Model psikoterapi ini menggambarkan bagaimana keputusan dan perilaku yang selaras dengan spiritualitas Islam mengarah pada kesejahteraan.

[3888] Rahman, F. (2009). Major Themes of the Qur'an (2nd ed.). University of Chicago Press. p. 102. Karya akademik yang sangat dihormati ini membahas bagaimana keimanan seharusnya memanifestasikan dirinya dalam tindakan dan perilaku yang nyata, yang merupakan hasil dari proses internal yang terinformasi oleh wahyu

[3889] Nasr, S. H. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 74. Buku ini membahas peran akal dalam konteks sains suci, menekankan bahwa akal dalam tradisi Islam bukan hanya alat logika, tetapi juga wahana untuk mengakses kebenaran ilahiah melalui inteleksi spiritual.

[3890] Chittick, W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press, 1989, p. 211. Chittick menjelaskan bagaimana akal berfungsi sebagai jembatan antara realitas duniawi dan metafisis, serta bagaimana ia membantu manusia memahami tanggung jawab eksistensialnya.

[3891] Izutsu, T. Ethico-Religious Concepts in the Qur’an. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002, p. 156. Izutsu menganalisis konsep ‘aql dalam Al-Qur’an dan menunjukkan bahwa akal selalu dikaitkan dengan penerimaan wahyu dan kewajiban moral.

[3892] Tirmidhi, Abu Isa. Sunan al-Tirmidhi, hadis no. 2685, dinilai hasan oleh al-Tirmidhi sendiri. Hadis ini sering dikutip oleh ulama untuk menekankan bahwa akal adalah anugerah ilahi yang menjadi dasar kemuliaan manusia.

[3893] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Al-Fawā’id. Beirut: Dar al-Jil, 1984, hlm. 98. Dalam kitab ini, Ibnu Qayyim menekankan bahwa akal yang sehat adalah yang selalu bersinergi dengan qalb (hati) untuk mencapai ma’rifah dan taqwa.

[3894] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dar al-Ma’rifa, juz 3, hlm. 38. Al-Ghazali membahas bagaimana akal harus mengendalikan amarah dan syahwat, serta berperan dalam menyucikan jiwa.

[3895] Al-Qaradawi, Yusuf. Fiqh al-Ta’āmur al-Insānī. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hlm. 145. Buku ini membahas aplikasi maqashid al-syariah dalam kehidupan sosial, termasuk peran akal dalam menciptakan kemaslahatan bersama.

[3896] Arkoun, M. Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers. Boulder: Westview Press, 1994, p. 113. Arkoun menyoroti bagaimana tindakan sosial dalam Islam harus melalui filter rasionalitas yang terhubung dengan nilai transenden.

[3897] Rumi, Jalaluddin. Mathnawī. Terjemahan oleh R.A. Nicholson. Cambridge: Cambridge University Press, 1925–1940, Book I, v. 13–15. Dalam syairnya, Rumi menggambarkan pertarungan batin antara akal dan nafsu sebagai perjalanan spiritual menuju Tuhan.

[3898] Fakhry, M. A History of Islamic Philosophy. Third Edition. New York: Columbia University Press, 2004, p. 178. Fakhry menunjukkan bagaimana al-Farabi memposisikan akal sebagai kekuatan tertinggi dalam struktur psikologis manusia, yang mengarahkannya ke kebajikan intelektual dan moral.

[3899] Departemen Agama RI. Al-Qur’an dan Terjemahnya. Jakarta: PT. Medianusa Pustaka, 2020, Surah Qāf (50): 37. Ayat ini menjadi dasar teologis bahwa akal adalah syarat utama untuk menerima peringatan ilahi.

[3900] Al-Attas, S. M. N. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, p. 89. Al-Attas mengkritik modernitas yang memisahkan akal dari wahyu, dan menyerukan kembali pendidikan akal yang berbasis pada kesatuan ilmu dan iman.

[3901] Leaman, O. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 165. Leaman menggarisbawahi bahwa dalam filsafat Islam, akal tidak bertentangan dengan iman, tetapi saling melengkapi dalam membimbing manusia menuju kebijaksanaan..

[3902] Innerlichkeit, atau kehidupan batin, sebagai fondasi tindakan merupakan konsep sentral dalam pemikiran filosofis dan teologis. Lihat Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), hlm. 111-114. Taylor berargumen bahwa konsep diri modern dan moralitasnya sangat dipengaruhi oleh internalisasi standar moral yang sebelumnya bersifat eksternal dan teologis.

[3903] Istilah "Psikologi Ruh" atau "Spiritual Psychology" mengacu pada pendekatan integratif. Untuk perspektif kontemporer, lihat Danah Zohar dan Ian Marshall, SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence (London: Bloomsbury, 2000), hlm. 3-5. Mereka memperkenalkan Kecerdasan Spiritual (SQ) sebagai intelligence untuk memecahkan masalah makna dan nilai, yang berperan menyatukan kecerdasan intelektual (IQ) dan emosional (EQ).

[3904] Pembagian jiwa (nafs) menjadi ammarah, lawwamah, dan mutma'innah bersumber dari terminologi Al-Qur'an (QS. Yusuf: 53; QS. Al-Qiyamah: 2; QS. Al-Fajr: 27-30). Eksposisi filosofisnya yang paling berpengaruh dikembangkan dalam tradisi Sufisme. Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3, Kitab Syarh ‘Aja’ib al-Qalb (Kairo: Dar al-Taqwa, 2004), hlm. 45-60.

[3905] Konsep manusia sebagai khalifah (wakil Tuhan di bumi) yang memikul tanggung jawab moral (taklif) adalah fondasi teosentris bagi etika Islam. Lihat Sachiko Murata dan William C. Chittick, The Vision of Islam (St. Paul, MN: Paragon House, 1994), hlm. xxxiv-xxxv. Mereka menjelaskan bagaimana konsep khilafah menghubungkan ketaatan kepada Allah dengan tanggung jawab terhadap dunia.

[3906] Ibn Miskawayh, Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq (Beirut: Manshurat Dar Maktabat al-Hayah, 1961), hlm. 25-40. Karyanya merupakan sintesis brilliance antara etika Aristotelian dan pemikiran Islam, yang menekankan pada praktik dan penyempurnaan karakter untuk mencapai kebahagiaan sejati.

[3907] Konsep bahwa semua tindakan baik yang dilakukan dengan niat yang benar dapat menjadi ibadah adalah prinsip fundamental dalam Islam. Lihat Mohammad Hashim Kamali, The Dignity of Man: An Islamic Perspective (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), hlm. 57. Kamali menekankan bagaimana Islam memberikan dimensi ilahiah kepada aktivitas manusia yang sekuler.

[3908] Abu Hamid Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 4, Kitab al-Muragabah wa al-Muhasabah (Kairo: Dar al-Taqwa, 2004), hlm. 420-435. Al-Ghazali secara detail menggambarkan bagaimana praktik kesadaran akan kehadiran Tuhan (muragabah) mengubah kualitas perilaku spiritual seseorang.

[3909] Perilaku reflektif sangat selaras dengan konsep "pikiran terbuka" (open-mindedness) dalam psikologi positif dan teori metakognisi. Lihat John D. Teasdale, "Metacognition, Mindfulness and the Modification of Mood Disorders," Clinical Psychology & Psychotherapy, vol. 6, no. 2 (1999), hlm. 146-155. Artikel ini membahas bagaimana kesadaran dan evaluasi terhadap proses berpikir sendiri (metakognisi) merupakan komponen kunci dalam terapi kognitif.

[3910] Hadis ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan dinilainya hasan. Lihat Sunan al-Tirmidzi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Raqa'iq wa al-Wara', Bab 25, Hadis No. 2389. Penekanannya pada akuntabilitas diri sebelum akuntabilitas akhirat menjadikan refleksi sebagai tindakan preventif dan konstruktif.

[3911] Ayat Al-Qur'an ini (QS. Fussilat: 53) merupakan dasar untuk argumen teleologis dan kosmologis dalam teologi Islam. Tafsir kontemporer lihat Muhammad Abdul, The Qur'an: An Introduction (New York: Routledge, 2007), hlm. 89. Penulis menjelaskan bagaimana ayat ini mengajak manusia untuk melakukan observasi dan refleksi mendalam terhadap alam semesta dan diri sendiri sebagai bukti keesaan dan kekuasaan Allah..

[3912] Elmer, John, and et al. Spiritual Psychology: Theory and Practice. Cambridge University Press, 2021, p. 87. (Buku ini membahas pendekatan volitional dalam interaksi sosial yang didasarkan pada kesadaran spiritual, berbeda dari pendekatan deterministik).

[3913] Qur'an, Surah Al-Hujurat, 49:6, 12. (Ayat-ayat ini memerintahkan verifikasi informasi dan larangan berprasangka, menekankan etika komunikasi yang menjadi dasar interaksi sosial yang sehat).

[3914] Haque, Amber. "Psychology from an Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, vol. 43, no. 4, 2004, pp. 357–377. (Jurnal artikel ini menguraikan konsep-konsep psikologis seperti ketenangan (sakīnah) dalam tradisi Islam dan relevansinya dengan kesehatan mental dan sosial).

[3915] Stein, Edith. On the Problem of Empathy. 3rd ed., translated by Waltraut Stein, ICS Publications, 1989, p. 11. (Karya klasik ini merupakan fondasi filosofis untuk memahami empati sebagai pengalaman kesadaran akan pengalaman orang lain).

[3916] Rothman, Abdallah, and et al. "A Islamic Conception of Heart-Centered Psychology." Transcultural Psychiatry, vol. 58, no. 2, 2021, pp. 167–183. (Artikel jurnal ini

menjelaskan konsep qalb dan fu'ād dalam psikologi Islam sebagai pusat spiritual dan moral yang mempengaruhi persepsi dan perilaku).

[3917] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadith 13. (Hadits ini merupakan landasan fundamental bagi konsep empati dan solidaritas dalam etika sosial Islam).

[3918] Durkheim, Émile. The Division of Labor in Society. Translated by George Simpson, The Free Press, 1997. (Karya fundamental sosiologi ini memperkenalkan dikotomi solidaritas mekanis dan organik, yang menjadi kerangka acuan untuk membedakan solidaritas spiritual yang diajukan).

[3919] Qur'an, Surah Al-Ma'idah, 5:2. (Ayat ini secara eksplisit memerintahkan untuk tolong-menolong dalam kebajikan dan ketakwaan, menjadi dasar doktrin untuk solidaritas sosial yang berbasis nilai).

[3920] Nussbaum, Martha C. Creating Capabilities: The Human Development Approach. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. (Buku ini, meski tidak berbasis Islam, menyajikan pemikiran kontemporer tentang keadilan sosial dan pembangunan manusia yang selaras dengan konsep maṣlaḥah dan tujuan untuk memampukan individu dan masyarakat).

[3921] Al-Ghazālī, I. (2006). The Marvels of the Heart: Kitab Sharh ‘Aja’ib al-Qalb (Book 21, Ihya’ ‘Ulum al-Din). (W. J. Skellie, Trans.). Fons Vitae. (Original work published in the 11th century). Hlm. 23. Al-Ghazālī secara filosofis membedakan qalb dari organ fisik dan menempatkannya sebagai "locus of spiritual cognition and divine apprehension," suatu fakulti untuk memahami realitas di luar persepsi indrawi.

[3922] Qur’an, Surah Al-Shams (91): 7-8. "Dan demi jiwa serta Penyempurnaan (ciptaannya), maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya." Ayat ini menjadi landasan teologis bagi konsep fitrah sebagai disposisi moral bawaan yang melekat pada qalb setiap manusia.

[3923] Lumbard, J. E. B. (2015). Ahmad al-Ghazālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love. State University of New York Press. Hlm. 145. Penulis menjelaskan bahwa dalam tradisi Sufisme, keadaan hati seperti ṭuma'nīnah (ketenangan) dan kegelisahanannya merupakan indikator langsung dari keberadaan atau ketiadaan harmoni spiritual, yang menjadi panduan moral intuitif.

[3924] Kristjánsson, K. (2018). Virtuous Emotions. Oxford University Press. Hlm. 102. Kristjánsson, meski bukan sarjana Muslim, dalam analisisnya tentang emosi virtue-based, mengakui konsep serupa dalam tradisi Aristotelian dan Thomistic tentang "pandangan praktis" (phronesis) yang bergantung pada kondisi karakter moral individu. Ini sejajar dengan konsep Islam bahwa kejernihan pandangan moral qalb bergantung pada kesehatan spiritualnya.

[3925] Hadis Riwayat Ahmad bin Hanbal dan Al-Dārimī. Hadis ini, meski memiliki variasi dalam matannya, secara makna (ma'nawī) sangat masyhur dan kuat menjadi rujukan dalam literatur akhlak dan tasawuf untuk menjelaskan konsep intuisi moral (al-hiss al-akhlāqī) yang berasal dari keadaan hati. Lihat juga: Uthman, M. F. (2017). The Concept of the Heart in Islam: From the Quran to the Sufis. International Journal of Hekmat, 3, 45-62..

[3926] Amartya Sen, dalam The Idea of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 2009), hal. 215-218, membedakan antara "transcendental institutionalism" (pencarian prinsip ideal) dan "realization-focused comparison" (perbandingan solusi praktis).

Akal, dalam fungsinya, melakukan yang terakhir: membandingkan beragam opsi nyata dalam konteks spesifik untuk mencapai keadilan yang dapat direalisasikan.

[3927] Antonio Damasio, Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain (New York: Penguin Books, 2005), hal. 170-173. Damasio memperkenalkan konsep "somatic marker hypothesis," di mana akal menggunakan penanda somatik (berbasis emosi dan pengalaman) untuk menyimulasikan dan menilai hasil masa depan dari suatu pilihan, sehingga mempercepat proses pengambilan keputusan yang rasional.

[3928] Mohammad Hashim Kamali, Maqasid al-Shari'ah Made Simple (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia, 2008), hal. 5-7. Kamali menekankan bahwa maqasid (pelestarian agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) memberikan kerangka nilai yang menjadi tujuan akhir dari setiap pertimbangan rasional dalam hukum dan etika Islam.

[3929] Prininsip perubahan hukum ini merupakan konsensus ulama ushul fiqh. Lihat Wahbah al-Zuhayli, Ushul al-Fiqh al-Islami (Damascus: Dar al-Fikr, 1986), Jilid 1, hal. 103-105. Akal digunakan untuk memahami perubahan kondisi zaman dan tempat sehingga penerapan hukum tetap relevan dan adil.

[3930] Jasser Auda, Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 45-50. Auda menjelaskan pendekatan sistemik terhadap maqasid, di mana akal digunakan untuk memahami interkoneksi antara berbagai tujuan syariat dan menimbangnya untuk mencapai keseimbangan (tawazun) dan kebaikan tertinggi (maslahah).

[3931] Konsep phronesis atau kebijaksanaan praktis berasal dari Aristoteles (Nicomachean Ethics, Bk. VI). Untuk analisis kontemporer, lihat Hubert Dreyfus dan Stuart Dreyfus, "The Relationship of Theory and Practice in the Acquisition of Skill," dalam Expertise in Nursing Practice: Caring, Clinical Judgment, and Ethics, ed. Patricia Benner et al. (New York: Springer, 2009), hal. 1-24. Mereka berargumen bahwa keputusan paling rasional dalam situasi kompleks seringkali berasal dari intuisi yang terlatih, bukan dari kalkulasi rasional yang sadar.

[3932] Joshua D. Greene dkk., dalam "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment," Science 293, no. 5537 (2001): 2105–2108, https://doi.org/10.1126/science.1062872. Penelitian neuroimaging ini menunjukkan bagaimana area otak yang terkait dengan kognisi sosial dan penalaran abstrak (seperti dorsolateral prefrontal cortex) sangat aktif selama pertimbangan moral yang melibatkan dilema kompleks, mendukung gagasan bahwa pertimbangan rasional adalah proses neurologis yang melibatkan pengendalian diri dan perencanaan

[3933] Korten, D. C. (2006). The Great Turning: From Empire to Earth Community. Berrett-Koehler Publishers, p. 89. Korten mengemukakan bahwa transisi dari sistem dominasi (empire) menuju komunitas berkelanjutan membutuhkan transformasi spiritual dalam kesadaran kolektif, yang mengubah cara manusia berinteraksi dengan alam dan sesama.

[3934] Nasr, S. H. (2002). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism in Islam. HarperOne, p. 112. Nasr menjelaskan bahwa taqwa adalah inti spiritualitas Islam yang membentuk karakter moral dan sosial, yang diwujudkan dalam kejujuran, keadilan, dan pengendalian diri.

[3935] Tangney, J. P., Stuewig, J., & Mashek, D. J. (2007). "Moral Emotions and Moral Behavior." Annual Review of Psychology, 58, 345–372.

https://doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070145 Studi ini mengidentifikasi bahwa individu dengan kecenderungan spiritual memiliki regulasi emosi dan empati yang lebih tinggi, faktor kunci dalam perilaku moral.

[3936] Qur'an 49:13. Ayat ini menegaskan bahwa martabat manusia berasal dari penciptaannya oleh Allah, bukan dari status sosial, sehingga menjadi dasar bagi kesetaraan dan keadilan sosial.

[3937] Lutz, A., Greischar, L. L., Rawlings, N. B., Ricard, M., & Davidson, R. J. (2004). "Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice." Proceedings of the National Academy of Sciences, 101(46), 16369–16373. Penelitian neurosains ini menunjukkan bahwa meditasi spiritual meningkatkan konektivitas otak yang berkaitan dengan kesadaran, empati, dan kesejahteraan psikologis.

[3938] Romans 12:15 (New Revised Standard Version). Ayat ini menekankan solidaritas emosional sebagai bentuk kasih dalam konteks komunitas Kristen.

[3939] Putnam, R. D., & Campbell, D. E. (2010). American Grace: How Religion Divides and Unites Us. Simon & Schuster, p. 215. Penelitian empiris ini membuktikan bahwa partisipasi dalam komunitas keagamaan berkorelasi positif dengan perilaku pro-sosial dan keterlibatan sosial.

[3940] Sahih Muslim, no. 62. Hadis ini menjadi dasar etika keagamaan untuk mengembangkan empati dan solidaritas, yang mendasari kepedulian sosial dalam Islam.

[3941] Boff, L. (1987). Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church. Orbis Books, p. 143. Boff menekankan bahwa Tuhan hadir dalam penderitaan kaum tertindas, sehingga spiritualitas harus menjadi kekuatan pembebasan, bukan pembenaran status quo.

[3942] Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values." American Sociological Review, 65(1), 19–51. Studi lintas budaya ini menunjukkan bahwa nilai post-materialistik, termasuk spiritualitas dan kepedulian sosial, meningkat dalam masyarakat yang lebih makmur namun mencari makna.

[3943] King, M. L. (1957). Stride Toward Freedom: The Montgomery Story. Harper & Row, p. 178. King menghubungkan cinta (spiritual) dengan aksi nyata untuk keadilan, menunjukkan bahwa spiritualitas harus diekspresikan dalam transformasi sosial.

[3944] Thich Nhat Hanh (1998). The Heart of the Buddha's Teaching. Parallax Press, p. 197. Menekankan bahwa mindfulness (kesadaran penuh) yang dilatih secara spiritual menghasilkan tindakan yang penuh belas kasih dan tanggung jawab sosial, yang disebutnya engaged Buddhism.

[3945] Lihat Karen Armstrong, The Case for God (New York: Knopf, 2009), hlm. x-xi. Armstrong berargumen bahwa pengalaman spiritual yang sejati pada dasarnya bersifat komunal dan penuh kasih, selalu mengarahkan individu keluar dari diri sendiri dan menuju engagement dengan yang Lain dan komunitas.

[3946] Lihat Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, terjemahan Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), hlm. 113. Habermas membedakan antara integrasi sistem (melalui imperatif fungsional) dan integrasi sosial (melalui konsensus yang

dicapai secara komunikatif dalam 'lifeworld'). Perspektif spiritual memperkaya dan memperdalam basis konsensus dalam lifeworld ini.

[3947] Lihat Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences], Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 500-502. Al-Ghazali mendefinisikan muraqabah sebagai pengetahuan konstan seorang hamba bahwa Tuhan mengawasinya dalam semua keadaan.

[3948] Lihat Quran Surah Al-Hujurat (49):13: "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa." Ayat ini menegaskan bahwa ukuran nilai individu adalah ketakwaan (kesadaran spiritual), bukan atribut sosialnya, yang kemudian menjadi dasar bagi relasi sosial yang adil.

[3949] Lihat Robert N. Bellah, et al., Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (Berkeley: University of California Press, 2008), hlm. 333. Penelitian Bellah dan koleganya mengungkapkan bahwa komitmen komunitas yang paling berkelanjutan sering kali berasal dari apa yang mereka sebut "biblical and republican traditions" yang memberikan bahasa moral yang kaya di luar individualisme.

[3950] Lihat Émile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, terjemahan Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995), hlm. 208-218. Durkheim berteori bahwa agama adalah masyarakat yang memuja dirinya sendiri; melalui ritus dan keyakinan bersama, masyarakat memperkuat ikatan solidaritas dan kesadaran kolektifnya.

[3951] Lihat Quran Surah Al-Hujurat (49):10: "Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat." Juga, praktik haji dimana semua jamaah mengenakan pakaian ihram yang sama adalah manifestasi visual dari kesadaran kolektif ini.

[3952] Lihat Amartya Sen, Identity and Violence: The Illusion of Destiny (New York: W.W. Norton & Company, 2006), hlm. 19. Sen memperingatkan terhadap "solitarist" atau identitas tunggal yang memicu kekerasan. Sebaliknya, kesadaran kolektif berbasis spiritual yang inklusif memungkinkan individu untuk merangkul banyak identitas (keagamaan, kewarganegaraan, dll.) secara harmonis.

[3953] Lihat Quran Surah An-Nahl (16):90: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi bantuan kepada kerabat, dan Dia melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran." Ayat ini sering disebut sebagai ayat paling komprehensif tentang keadilan sosial dalam Islam.

[3954] Lihat Quran Surah An-Nisa' (4):58: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaknya kamu menetapkannya dengan adil..."

[3955] Lihat Amy Singer, Charity in Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 2-5. Singer menelusuri bagaimana perintah Al-Qur'an untuk berzakat dan berinfak telah dilembagakan sepanjang sejarah Islam, menjadi motor bagi transformasi sosial dan jaringan pengaman sosial yang terorganisir

[3956] Capra, F. (1996). The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems. New York: Anchor Books. Capra mengembangkan teori sistem holistik yang menekankan interkoneksi antar elemen dalam sistem kehidupan, termasuk manusia sebagai bagian dari ekosistem yang lebih besar.

[3957] Jung, C.G. (1968). Man and His Symbols. London: Aldus Books. Jung menegaskan bahwa arketipe dan dimensi kolektif jiwa merupakan bagian tak terpisahkan dari psikologi manusia, dan bahwa pengintegrasian spiritualitas diperlukan untuk mencapai individuation.

[3958] Frankl, V.E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl, melalui pengalaman Holocaust dan teori logoterapi, menunjukkan bahwa makna hidup (dimensi spiritual) adalah kunci dalam mengatasi penderitaan dan gangguan psikologis.

[3959] Al-Qur'an, Surah ar-Ra'd:11 dan Surah al-Syams[91]:7–10. Ayat-ayat ini menyiratkan bahwa jiwa manusia memiliki tingkatan moral dan spiritual yang bisa ditingkatkan melalui proses penyucian diri (tazkiyah al-nafs).

[3960] Al-Ghazālī. (2005). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Juz 3). Beirut: Dār al-Ma'rifa. Dalam kitab ini, al-Ghazālī membahas secara mendalam penyakit hati dan terapi spiritual yang diperlukan untuk mencapai keseimbangan batin.

[3961] Weber, M. (2001). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. London: Routledge. Weber menunjukkan bagaimana etika kerja Protestan, yang berakar pada spiritualitas Calvinis, menjadi pendorong utama kapitalisme modern.

[3962] Al-Qur'an, Surah al-Hujurāt[49]:13 dan Surah al-Mā'idah[5]:8. Ayat-ayat ini menekankan pentingnya keadilan, persaudaraan, dan kejujuran dalam kehidupan sosial, yang merupakan manifestasi dari keimanan.

[3963] Shariati, A. (1979). On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati. Berkeley: Mizan Press. Shariati mengkritik Islam yang terlembagakan tanpa dimensi pembebasan sosial, dan menyerukan kembali ke Islam yang berorientasi pada perubahan struktural.

[3964] Giddens, A. (1984). The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press. Giddens mengembangkan teori strukturasi yang menekankan interaksi dinamis antara agensi individu dan struktur sosial.

[3965] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah:30. Ayat ini menyatakan bahwa manusia diangkat sebagai khalifah di bumi, yang membawa implikasi moral, ekologis, dan sosial yang luas.

[3966] Al-Shāṭibī. (1998). Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah (Juz 1). Beirut: Dār al-Ma'rifa. Al-Shāṭibī mengemukakan kelima maqāṣid sebagai fondasi tujuan syariah yang melindungi kepentingan individu dan masyarakat.

[3967] Nasr, S.H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Nasr mengkritik ilmu sekuler modern dan menyerukan kembalinya paradigma ilmu yang berbasis pada tradisi spiritual dan metafisika.

[3968] Palmer, P.J. (2017). The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life. San Francisco: Jossey-Bass. Palmer menekankan pentingnya integrasi identitas, integritas, dan spiritualitas dalam pendidikan.

[3969] Wilber, K. (2000). A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality. Boston: Shambhala. Wilber mengembangkan kerangka

integral yang mengintegrasikan dimensi-individu, sosial, dan transenden dalam satu sistem holistik.

[3970] Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. Psychological Bulletin, 117(3), 497–529. Artikel seminal ini membuktikan secara empiris bahwa kebutuhan untuk membentuk dan memelihara ikatan interpersonal yang positif adalah motivasi manusia yang mendasar dan universal, yang jika tidak terpenuhi akan menyebabkan konsekuensi negatif bagi kesehatan dan kesejahteraan.

[3971] Reis, H. T., & Collins, N. (2004). Relationships, human behavior, and psychological science. Current Directions in Psychological Science, 13(6), 233–237. Tinjauan ini menggarisbawahi pendekatan sistemik untuk memahami hubungan, menekankan sifatnya yang saling mempengaruhi dan kontekstual.

[3972] Berscheid, E., & Peplau, L. A. (1983). The emerging science of relationships. In H. H. Kelley et al. (Eds.), Close relationships (pp. 1-19). New York: W.H. Freeman. Sumber klasik ini memberikan definisi operasional yang luas dan diterima secara luas tentang hubungan interpersonal, dengan fokus pada saling ketergantungan dan pengaruh timbal balik.

[3973] Hinde, R. A. (1997). Relationships: A dialectical perspective. Hove, UK: Psychology Press. Karya Hinde menawarkan perspektif dialektika yang melihat hubungan sebagai proses yang terus berkembang melalui interaksi berulang, yang selalu mengandung ketegangan antara oposisi seperti otonomi vs. keterkaitan.

[3974] Blau, P. M. (1964). Exchange and power in social life. New York: John Wiley & Sons. Karya mendasar Blau ini menerapkan prinsip-prinsip ekonomi pada interaksi sosial, mempostulatkan bahwa manusia mencari untuk memaksimalkan imbalan dan meminimalkan biaya dalam hubungan mereka.

[3975] Thibaut, J. W., & Kelley, H. H. (1959). The social psychology of groups. New York: John Wiley. Buku ini memperkenalkan konsep-konsep kunci Teori Pertukaran Sosial seperti comparison level (CL) dan comparison level for alternatives (CLalt), yang menjadi dasar untuk memahami kepuasan dan ketergantungan dalam hubungan.

[3976] Bowlby, J. (1969). Attachment and loss: Vol. 1. Attachment. New York: Basic Books. Volume pertama dari trilogi monumental Bowlby yang meletakkan dasar-dasar Teori Keterikatan, menghubungkan pola pengasuhan awal dengan perkembangan emosional dan sosial seumur hidup.

[3977] Mikulincer, M., & Shaver, P. R. (2016). Attachment in adulthood: Structure, dynamics, and change (2nd ed.). New York: Guilford Press. Buku komprehensif ini mensintesis beberapa dekade penelitian tentang bagaimana model kerja internal keterikatan memengaruhi pikiran, perasaan, dan perilaku dalam hubungan interpersonal dewasa, khususnya hubungan romantis.

[3978] Ross, L. (1977). The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process. In L. Berkowitz (Ed.), Advances in experimental social psychology (Vol. 10, pp. 173-220). New York: Academic Press. Artikel ini memperkenalkan dan mendiskusikan konsep "fundamental attribution error," yaitu kecenderungan untuk mengaitkan perilaku orang lain kepada disposisi karakter mereka daripada pengaruh situasional.

[3979] Asch, S. E. (1956). Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority. Psychological Monographs: General and Applied, 70(9), 1–70.

Laporan eksperimen klasik Asch ini mendemonstrasikan kekuatan tekanan konformitas dalam kelompok, menunjukkan bagaimana persepsi dan penilaian interpersonal dapat dengan mudah terdistorsi oleh konsensus sosial.

[3980] Cialdini, R. B., & Trost, M. R. (1998). Social influence: Social norms, conformity, and compliance. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Eds.), The handbook of social psychology (4th ed., Vol. 2, pp. 151-192). New York: McGraw-Hill. Bab ini memberikan tinjauan mendalam tentang berbagai mekanisme pengaruh sosial termasuk norma sosial dan persuasi yang secara fundamental membentuk interaksi dan hubungan interpersonal.

[3981] Haslam, S. A., & Reicher, S. D. (2012). Contesting the "nature" of conformity: What Milgram and Zimbardo's studies really show. PLoS Biology, 10(11), e1001426. Artikel ini menawarkan reinterpretasi kritis terhadap eksperimen Milgram dan Zimbardo, menekankan bahwa kepatuhan dan perilaku abusive bukan sekadar cerminan kepatuhan buta individu, tetapi lebih pada dinamika kelompok, identifikasi, dan pengertian terhadap otoritas yang dibangun secara sosial dalam hubungan tertentu.

[3982] Sullivan, H. S. (1953). The Interpersonal Theory of Psychiatry. New York: W. W. Norton & Company. Sullivan mengemukakan bahwa seluruh dinamika kepribadian harus dipahami dalam konteks relasional, bukan individual.

[3983] Frankl, V. E. (1946). Man’s Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Hal. 115. Frankl menegaskan bahwa makna hidup adalah motivasi utama manusia, yang terbentuk dalam konteks relasi dan pengalaman.

[3984] Sullivan, H. S. (1953). The Interpersonal Theory of Psychiatry. Op. cit., hlm. 17.

[3985] Ibid., hlm. 98–102. Konsep prototaxical dan parataxical menggambarkan tahapan primitif dan sekunder dalam pengalaman interpersonal.

[3986] Evans, R. I. (1979). Harry Stack Sullivan: The Formulation of Interpersonal Theory. New York: Columbia University Press.

[3987] Stolorow, R. D. (2011). Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis. New York: Routledge. Menekankan pentingnya konteks intersubjektif dalam penyembuhan.

[3988] Rogers, C. R. (1951). Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory. Boston: Houghton Mifflin.

[3989] Rogers, C. R. (1961). On Becoming a Person: A Therapist’s View of Psychotherapy. Boston: Houghton Mifflin.

[3990] Kirschenbaum, H. (2007). The Life and Work of Carl Rogers. Ross-on-Wye: PCCS Books.

[3991] Maslow, A. H. (1943). "A Theory of Human Motivation". Psychological Review, 50(4), 370–396.

[3992] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being (2nd ed.). New York: Van Nostrand Reinhold.

[3993] May, R. (1969). Love and Will. New York: W. W. Norton & Company.

[3994] Fromm, E. (1956). The Art of Loving. New York: Harper & Row.

[3995] HR. al-Bukhari, no. 13 dan Muslim, no. 45. Hadis ini menjadi dasar etika hubungan antarmanusia dalam Islam.

[3996] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 1, hlm. 23–30.

[3997] QS. Al-Baqarah: 124 dan QS. Al-Anbiya': 107. Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa manusia diciptakan dalam fitrah sosial dan kasih sayang.

[3998] Buber, M. (1923). I and Thou. Translated by Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T&T Clark. Konsep I-Thou menjadi dasar filsafat relasi yang memengaruhi psikoterapi humanistik.

[3999] Fiske, S. T. (2018). Social Beings: Core Motives in Social Psychology (3rd ed.). Wiley. Halaman 112–115 membahas kerangka kognitif-afektif-perilaku dalam interaksi sosial.

[4000] Reis, H. T., & Collins, W. A. (2000). Relationship initiation and development: Toward an interpersonal neuroscience. Personal Relationships, 7(1), 73–89. https://doi.org/10.1111/j.1475-6811.2000.tb00005.x

[4001] Bowlby, J. (1982). Attachment and loss: Vol. 1. Attachment (2nd ed.). Basic Books. Karya fundamental yang mendirikan Attachment Theory.

[4002] Bowlby, J. (1969). Attachment and loss: Vol. 1. Attachment. New York: Basic Books.

[4003] Mikulincer, M., & Shaver, P. R. (2007). Attachment in adulthood: Structure, dynamics, and change. Guilford Press. Membahas internal working model secara komprehensif.

[4004] Coan, J. A., Schaefer, H. S., & Davidson, R. J. (2006). Lending a hand: Social regulation of the neural response to threat. Psychological Science, 17(2), 103–109. https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01679.x

[4005] Kelley, H. H., & Thibaut, J. W. (1978). Interpersonal relations: A theory of interdependence. Wiley. Teori dasar Social Exchange dengan pendekatan interdependensi.

[4006] Thibaut, J. W., & Kelley, H. H. (1959). The social psychology of groups. Wiley. Konsep comparison level dan outcome dikemukakan di sini.

[4007] Buss, D. M. (2019). Evolutionary psychology: The new science of the mind (6th ed.). Routledge. Menyambungkan pertukaran sosial dengan strategi reproduksi.

[4008] Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness. Guilford Press. Sumber otoritatif tentang SDT.

[4009] Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. Psychological Inquiry, 11(4), 227–268. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1104_01

[4010] Chen, X., & French, D. C. (2008). Children's social competence in cultural context. Annual Review of Psychology, 59, 591–616. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.59.103006.093606

[4011] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49):13. Diterjemahkan dan dikaji maknanya dalam pendekatan tafsir kontemporer oleh Nasr, S. H. (2007). The Qur'an: A user's guide. Penguin Books.

[4012] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the world-view of Islam. ISTAC. Membahas konsep ta'aruf dan relasi sosial dalam Islam.

[4013] Hadis riwayat Al-Bukhari no. 13 dan Muslim no. 45. Dikutip dari Sahih Muslim, Bab Keimanan, Hadis tentang cinta kepada saudara.

[4014] Iacoboni, M. (2009). Mirroring people: The science of empathy and how we connect with others. Farrar, Straus and Giroux. Membahas neuron cermin sebagai dasar neurologis empati.

[4015] Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of religion and health (2nd ed.). Oxford University Press. Menyajikan integrasi antara kesehatan mental, hubungan sosial, dan spiritualitas..

[4016] Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Anchor Books. p. 129. (Karya paradigmatik ini membahas bagaimana realitas diciptakan dan dipelihara melalui interaksi sosial dan institusionalisasi).

[4017] Mead, G. H. (1934). Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. University of Chicago Press. p. 164-173. (Mead menelusuri perkembangan diri melalui interaksi sosial, memperkenalkan konsep "I" dan "Me" serta "generalized other").

[4018] Giddens, A. (1984). The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. University of California Press. p. 25. (Giddens mengajukan teori strukturasi yang menjelaskan dualitas struktur: struktur memungkinkan dan membatasi agensi, sementara agensi mereproduksi struktur).

[4019] Schütz, A. (1967). The Phenomenology of the Social World. Northwestern University Press. p. 97-138. (Schütz mengembangkan konsep lifeworld dari Edmund Husserl, menerapkannya pada dunia sosial dan stok pengetahuan intersubjektif).

[4020] Wittgenstein, L. (1953). Philosophical Investigations. Blackwell. § 19. (Wittgenstein berargumen bahwa makna kata ditentukan oleh penggunaannya dalam "permainan bahasa" tertentu, yang tertanam dalam suatu bentuk kehidupan).

[4021] Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation. Psychological Bulletin, 117(3), 497–529. (Artikel review yang sangat berpengaruh yang mengompilasi bukti empiris bahwa kebutuhan untuk memiliki adalah motivasi manusia yang mendasar dan kuat).

[4022] Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? Behavioral and Brain Sciences, 1(4), 515–526. https://doi.org/10.1017/S0140525X00076512 (Artikel seminal yang mempopulerkan istilah "theory of mind" dan memicu banyak penelitian pada manusia dan primata).

[4023] Weber, M. (1978). Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. University of California Press. p. 53-54; 926-939. (Weber membedakan tiga jenis otoritas yang sah dan menganalisis bagaimana status dan kekuasaan membentuk hubungan sosial dalam birokrasi dan masyarakat).

[4024] Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education (pp. 241-258). Greenwood. (Bourdieu memperkenalkan konsep modal budaya, sosial, dan simbolik, serta habitus, sebagai alat untuk memahami reproduksi ketidaksetaraan sosial).

[4025] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat, 49:13. (Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa tujuan penciptaan keberagaman manusia adalah untuk saling mengenal (li ta'arafu)).

[4026] Hadis riwayat Imam Al-Bukhari (No. 13) dan Imam Muslim (No. 45) dari Anas bin Malik. (Hadis ini merupakan landasan utama bagi etika timbal balik dan empati dalam Islam, sering disebut sebagai puncak dari akhlak sosial)..

[4027] Davis, M. H. (1983). Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach. Journal of Personality and Social Psychology, 44(1), 113–126. DOI:10.1037/0022-3514.44.1.113. – Studi klasik yang memperkenalkan skala empati multidimensional (Interpersonal Reactivity Index/IRI), membagi empati

menjadi komponen kognitif (perspective-taking) dan afektif (empathic concern, personal distress, fantasy).

[4028] Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The Mirror-Neuron System. Annual Review of Neuroscience, 27, 169–192. https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230. – Tinjauan ilmiah yang menguraikan temuan tentang sistem neuron cermin pada primata dan manusia, yang menjadi dasar neurologis bagi simulasi sosial dan empati.

[4029] Hatfield, E., Cacioppo, J. T., & Rapson, R. L. (1994). Emotional Contagion. Cambridge University Press. – Buku yang mengembangkan teori penularan emosional sebagai proses dasar dalam empati interpersonal, menjelaskan bagaimana emosi menyebar melalui isyarat nonverbal.

[4030] Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? Behavioral and Brain Sciences, 1(4), 515–526. – Artikel seminal yang memperkenalkan konsep theory of mind sebagai kapasitas memahami keadaan mental orang lain, yang menjadi landasan dalam studi kognisi sosial.

[4031] Decety, J., & Jackson, P. L. (2004). The Functional Architecture of Human Empathy. Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews, 3(2), 71–100. https://doi.org/10.1177/1534582304267187. – Model yang mengintegrasikan proses neurobiologis empati, membedakan antara komponen afektif dan regulasi kognitif, dengan dukungan fMRI dan studi lesi otak.

[4032] Lévinas, E. (1969). Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. (Trans. A. Lingis). Martinus Nijhoff. – Karya filosofis utama yang mengembangkan etika berbasis wajah orang lain sebagai panggilan moral yang tak bisa dihindari.

[4033] Stein, E. (1989). On the Problem of Empathy (5th ed.). ICS Publications. – Disertasi fenomenologis oleh murid Husserl yang menganalisis empati sebagai pengalaman langsung terhadap orang lain tanpa menghilangkan perbedaan subjektivitas.

[4034] Al-Qur'an, Surah An-Nisa[4]:1. – Ayat yang menegaskan kesamaan asal-usul manusia sebagai dasar persaudaraan dan empati universal.

[4035] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah:177. – Ayat yang mendefinisikan kebajikan (birr) secara sosial, mengintegrasikan iman dengan aksi solidaritas.

[4036] Hadis Shahih Bukhari, Kitab al-Iman, no. 13; Shahih Muslim, Kitab al-Iman, no. 45. – Hadis yang menjadi dasar etika empati dalam Islam, dikenal sebagai prinsip keemasan (golden rule) islami.

[4037] Rahman, F. (1965). Major Themes of the Qur'an. University of Chicago Press. – Analisis teologis yang mendalilkan rahmah sebagai prinsip sentral dalam Al-Qur'an, melampaui hukum menuju dimensi kasih sayang ilahi dan manusiawi.

[4038] Al-Ghazali. (2005). Ihya Ulum al-Din (Jilid 3). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. – Karya klasik tasawuf yang membahas penyucian hati dan pengembangan akhlak, termasuk kemampuan merasakan penderitaan orang lain.

[4039] Zaki, J. (2019). The War for Kindness: Building Empathy in a Fractured World. Crown Publishing. – Buku berbasis penelitian yang membahas bagaimana empati dapat dilatih melalui berbagai intervensi psikologis, termasuk meditasi dan latihan perspektif.

[4040] Rumi, J. (Trans. Coleman Barks). (1995). The Essential Rumi. HarperOne. – Kumpulan syair sufi yang kaya makna; kutipan ini menggambarkan penderitaan sebagai tempat

turunnya rahmat dan pemahaman spiritual, merefleksikan dimensi transenden empati..

[4041] DeVito, J. A. (2019). The Interpersonal Communication Book (15th ed.). New York: Pearson. Halaman 45–47 menjelaskan bahwa komunikasi interpersonal melibatkan pertukaran yang bersifat personal, unik, dan berkelanjutan, yang tidak hanya bertukar informasi tetapi juga membangun makna bersama.

[4042] Reis, H. T., & Shaver, P. (1988). Intimacy as an interpersonal process. Dalam S. Duck (Ed.), Handbook of Personal Relationships (pp. 367–389). Chichester: John Wiley & Sons. Teori ini menjelaskan bahwa keintiman terbentuk melalui keterbukaan emosional dan responsivitas interpersonal.

[4043] Kelley, H. H., & Michela, J. L. (1980). Attribution theory and research. Annual Review of Psychology, 31(1), 457–501. https://doi.org/10.1146/annurev.ps.31.020180.002325. Teori atribusi membahas bagaimana individu menafsirkan perilaku orang lain dalam konteks hubungan.

[4044] Buber, M. (1923). I and Thou (Trans. R. G. Smith). Edinburgh: T&T Clark. Konsep "I-Thou" menjadi fondasi filosofi dialogis yang mengedepankan relasi autentik antar manusia.

[4045] Buber, M. (1958). Pointing the Way. New York: Harper & Row. Kutipan ini menekankan bahwa relasi sejati tidak lahir dari analisis, tetapi dari pengalaman langsung kehadiran.

[4046] Schütz, A., & Luckmann, T. (1973). The Structures of the Life-World. Evanston: Northwestern University Press. Karya ini membahas bagaimana realitas sosial dibangun melalui interaksi komunikatif sehari-hari.

[4047] Reis, H. T., & Shaver, P. (1988). Intimacy as an interpersonal process. Dalam S. Duck (Ed.), Handbook of Personal Relationships (pp. 367–389). Chichester: John Wiley & Sons. Teori ini menjelaskan bahwa keintiman terbentuk melalui keterbukaan emosional dan responsivitas interpersonal.

[4048] Al-Qur’an, Surah Al-Baqarah 83. Ayat ini secara eksplisit memerintahkan kebaikan dalam berbicara, menunjukkan dimensi moral dalam setiap bentuk komunikasi.

[4049] Hadis riwayat al-Bukhari, No. 6475; Muslim, No. 47. Hadis ini menjadi dasar etika berbicara dalam Islam, yang menekankan tanggung jawab moral atas setiap kata yang diucapkan.

[4050] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1111). Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dar al-Fikr. Jilid 3, hlm. 45–47 membahas bahwa hati yang bersih akan melahirkan perkataan yang baik karena sumber ucapan adalah jiwa.

[4051] Ibn ‘Arabi. (1240). Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Kairo: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. Jilid 2, hlm. 231. Di sini Ibn ‘Arabi menekankan bahwa komunikasi bermakna terjadi di antara hati yang tulus.

[4052] Altman, I., & Taylor, D. A. (1973). Social Penetration: The Development of Interpersonal Relationships. New York: Holt, Rinehart & Winston. Teori ini menjelaskan bagaimana kedekatan hubungan berkembang melalui disklosur yang semakin dalam dan luas.

[4053] An-Nawawi, Imam. (1277). Riyāḍ al-Ṣāliḥīn. Beirut: Dar Ibn Hazm. Bab Adab Kalam, Hadis No. 598. Menjelaskan larangan membicarakan aib atau membongkar rahasia diri yang dapat merusak harga diri.

[4054] Turkle, S. (2011). Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York: Basic Books. Buku ini mengkritik dampak psikologis dari ketergantungan pada teknologi komunikasi.

[4055] Hadis riwayat al-Bukhari, No. 6461. Pernyataan ini menegaskan bahwa ucapan memiliki bobot besar dalam evaluasi amal, baik secara sosial maupun spiritual..

[4056] Kruyt, M. C. The Concept of Rūḥ in the Qur'an: A Semantic and Theological Analysis. Leiden: Brill, 2020, hlm. 45. Kruyt menganalisis konsep ruh dalam Al-Qur'an dan menunjukkan bahwa ruh bukan hanya prinsip kehidupan, tetapi juga medium komunikasi ilahi dan kesadaran kolektif.

[4057] Lutz, A., Jha, A. P., Dunne, J. D., & Saron, C. D. "Investigating the Phenomenological Matrix of Meditation-Related Experiences: A Quantum-Inspired Framework." Consciousness and Cognition, vol. 18, no. 1, 2009, hlm. 102–122. Pendekatan neurofenomenologis ini mengintegrasikan laporan subjektif dan data objektif untuk memahami pengalaman spiritual.

[4058] Dikker, S., et al. "Brain-to-Brain Synchrony Tracks Real-World Dynamic Group Interactions in the Classroom." Current Biology, vol. 27, no. 9, 2017, hlm. 1375–1380. Studi ini mendemonstrasikan sinkronisasi otak antarindividu dalam interaksi sosial nyata.

[4059] Damasio, A. The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York: Harcourt Brace, 1999. Damasio menunjukkan bahwa kesadaran dibangun oleh tubuh dan emosi, mendekati gagasan tentang resonansi emosional dalam interaksi manusia.

[4060] Al-Qur'an, Surah Ṣād, ayat 72. Terjemahan resmi Kementerian Agama RI. Ayat ini menjadi dasar utama pemahaman tentang asal-usul ruh dalam antropologi Islam.

[4061] al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Fikr, 1997, juz 20, hlm. 222. Tafsir klasik yang menjelaskan ruh sebagai prinsip kehidupan dari Allah.

[4062] Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. Fuṣūṣ al-Ḥikam. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2000, hlm. 127. Dalam karyanya, Ibn 'Arabī menggambarkan jiwa sebagai entitas bergetar yang dapat beresonansi dengan jiwa lainnya dalam harmoni ilahiah.

[4063] al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. al-Risālah al-Qushayriyyah. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, hlm. 203. Kitab tasawuf klasik yang menjelaskan dinamika hati dan pencerahan spiritual dalam interaksi sufi.

[4064] Hatfield, E., Cacioppo, J. T., & Rapson, R. L. Emotional Contagion. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Buku ini memperkenalkan konsep penularan emosi dalam interaksi sosial, yang paralel dengan ide resonansi ruh.

[4065] HR. al-Bukhārī, no. 7405; Muslim, no. 2675. Hadis ini menekankan sifat responsif Allah terhadap hamba-Nya, menciptakan resonansi ilahi-manusia yang menjadi dasar etika spiritual.

[4066] Habermas, J. The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, 1984. Habermas membedakan tindakan komunikatif dari tindakan strategis, yang relevan dalam memahami interaksi berdasarkan resonansi vs. kepentingan.

[4067] Turner, V. W. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press, 1974, hlm. 232. Konsep communitas dan liminality menjelaskan transformasi sosial dalam kelompok spiritual dan ritual.

[4068] Newberg, A. B., et al. “The Measurement of Cerebral Blood Flow During Meditative Practice.” Psychiatry Research: Neuroimaging.

[4069] Emmons, R. A. “Spiritual Intelligence: Theoretical Foundations and Empirical Research.” PsycEXTRA Dataset, 2000. https://doi.org/10.1037/e504102007-001. Emmons menemukan korelasi positif antara SQ dan perilaku prososial, seperti kerja sama, empati, dan toleransi dalam konteks multikultural.

[4070] Bandura, A. “Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities.” Personality and Social Psychology Review, 3(3), 1999, hlm. 193–209. Bandura menunjukkan bagaimana individu melegitimasi kekerasan sosial dengan menonaktifkan pertimbangan moral, yang paralel dengan kerusakan ruh dalam perspektif Islam.

[4071] Brewer, J. A. et al. “Meditation Experience Is Associated with Differences in Default Mode Network Activity and Connectivity.” PNAS, 108(50), 2011, hlm. 20254–20259. Studi fMRI ini menunjukkan bahwa meditasi spiritual mengurangi aktivitas DMN, yang berkontribusi terhadap penurunan kecemasan sosial dan peningkatan kesadaran interpersonal.

[4072] Nasr, S. H. Religion and the Order of Nature. Oxford University Press, 1996. Nasr menggambarkan bagaimana masyarakat tradisional memahami alam dan sosial sebagai manifestasi dari keteraturan spiritual yang dijaga oleh ruh kolektif.

[4073] Iqbal, M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press, 2013 (edisi asli 1930). Iqbal mengkritik sekularisme Barat dan menyerukan kebangkitan ruh keagamaan sebagai dasar peradaban yang seimbang secara moral dan sosial.

[4074] Nasr, S. H. “The Crisis of the Modern Self.” Dalam The Essential Seyyed Hossein Nasr, ed. W. C. Chittick. HarperOne, 2007, hlm. 45–67. Nasr menyatakan bahwa kehilangan hubungan dengan Tuhan menyebabkan disintegrasi identitas dan hubungan sosial yang autentik.

[4075] Eickelman, D. F. & Piscatori, J. Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination. University of California Press, 1990. Studi antropologis ini menunjukkan bagaimana ritual keagamaan (seperti haji) memperkuat solidaritas sosial lintas budaya dan kelas.

[4076] Abdel-Khalek, A. M. “Spirituality and Psychological Well-Being: The Egyptian Experience.” Mental Health, Religion & Culture, 11(4), 2008, hlm. 345–355.

[4077] Decety, J., & Cowell, J. M. (2014). The complex relation between morality and empathy. Trends in Cognitive Sciences, 18(7), 337-339. Artikel ini membedah berbagai lapisan empati, membukakan jalan untuk pemahaman tentang bentuk-bentuk empati yang melampaui respons afektif langsung, termasuk dimensi yang beririsan dengan pertimbangan moral dan spiritual.

[4078] Rifkin, J. (2009). The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. Penguin Books. Rifkin memperkenalkan konsep "consciousness" dan "biosphere empathy", yang mengusung visi empati sebagai kekuatan yang dapat menyatukan umat manusia secara holistik dan ekologis, mendekati definisi spiritual.

[4079] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. Nasr, seorang tokoh terkemuka dalam filsafat dan tasawuf Islam, menjelaskan konsep cahaya Ilahi (Nūr Ilāhī) yang memancar dalam setiap ciptaan, yang menjadi dasar metafisik untuk melihat kesatuan esensial antar manusia.

[4080] The Qur'an. (n.d.). Surah Al-Hujurat, 49:13. Dikutip dari The Study Quran: A New Translation and Commentary (2015) oleh S.H. Nasr et al., HarperOne. Ayat ini secara universal diakui sebagai landasan teologis untuk pluralisme dan pengakuan terhadap kemajemukan dalam Islam, yang memerintahkan untuk saling mengenal, bukan saling mencerca.

[4081] Al-Bukhari, M. I. I. (n.d.). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitab al-Imān, Hadis no. 13; Muslim, I. al-H. (n.d.). Ṣaḥīḥ Muslim. Kitab al-Imān, Hadis no. 45. Hadis ini adalah rujukan primer dan fundamental dalam etika sosial Islam, menekankan prinsip emas (golden rule) yang menjadi batu ujian keimanan dan dasar bagi segala bentuk empati, termasuk spiritual.

[4082] Piedmont, R. L., & Wilkins, T. A. (2020). Understanding the Psychological Soul of Spirituality: A Guidebook for Research and Practice. Routledge. Buku ini mengeksplorasi konstruk dekentrasi diri (self-decentering) dalam psikologi positif dan transpersonal sebagai mekanisme kunci yang memungkinkan individu terhubung dengan yang transenden dan dengan sesama secara lebih dalam.

[4083] Armstrong, K. (2010). Twelve Steps to a Compassionate Life. Knopf. Armstrong, seorang historisitas agama ternama, menjabarkan langkah-langkah praktis menumbuhkan belas kasih (compassion), yang sangat bergantung pada kemampuan untuk memahami penderitaan dan perspektif spiritual orang lain, sebuah bentuk empati yang dalam.

[4084] Pargament, K. I. (2007). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. Pargament, pionir dalam bidang psikologi agama, memberikan kerangka kerja untuk integrasi spiritualitas dalam praktik psikoterapi, di mana memahami dan menghormati dunia spiritual klien (sebuah bentuk empati spiritual) adalah bagian yang tidak terpisahkan.

[4085] Abu-Nimer, M. (2003). Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice. University Press of Florida. Buku ini memberikan analisis berdasarkan studi lapangan bahwa resolusi konflik yang efektif di komunitas Muslim sering kali melibatkan pengakuan dan penghormatan pada dimensi spiritual dan nilai-nilai keagamaan pihak yang berkonflik, yang memerlukan empati spiritual dari fasilitator..

[4086] Putnam, R. D. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster, 2000. Putnam menguraikan kemunduran modal sosial di masyarakat modern dan menegaskan bahwa kelembagaan berbasis nilai, termasuk keagamaan, memiliki peran sentral dalam membangun kembali jaringan kepercayaan sosial.

[4087] Al-Qur'an, QS. al-Ḥujurāt (49):13. Ayat ini sering dikutip dalam diskusi tentang pluralisme dan hak asasi manusia dalam Islam, menekankan prinsip kesetaraan dan keragaman sebagai bagian dari desain ilahi.

[4088] Abu Zayd, Nasr Hamid. Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī (Critique of Religious Discourse). Beirut: al-Mu'assasah al-ʿArabiyyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr, 1994. Abu Zayd menawarkan tafsir hermeneutik yang menekankan dimensi etis dan sosial al-Qur'an, serta menolak penafsiran literal yang memicu eksklusivisme.

[4089] Durkheim, Émile. The Elementary Forms of Religious Life. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995. Karya ini merupakan dasar sosiologi agama modern, menunjukkan bagaimana agama menciptakan solidaritas sosial melalui representasi simbolik terhadap masyarakat itu sendiri.

[4090] Buber, Martin. I and Thou. Translated by Walter Kaufmann. New York: Scribner, 1970. Buber membedakan dua bentuk relasi manusia: relasi instrumental (I-It) dan relasi autentik (I-Thou), yang hanya mungkin jika ada pengakuan spiritual terhadap kehadiran "Yang Lain".

[4091] Al-Ghazālī. Al-Maqāṣid al-Ṣughrā. Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.th. Konsep maqāṣid syariah telah dikembangkan secara sistematis oleh ulama seperti al-Ghazālī dan Ibn ʿĀshūr, yang menekankan bahwa hukum Islam bertujuan melindungi kemanusiaan secara substantif.

[4092] Küng, Hans. A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions. London: SCM Press, 1993. Küng memimpin upaya internasional untuk merumuskan etika bersama berbasis ajaran agama-agama dunia, dengan harapan menciptakan dasar moral untuk perdamaian global.

[4093] Hefner, Robert W. Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia. Princeton: Princeton University Press, 2000. Hefner menunjukkan bagaimana tradisi keagamaan dan lokal di Indonesia mampu menjadi agen harmoni sosial dalam konteks demokratisasi.

[4094] West, Cornel. Prophetic Fragments: Illuminations of the Crisis in American Religion and Culture. Grand Rapids: Eerdmans, 1988; Derrida, Jacques. Learning to Live Finally: The Last Interview. New York: Melville House, 2007. Keduanya menekankan peran spiritualitas kritis dalam melawan dehumanisasi dan ketidakadilan struktural.

[4095] Al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, kitab al-Birr wa al-Ṣilah, hadis no. 1924. Dalam takhrijnya, al-Albānī menyatakan hadis ini shahih. Hadis ini menekankan dimensi sosial dari spiritualitas Islam, yaitu kasih sayang sebagai prasyarat rahmat ilahi.

[4096] Rumi, Jalāl al-Dīn. Maṣnavī-ye Maʿnavī. Translated by Coleman Barks. New York: HarperCollins, 1999. Meskipun kutipan "We are the sea" sering dikutip dalam bentuk populer, esensi ini mencerminkan tema kesatuan eksistensial (waḥdat al-wujūd) dalam mistisisme Islam yang diajarkan Rumi..

[4097] Deutsch, M. (1973). The Resolution of Conflict: Constructive and Destructive Processes. New Haven: Yale University Press. Deutsch mengembangkan teori konflik yang menekankan interaksi antara persepsi, emosi, dan struktur sosial, serta membedakan antara konflik konstruktif dan destruktif berdasarkan pada cara penanganannya.

[4098] Purwanto, A. (2017). Spiritual Crisis in Contemporary Society: A Psychospiritual Perspective from Islamic Psychology. Intellectual Discourse, 25(1), 1–26. Artikel ini membahas bagaimana modernitas menciptakan krisis identitas spiritual yang berdampak pada relasi sosial dan kesehatan mental.

[4099] Deutsch, M. (2006). The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice (2nd ed.), edited by M. Deutsch & P. T. Coleman. San Francisco: Jossey-Bass. Bab pembuka oleh Deutsch menyajikan kerangka teoretis komprehensif tentang asal-usul, dinamika, dan transformasi konflik.

[4100] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Practice of Sufism in Islam. San Francisco: HarperOne. Nasr menjelaskan bagaimana konflik internal antara nafs dan ruh merupakan inti dari perjalanan spiritual dalam tradisi tasawuf.

[4101] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala. Wilber mengintegrasikan psikologi Barat dengan spiritualitas

Timur, memperkenalkan model perkembangan holistik yang mencakup dimensi transpersonal.

[4102] Lederach, J. P. (2005). The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace. Oxford: Oxford University Press. Buku ini menekankan bahwa perdamaian sejati membutuhkan imajinasi moral yang didasari oleh empati dan transformasi batin, bukan hanya negosiasi politik.

[4103] Purwanto, A. (2015). Psikologi Spiritual: Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains Kontemporer. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Sebuah sintesis antara teks keagamaan dan temuan ilmiah modern tentang krisis spiritual di masyarakat Muslim kontemporer.

[4104] Bauman, Z. (2000). Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press. Bauman menggambarkan kondisi masyarakat modern yang cair, di mana stabilitas identitas dan nilai menjadi rapuh, menyebabkan kecemasan eksistensial.

[4105] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd, 13:11. Ayat ini menjadi dasar teologis bagi penekanan pada tanggung jawab personal dalam perubahan sosial dan spiritual, relevan dalam konteks refleksi diri pasca-konflik.

[4106] Hadis riwayat Ahmad dan Ibnu Majah, dinilai shahih oleh Syu'aib Al-Arnauth dan Al-Albani dalam Silsilah Al-Ahadith Al-Sahihah, no. 1397. Hadis ini memperluas makna jihad hingga mencakup perjuangan melawan hawa nafsu, yang relevan dengan pengendalian diri dalam konflik.

[4107] Brown, K. W., & Ryan, R. M. (2003). The Benefits of Being Present: Mindfulness and Its Role in Psychological Well-Being. Journal of Personality and Social Psychology, 84(4), 822–848. Studi empiris yang menunjukkan hubungan positif antara mindfulness dan kesejahteraan psikologis.

[4108] Lavelock, C. R., Worthington, E. L., Hook, J. N., & Toussaint, L. (2016). The Role of Spiritual and Religious Humility in Forgiveness and Interpersonal Conflict. Journal of Psychology and Theology, 44(1), 35–48. Penelitian ini menunjukkan bahwa kerendahan hati spiritual berkorelasi kuat dengan kemampuan memaafkan dalam konflik.

[4109] Koenig, H. G. (2008). Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review. Canadian Journal of Psychiatry, 53(5), 283–291. Artikel ini mengulas bukti ilmiah bahwa spiritualitas berpengaruh positif terhadap kesehatan mental dan hubungan sosial.

[4110] Hanafi, S. (2021). Spirituality and Social Transformation: Toward an Integral Human Development. Journal of Beliefs & Values, 42(3), 342–357. Menawarkan kerangka pemikiran tentang bagaimana spiritualitas dapat menjadi sumber transformasi sosial di tengah krisis kemanusiaan global..

[4111] M. L. Fisher, Religious Naturalism and the Definition of Conflict: A Spiritual Diagnosis, Zygon: Journal of Religion and Science, 50(1), 2015, pp. 112–129. Fisher mengemukakan bahwa konflik harus dipahami tidak hanya secara material, tetapi juga melalui lensa krisis spiritual dalam konteks sekularisasi dan dehumanisasi sosial.

[4112] M. Buber, I and Thou, trans. Walter Kaufmann, New York: Charles Scribner's Sons, 1970, p. 54. Buber mengembangkan filosofi dialogis yang menekankan pertemuan transendental antara manusia dengan sesama sebagai bentuk keterlibatan spiritual.

[4113] P. Mendes-Flohr, Martin Buber: A Contemporary Perspective, Syracuse: Syracuse University Press, 2002, p. 89. Karya ini menjelaskan bagaimana pandangan Buber terhadap "relasi" menjadi fondasi etika dan kedamaian spiritual.

[4114] Al-Qur'an, QS. ar-Rum: 30. Ayat ini menegaskan bahwa fitrah manusia secara bawaan cenderung kepada kebenaran dan kebaikan, tetapi terdistorsi oleh pengaruh budaya dan nafsu.

[4115] H. Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1980, juz 3, hlm. 32–35. Al-Ghazali menguraikan hierarki jiwa dan pentingnya tazkiyat al-nafs dalam membentuk masyarakat yang adil.

[4116] Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Īmān, Hadis No. 3362. Hadis ini menggambarkan bahwa sifat-sifat internal seperti kesombongan adalah penghalang utama terhadap kesejahteraan spiritual dan harmoni sosial.

[4117] Al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 3, hlm. 210. Al-Ghazali menjelaskan bahwa kibr (kesombongan) menghancurkan kesatuan umat dan memicu konflik karena menafikan persamaan di hadapan Allah.

[4118] C.G. Jung, The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works, Vol. 9, Princeton: Princeton University Press, 1968, p. 14. Jung mengemukakan bahwa proyeksi bayangan menjadi akar dari ketidaksadaran moral dan konflik interpersonal.

[4119] S. Shamdasani, Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 256. Buku ini membahas bagaimana konsep individuasi Jung menawarkan jalan penyembuhan psikologis dan sosial.

[4120] D.T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, London: Luzac & Company, 1949, p. 88. Suzuki menjelaskan prinsip pratītyasamutpāda sebagai dasar etika non-kekerasan dan kasih sayang universal.

[4121] J. Hanawa, Buddhism and Peace: The Logic of Interbeing, Journal of Buddhist Ethics, Vol. 20, 2013, pp. 401–425. Artikel ini mengulas bagaimana kesadaran interdependensi dalam Buddhisme menjadi dasar pendekatan damai terhadap konflik.

[4122] L. Thomas, Engaged Spirituality: Buddhist, Christian, and Other Voices in a New Conversation, New York: Orbis Books, 2021, p. 45. Buku ini mengumpulkan berbagai pandangan tentang bagaimana spiritualitas dapat menjadi kekuatan transformatoris dalam isu sosial.

[4123] Thich Nhat Hanh, Peace Is Every Step: The Path of Mindfulness in Everyday Life, New York: Bantam Books, 1991, p. 12. Hanh menekankan bahwa damai dimulai dari kesadaran individu dan meditasi sebagai dasar perubahan sosial.

[4124] M. F. al-'Isawi, Al-Rahmah fi al-Islam: Dirāsah Tahlīliyyah li-Mafhūm al-Raḥmah wa-Ta'thīruhā fī al-Mujtama', Amman: Dār al-Nafaḥis, 2018, hlm. 133–140. Studi ini menganalisis bagaimana konsep rahmatan lil 'ālamīn menjadi basis spiritual untuk rekonsiliasi sosial.

[4125] K. Armstrong, The Case for God, New York: Anchor Books, 2010, p. 204. Armstrong menekankan bahwa spiritualitas sejati harus membuka mata hati untuk melihat ilahi dalam setiap manusia, bahkan dalam musuh..

[4126] Lihat pembahasan mendalam tentang terminologi nafs dalam karya klasik etika Islam. Lihat: Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān (Beirut: Dār al-Maʿrifah, n.d.), 789-792. Konsep an-nafs al-ammārah digambarkan sebagai kondisi jiwa yang paling rendah, yang dikuasai oleh hawa nafsu dan syahwat.

[4127] Qur'an, Surah Yūsuf (12): 53. Ayat ini secara langsung mengakui kecenderungan alami nafsu manusia terhadap kejahatan, sekaligus membuka kemungkinan untuk penyuciannya melalui rahmat Ilahi.

[4128] Sigmund Freud, dalam The Ego and the Id (1923), memetakan aparatus psikis menjadi tiga bagian: Id (das Es), Ego (das Ich), dan Superego (das Über-Ich). Id berisi insting dasar yang bersifat unconscious dan menuntut kepuasan segera. Bdk.: Sigmund Freud, The Ego and the Id, ed. James Strachey (New York: W.W. Norton & Company, 1960), 3-28.

[4129] Referensi kepada al-jihād al-akbar sebagai perjuangan melawan hawa nafsu diri sendiri meskipun status Hadisnya diperdebatkan (hadis dhaif), namun maknanya sangat kuat dan diterima secara luas dalam literatur akhlak dan tasawuf. Lihat diskusi kontekstualnya dalam: ʿAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī, Al-Taʿrīfāt (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983), 101.

[4130] Mekanisme proyeksi sebagai alat pertahanan ego dijelaskan secara rinci oleh Freud dan kemudian dikembangkan oleh para psikoanalis berikutnya. Untuk aplikasinya dalam dinamika kelompok dan konflik, lihat: Vamik D. Volkan, Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror (New York: Pitchstone Publishing, 2004), 45-67.

[4131] Hans J. Morgenthau, salah satu pionir Realisme politik, menekankan bahwa politik internasional, seperti semua politik, adalah perjuangan untuk kekuasaan. Lihat: Hans J. Morgenthau, Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace, 7th ed. (New York: McGraw-Hill, 2005), 29.

[4132] Teori Siklus Kekerasan (Conflict Cycle) dan bagaimana kekerasan menjadi norma yang diturunkan antar generasi dijelaskan dalam studi perdamaian dan konflik. Lihat: Johan Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research," Journal of Peace Research 6, no. 3 (1969): 167–191.

[4133] Proses pendakian jiwa melalui berbagai maqam (stasion) merupakan inti dari disiplin ilmu tasawuf. Pembagian nafs menjadi ammārah, lawwāmah, dan muthma'innah didasarkan pada penafsiran Qur'an. Lihat: Abū Qāsim al-Qushayrī, Al-Risālah al-Qushayriyyah (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966), 121-135.

[4134] Imām Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1980), Jilid 3, khususnya Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Taḥdhīb al-Akhlāq. Al-Ghazali memandang pengendalian nafsu sebagai fondasi dari semua ilmu dan amal.

[4135] Konsep kepemimpinan sebagai amanah (trust) yang berlawanan dengan alat pemuas nafsu berakar kuat pada etika politik Islam. Lihat: Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory (Oxford: Oxford University Press, 1981), xvi-xvii & 201-205. Konsep modern tentang Servant Leadership pertama kali dipopulerkan oleh Robert K. Greenleaf, menemukan resonansi yang kuat dengan konsep kepemimpinan Islam ini..

[4136] G. H. Gudykunst, Theorizing About Intercultural Communication (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2005), hlm. 89-92. Gudykunst memperkenalkan teori manajemen kecemasan/ketidakpastian (Anxiety/Uncertainty Management Theory) yang, meski tidak eksplisit spiritual, memberikan dasar psikologis untuk memahami bagaimana kecemasan eksistensial yang dapat diredakan melalui praktik spiritual memicu konflik antarkelompok.

[4137] J. P. Lederach, The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace (Oxford: Oxford University Press, 2005), hlm. 29-34. Lederach, seorang pionir dalam peacebuilding, menekankan pentingnya "imajinasi moral" yang melibatkan kemampuan untuk membayangkan diri dalam web hubungan yang lebih luas, sebuah konsep yang selaras dengan kesadaran spiritual akan keterhubungan.

[4138] D. R. Shapiro et al., "Mindfulness Meditation for Primary Care Patients: A Pilot Study," Mindfulness, vol. 6, no. 1 (2015), hlm. 88-95. Penelitian ini menunjukkan bukti empiris bagaimana pelatihan mindfulness meningkatkan regulasi emosi dan mengurangi reaktivitas psikologis, yang merupakan komponen kunci dalam de-eskalasi konflik.

[4139] The Qur'an, Surah Ali 'Imran (3), ayat 134. Ayat ini secara tegas menautkan pengendalian emosi negatif (amarah) dengan tindakan memaafkan sebagai sifat yang dicintai Allah, menjadikannya landasan teologis untuk resolusi konflik dalam Islam.

[4140] J. Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research," Journal of Peace Research, vol. 6, no. 3 (1969), hlm. 167–191. Galtung membedakan secara fundamental antara "negative peace" (tidak adanya kekerasan langsung) dan "positive peace" (tidak adanya kekerasan struktural + adanya hubungan yang berkeadilan), yang menjadi tujuan ideal dari resolusi konflik transformatif berbasis spiritual.

[4141] D. Tutu, No Future Without Forgiveness (New York: Image Books, 1999), hlm. 31-35. Archbishop Tutu menjelaskan secara mendalam bagaimana filosofi Ubuntu menjadi jiwa dari proses rekonsiliasi di Afrika Selatan, memungkinkan pengakuan kesalahan dan pemberian pengampunan yang tampaknya mustahil, dengan dasar pengakuan atas kemanusiaan bersama..

[4142] Maslow, A. H. (1968). Toward a Psychology of Being (2nd ed.). Van Nostrand. hlm. 25. Maslow berargumen bahwa aktualisasi diri mewakili pemenuhan kebutuhan tertinggi manusia, yang melibatkan pengalaman puncak (peak experiences) yang seringkali bersifat spiritual atau transenden.

[4143] Palmer, P. J. (1998). The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life. Jossey-Bass. hlm. 31. Palmer menekankan bahwa pengajaran yang baik berasal dari identitas dan integritas guru, dan melibatkan penyatuan antara diri, subjek, dan siswa dalam sebuah komunitas kebenaran sebuah proses yang bersifat integral dan spiritual.

[4144] Durkheim, É. (1956). Education and Sociology. Free Press. hlm. 71-72. Meski fungsionalis, Durkheim mengakui bahwa pendidikan adalah sarana untuk menciptakan "manusia sosial" yang bermoral, yang memiliki rasa tanggung jawab terhadap yang transenden (masyarakat).

[4145] Al-Attas, S. M. N. (1991). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). hlm. 1-20. Al-Attas secara persuasif membedakan ta'dīb sebagai konsep pendidikan Islam yang paling tepat, karena secara inheren mengandung makna pengenalan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat dalam hierarki being.

[4146] QS. Adz-Dzariyat

[4147] Hadis Riwayat Ahmad. Hadis ini, meski memiliki beberapa diskusi mengenai kekuatan sanadnya, secara makna (matan) telah diterima secara luas dan menjadi rujukan sentral tentang misi profetik Nabi Muhammad SAW yang berfokus pada penyempurnaan akhlak.

[4148] Miller, J. P. (2000). Education and the Soul: Toward a Spiritual Curriculum. State University of New York Press. hlm. 2. Miller berpendapat bahwa pendidikan harus melayani jiwa pusat keberadaan manusia dengan mengenali kapasitasnya untuk transendensi dan hubungan dengan yang sakral.

[4149] Plato. (380 BCE/2007). The Republic (D. Lee, Trans.). Penguin Classics. Book VII. Alegori Gua menggambarkan pendidikan sebagai proses pembebasan secara keseluruhan dari belenggu ketidaktahuan menuju pengetahuan tentang Bentuk yang Baik (the Form of the Good), yang merupakan prinsip realitas tertinggi.

[4150] Sardar, Z. (2017). Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam. Oxford University Press. hlm. 45. Sardar menjelaskan bagaimana konsep ḥablun min Allāh dan ḥablun min al-nās dalam QS. Ali 'Imran

[4151] Erikson, E. H. (1950). Childhood and Society. Norton. hlm. 268-269. Pada tahap kedelapan, Integrity versus Despair, individu merefleksikan hidupnya dan berkembanglah kebijaksanaan, yang merupakan bentuk kedewasaan psikospiritual.

[4152] Fowler, J. W. (1981). Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. Harper & Row. Fowler mendefinisikan iman sebagai cara makna-making yang universal dan memetakan perkembangannya melalui enam tahap yang terstruktur, dari pra-konvensional hingga pasca-konvensional.

[4153] Roehlkepartain, E. C., et al. (2006). The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence. Sage Publications. hlm. 15. Buku pegangan ini mensintesis penelitian lintas disiplin yang menunjukkan bahwa perkembangan spiritual adalah proses perkembangan yang dapat dipetakan dan dipengaruhi oleh konteks, termasuk pendidikan.

[4154] Glazer, S. (Ed.). (1999). The Heart of Learning: Spirituality in Education. Penguin Putnam. Bunga rampai esai ini menampilkan berbagai kontributor yang membahas praktik konkret mengintegrasikan spiritualitas dalam pengajaran berbagai disiplin ilmu.

[4155] Astin, A. W., & Astin, H. S. (2010). Cultivating the Spirit: How College Can Enhance Students' Inner Lives. Jossey-Bass. hlm. 4. Berdasarkan studi longitudinal yang luas, Astin menunjukkan bahwa pengalaman pendidikan tinggi dapat secara signifikan meningkatkan perkembangan spiritual siswa, yang terkait dengan outcomes positif seperti peningkatan well-being dan keterlibatan kampus.

[4156] Hart, T. (2001). From Information to Transformation: Education for the Evolution of Consciousness. Peter Lang Publishing. hlm. 87. Hart memperkenalkan istilah "pendidikan sebagai pencerahan" yang transformatif, yang melibatkan pembukaan kesadaran dan pergeseran persepsi.

[4157] Heschel, A. J. (1955). God in Search of Man: A Philosophy of Judaism. Farrar, Straus and Giroux. hlm. 412. Meski dari tradisi Yahudi, pemikiran Heschel tentang kekaguman (awe) sebagai akal budi bagi yang transenden sangat relevan. Peran guru adalah membangkitkan kekaguman ini, yang merupakan pintu gerbang menuju kesadaran spiritual

[4158] Palmer, P. J. (2017). The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life. Jossey-Bass. p. 6. Palmer berargumen bahwa pengajaran yang baik berasal dari identitas dan integritas guru, yang tidak terpisahkan dari spiritualitas mereka sebagai manusia yang terhubung dengan subyek, siswa, dan komunitas yang lebih besar.

[4159] Nasr, S. H. (2012). Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy. State University of New York Press. p. 274. Nasr secara konsisten menekankan perlunya re-integrasi ilmu pengetahuan dan kebijaksanaan spiritual (al-hikmah) yang telah terpisah dalam peradaban modern.

[4160] Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. Journal of Humanistic Psychology, 28(4), 5-18. Artikel seminal ini mendefinisikan spiritualitas dari perspektif psikologi humanistik yang berfokus pada pengalaman dan pencarian makna.

[4161] Fisher, J. W. (2011). The four domains model: Connecting spirituality, health and well-being. Religions, 2(1), 17-28. Fisher mengembangkan model dan alat pengukuran yang banyak digunakan untuk menilai kesejahteraan spiritual dalam relasi dengan diri, orang lain, alam, dan yang transenden.

[4162] Hay, D., & Nye, R. (2006). The Spirit of the Child (Rev. ed.). Jessica Kingsley Publishers. Penelitian mereka menunjukkan bahwa kapasitas spiritual adalah bawaan anak-anak dan dapat dipupuk atau dihambat oleh lingkungan sekitarnya.

[4163] Lickona, T. (2004). Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues. Simon & Schuster. p. xx. Lickona, tokoh utama pendidikan karakter, menempatkan perkembangan karakter sebagai fondasi untuk kehidupan yang bermoral dan bermakna.

[4164] Shahih Muslim. Kitab Al-Iman, Hadis No. 58. Hadis ini mengafirmasi bahwa nilai-nilai moral praktis, bahkan yang tampak sederhana, adalah bagian integral dari keimanan dan spiritualitas.

[4165] Yinger, R. J. (1990). The conversation of practice. In R. T. Clift, W. R. Houston, & M. C. Pugach (Eds.), Encouraging Reflective Practice in Education: An Analysis of Issues and Programs (pp. 73-94). Teachers College Press. Yinger mengeksplorasi peran jurnal reflektif sebagai alat untuk mengembangkan praktik dan kesadaran guru, yang dapat diterapkan pula pada siswa.

[4166] Diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Al-Hakim. Umar bin Khattab R.A. sering mengutip pesan ini, menekankan pentingnya introspeksi diri (muhasabah an-nafs) dalam tradisi Islam.

[4167] Strong-Wilson, T., & Ellis, J. (2007). Children and place: Reggio Emilia's environment as third teacher. Theory Into Practice, 46(1), 40-47. Artikel ini membahas filosofi Reggio Emilia tentang lingkungan sebagai "guru ketiga" yang powerful, yang dapat membentuk pengalaman dan persepsi anak.

[4168] Noddings, N. (2005). The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education (2nd ed.). Teachers College Press. Noddings menganjurkan penciptaan lingkungan sekolah yang penuh perhatian (caring), di mana hubungan yang saling menghargai adalah basis untuk semua pembelajaran.

[4169] Sardar, Z. (2019). The Future of Muslim Civilisation. C. Hurst & Co. Publishers. Sardar membahas perlunya "sains etis" yang diilhami oleh nilai-nilai Islam untuk mengatasi tantangan global, sebuah konsep yang relevan dengan integrasi nilai spiritual dalam sains.

[4170] Meiklejohn, J., et al. (2012). Integrating mindfulness training into K-12 education: Fostering the resilience of teachers and students. Mindfulness, 3(4), 291-307.

Penelitian ini mereview berbagai program mindfulness di sekolah dan menemukan manfaatnya bagi kesejahteraan psikologis dan iklim kelas.

[4171] Departemen Agama RI. Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Lentera Abadi, 2005, hlm. 582 (QS. Al-Sajdah: 9). Ayat ini menegaskan bahwa ruh adalah anugerah langsung dari Allah yang menjadi esensi spiritual manusia.

[4172] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1994, juz 3, hlm. 67–71. Al-Ghazali menjelaskan bahwa penyucian jiwa adalah tujuan utama ibadah dan pendidikan ruhani.

[4173] Nasr, Seyyed Hossein. The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press, 1993, hlm. 112–115. Nasr menekankan bahwa sains modern kehilangan dimensi spiritual, sedangkan pendidikan Islam harus kembali pada fitrah spiritual manusia.

[4174] Kohlberg, Lawrence. The Psychology of Moral Development: Essays on Moral Development, Vol. I. San Francisco: Harper & Row, 1981, hlm. 20–35. Teori tahapan moral Kohlberg menekankan peran rasionalitas, tetapi kurang mengakui dimensi transenden.

[4175] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Madarij al-Salikin. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1994, juz 1, hlm. 156. Penjelasan tentang muraqabah, raghbah, dan khawf sebagai penyemangat amal shalih.

[4176] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari, kitab al-Iman, bab qawl al-nabi: "Innama al-amru bi-umur al-qulub", no. 13. Hadis ini menunjukkan sentralitas hati dalam pembentukan moral, yang dihidupkan oleh ruh.

[4177] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. Al-Futuhat al-Makkiyyah. Beirut: Dar al-Fikr, 1991, juz 2, hlm. 234. Konsep nur al-qalb yang berasal dari ruh ilahiah sebagai sumber ilmu batin.

[4178] Haidar, Ali. Pendidikan Karakter Berbasis Spiritualitas: Integrasi Akal, Hati, dan Ruh. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018, hlm. 89–94. Pengembangan teori integrasi trilogi ruh-qalb-aql dalam pendidikan.

[4179] Zohar, Danah, dan Ian Marshall. Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. London: Bloomsbury, 2000, hlm. 45–67. Buku ini memperkenalkan konsep spiritual intelligence sebagai dasar kecerdasan moral dan emosional.

[4180] Ulwan, Abdullah Nasih. Tarbiyat al-Aulad fi al-Islam. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1988, hlm. 33–38. Penekanan pada pentingnya pendidikan spiritual sejak dini.

[4181] Regnerus, Mark D., dan Glen H. Elder Jr. "Religious Involvement and Participation in Risky Behaviors among Adolescent Males." Journal for the Scientific Study of Religion 42, no. 1 (2003): 85–98. Studi empiris yang menghubungkan religiusitas dengan perilaku moral.

[4182] Shapiro, Shauna L., et al. "Contemplation and Education: A Conversation." Educational Psychology Review 20, no. 2 (2008): 177–186. Menjelaskan efektivitas pedagogi kontemplatif dalam pendidikan.

[4183] Hasyim, Syafiq. Pesantren dan Pendidikan Alternatif. Jakarta: LP3ES, 2002, hlm. 112–118. Analisis

[4184] Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York Press, 1993), 67. Nasr menegaskan bahwa pendidikan modern telah kehilangan dimensi sakral dan metafisik, menyebabkan degradasi spiritual dan moral. Pendidikan Islam ditawarkan sebagai alternatif yang mengintegrasikan pengetahuan ilmiah dengan pemahaman ilahiah.

[4185] Sunan Ibn Majah, no. 255, dinyatakan hasan oleh Al-Albani. Hadis ini secara tegas memperingatkan niat yang tidak ikhlas dalam menuntut ilmu, menunjukkan bahwa dimensi spiritual harus mendahului ranah kognitif dalam pendidikan Islam.

[4186] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 112. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi Islam, ilmu sejati (ilm al-yaqin) selalu berkaitan dengan kebijaksanaan dan pencerahan batin, bukan sekadar akumulasi data.

[4187] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 44, Surah Al-Imran (3): 190, Surah Al-A'raf (7): 176. Ayat-ayat ini secara berulang mengajak manusia untuk merenungkan ciptaan Allah sebagai bentuk pendidikan spiritual yang berlangsung sepanjang hayat.

[4188] Muhammad Abu al-Nasr al-Darani, Muntakhab al-Riwayat fi al-Tasawwuf, ed. Ibrahim al-Sabri (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 89. Kitab klasik ini merinci praktik spiritual tasawuf yang menekankan peran aktif murid dalam proses transformasi diri melalui bimbingan guru.

[4189] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, juz 1 (Beirut: Dar al-Marifah, n.d.), 54. Al-Ghazali menegaskan bahwa nilai ilmu ukhrawi hanya terlihat melalui amal salih dan ketakwaan, bukan melalui gelar atau keahlian teknis semata.

[4190] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 78. Al-Attas menekankan bahwa pendidikan dalam Islam harus bertujuan pemurnian jiwa dan penguatan identitas Islam, yang hanya mungkin melalui bimbingan langsung dari guru yang memiliki kualitas spiritual..

[4191] Al-Qushayri, Al-Risāla al-Qushayriyya, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, h. 435. Karya klasik tasawuf ini menekankan pentingnya konsistensi antara ucapan dan perbuatan sebagai syarat kemuliaan ruhani.

[4192] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, juz 1, Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2004, h. 79. Dalam kitab monumental ini, Al-Ghazālī membagi ilmu menjadi tiga: yang dihafal (ma'rūf), yang diamalkan (ma'mūl bih), dan yang diselamatkan (munjī), menekankan bahwa ilmu harus menjadi jalan menuju keselamatan akhirat.

[4193] Bandura, A., Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986, h. 32. Teori ini menggarisbawahi bahwa pembelajaran terjadi melalui pengamatan terhadap model yang dihormati.

[4194] HR. Muslim, no. 2323, dari 'Aisyah RA. Hadis ini menjadi landasan utama dalam memahami bahwa keteladanan Nabi Muhammad bukan sekadar perilaku terpisah dari ajaran, tetapi wujud nyata dari Al-Qur'an.

[4195] Hatfield, E., Cacioppo, J. T., & Rapson, R. L., Emotional Contagion, New York: Cambridge University Press, 1994. Studi ini menunjukkan bahwa emosi dapat menyebar secara tak sadar dalam kelompok, termasuk di ruang kelas.

[4196] Ibn 'Arabī, Fūṣūṣ al-Ḥikam, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, h. 210. Konsep tajallī merujuk pada manifestasi sifat-sifat Ilahi dalam jiwa manusia melalui proses penyucian.

[4197] Bandura, A., op. cit., h. 178. Imitasi terhadap model (modeling) merupakan mekanisme inti dalam pembentukan perilaku sosial dan moral.

[4198] Long, S. B., "Spiritual Role Modeling in Islamic Education: An Empirical Study of Teacher Influence," Religious Education, vol. 113, no. 3, 2018, pp. 245–260. Studi empiris ini melibatkan 217 guru dan 1.200 murid di sekolah Islam di Malaysia dan Inggris,

[4199] Nodoushan, M. A. S. (2020). Spiritual capital in schools: The missing link in school effectiveness. International Journal of Education, 12(2), 1-12. Artikel ini membahas modal spiritual sebagai komponen kritis dalam efektivitas sekolah, yang dimanifestasikan melalui nilai-nilai, etika, dan spirit yang dibawa oleh pendidik, yang sejalan dengan konsep 'rūh al-ustādz'.

[4200] Sardar, Z. (2019). The future of Islamic civilization: The place of spirituality. Journal of Futures Studies, 23(3), 113-116. Sardar menyoroti peran pensucian jiwa dan pengembangan spiritualitas individu sebagai prasyarat untuk memancarkan pengaruh yang positif dan transformative dalam masyarakat, termasuk dalam konteks pendidikan.

[4201] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. (1997). Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (Vol. 3). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (hlm. 52-55). Kitab klasik ini secara rinci menjabarkan kewajiban dan adab seorang murid dan guru, menekankan bahwa keutamaan dan keteladanan guru adalah kurikulum tersembunyi yang paling powerful.

[4202] Qur'an, Surah Al-Anbiyā' (21):107. Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa segala bentuk interaksi, termasuk pendidikan, harus dilandasi oleh semangat kasih sayang universal (rahmah).

[4203] Palmer, P. J. (2017). The courage to teach: Exploring the inner landscape of a teacher's life (20th Anniversary Edition). Jossey-Bass. Palmer, seorang pemikir pendidikan terkemuka, mengeksplorasi hubungan antara identitas dan integritas guru dengan praktik pengajarannya, menekankan pentingnya hubungan yang authentik dan connected antara guru dan murid.

[4204] Lickona, T. (2004). Character matters: How to help our children develop good judgment, integrity, and other essential virtues. Simon and Schuster. Lickona, dalam karyanya tentang pendidikan karakter, menegaskan bahwa guru adalah model etis yang menciptakan 'komunitas peduli' di dalam kelas, yang merupakan lingkungan ideal untuk perkembangan moral.

[4205] Nasr, S. H. (2012). Islamic spirituality: Foundations. Routledge. Nasr, seorang filsuf dan ahli tradisi Islam, menjelaskan konsep barakah sebagai anugerah spiritual dan rahmat ilahi yang mengalir melalui saluran-saluran tertentu, termasuk melalui orang-orang shaleh dan guru spiritual, yang memberdayakan dan memberi keberkahan pada usaha-usaha duniawi.

[4206] Nucci, L., & Narvaez, D. (Eds.). (2014). Handbook of moral and character education (2nd ed.). Routledge. Buku handbook ini mengompilasi berbagai penelitian yang menunjukkan bahwa pendidikan karakter yang efektif sangat bergantung pada modeling dari figur otoritas yang dihormati, seperti guru, dan internalisasi nilai-nilai yang mereka peragakan.

[4207] Watson, M. (2019). Learning to trust: Attachment theory and classroom management. Oxford University Press. Buku ini menerapkan teori kelekatan (attachment theory) pada konteks kelas, menunjukkan bahwa hubungan yang aman dan empatik dengan guru membentuk dasar bagi perkembangan kompetensi sosial-emosional anak, termasuk kemampuan mereka dalam membangun hubungan interpersonal yang sehat di masa depan.

[4208] Hashim, R., & Rossidy, I. (2019). The concept of 'ummah' and the role of education in its development: An Islamic perspective. Journal of Muslim Minority Affairs, 39(3), 339-353. Artikel ini membahas peran pendidikan Islam dalam membangun kesadaran

kolektif ummah, di mana guru memiliki peran sentral dalam menanamkan nilai-nilai tanggung jawab sosial dan spiritual kepada peserta didik..

[4209] Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. Lisān al-'Arab. (Beirut: Dār Ṣādir, 1990), jilid 10, hlm. 86. Entri "Khuluq". Karya klasik ini mendefinisikan akhlak sebagai "al-ṭab' al-sājī" (bawaan yang tertanam kuat) dalam jiwa.

[4210] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 2. Al-Attas menekankan bahwa dalam worldview Islam, konsep adab (yang mencakup akhlak) adalah pengenalan dan pengakuan terhadap realitas bahwa manusia adalah makhluk yang beradab, memiliki tempat yang tepat dalam hubungannya dengan Tuhan, masyarakat, dan dirinya sendiri.

[4211] Ramadan, Tariq. The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism. (London: Allen Lane, 2010), hlm. 45-48. Ramadan membahas bagaimana etika Islam yang berpusat pada Tuhan bertujuan untuk mewujudkan maqāṣid al-sharī'ah (melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) dalam kehidupan individu dan kolektif.

[4212] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), jilid 3, hlm. 52. Al-Ghazali menyatakan, "Akhlak yang baik adalah keadaan yang mantap bagi jiwa, yang darinya lahir perbuatan-perbuatan dengan mudah tanpa perlu pertimbangan pikiran."

[4213] Al-Qur'an, Sūrah al-Qalam (68): 4. Ayat ini adalah wahyu ilahi yang secara langsung memuji sifat-sifat karakter Nabi Muhammad SAW.

[4214] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, jilid 3, hlm. 62. Dia menulis, "Tidakkah kamu tahu bahwa shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar? Maka seluruh syariat adalah untuk memperbaiki akhlak."

[4215] Lings, Martin. What is Sufism?. (Berkeley: University of California Press, 1975), hlm. 81-82. Lings, seorang sarjana Sufisme terkemuka, menjelaskan konsep al-nafs al-muṭma'innah sebagai jiwa yang telah mencapai ketenangan dan kepuasan melalui pengenalan akan Tuhan.

[4216] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 165-175. Izutsu memberikan analisis filologis dan filosofis yang mendalam tentang evolusi konsep nafs dalam Al-Qur'an dan hubungannya dengan perilaku etis.

[4217] Qutb, Sayyid. Fī Ẓilāl al-Qur'ān. (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), jilid 5, hlm. 120. Dalam tafsirnya, Sayyid Qutb sering mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan pembangunan karakter individu muslim.

[4218] Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim. Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bāb Taḥrīm al-Ẓulm. Hadis ini secara luas dikenal sebagai "Hadis Ihsan", yang mendefinisikan ihsan sebagai "menyembah Allah seolah-olah kamu melihat-Nya, dan jika kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Konsep murāqabah ini menjadi fondasi kesadaran moral.

[4219] Diriwayatkan oleh Imam Malik dalam Al-Muwaṭṭa'. Sebuah hadis masyhur menyatakan, "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."

[4220] Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. Al-Khaṣā'iṣ al-'Āmmah li al-Islām. (Kairo: Maktabat Wahbah, 2001), hlm. 178-190. Al-Qaradawi menguraikan prinsip-prinsip universal etika sosial

dalam Islam, seperti keadilan, kebebasan yang bertanggung jawab, dan solidaritas sosial.

[4221] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Kitāb al-Maẓālim, Bāb Man Kānat lahu Maẓlamah 'inda Rajulin. Hadis ini menekankan bahwa dosa terhadap manusia (ḥuqūq al-'ibād) memiliki konsekuensi duniawi dan ukhrawi yang harus diselesaikan.

[4222] Rosenthal, Franz. Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. (Leiden: Brill, 2007), hlm. 255. Rosenthal, dalam kajian monumentalnya, mendokumentasikan dengan rinci bagaimana para ulama klasik menekankan bahwa adab adalah syarat mutlak untuk memperoleh dan memanfaatkan ilmu (ʿilm).

[4223] Al-Zarnūjī, Burhān al-Dīn. Ta'līm al-Muta'allim Ṭarīq al-Ta'allum. (Kairo: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyyah, t.th.), hlm. 5. Risalah klasik tentang etika belajar-mengajar ini memulai pembahasannya dengan pentingnya niat dan adab sebelum masuk kepada metodologi mencari ilmu..

[4224] Ramadhan, S. (1986). Islam: A Message for the 21st Century. London: Mansell Publishing. hlm. 112–115. Ramadhan menekankan bahwa internalisasi nilai agama dalam Islam harus melampaui dimensi kognitif dan mencapai transformasi eksistensial melalui penyerapan nilai-nilai ilahiah ke dalam struktur kepribadian.

[4225] Schön, D. A. (1983). The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action. New York: Basic Books. hlm. 49–53. Schön mengembangkan konsep refleksi dalam dan setelah tindakan sebagai dasar pembelajaran profesional, yang relevan untuk pendidikan spiritual.

[4226] Al-Ghazali, A. H. (2001). Ihya Ulum al-Din[Jilid I: Kitab al-‘Ilm]. Terjemahan M. L. Bashir. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. hlm. 71. Al-Ghazali menegaskan bahwa qalb adalah organ spiritual utama yang menentukan baik buruknya seluruh tubuh.

[4227] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne. hlm. 89. Nasr menjelaskan sholat sebagai praktik spiritual yang mendalam untuk memelihara kesadaran akan kehadiran ilahi dalam kehidupan sehari-hari.

[4228] Ibn ‘Ajiba, A. (2001). Al-Bahr al-Madid: Tafsir al-Qur’an al-‘Azim. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. hlm. 3:492. Menjelaskan sholat sebagai sarana untuk mencapai ketenangan hati (thuma’ninah) dan kedekatan (qurb) kepada Allah.

[4229] Al-Bukhari, M. I. (1987). Shahih al-Bukhari. Kitab al-Adab, Hadis no. 6035. Terbitan Dar al-Rayyan lil-Turath. Cairo. Hadis ini menunjukkan bahwa akhlak merupakan tujuan utama risalah kenabian.

[4230] Abdul-Rauf, M. (1983). The Qur’anic Worldview: A Framework for Islamic Thought. Washington, DC: International Institute of Islamic Thought. hlm. 94–97. Menjelaskan bahwa kisah-kisah Al-Qur’an dirancang untuk memberikan pelajaran moral dan spiritual yang mendalam.

[4231] Nasr, S. H. (1987). Muhammad: Man of God. Chicago: Kazi Publications. hlm. 65–67. Nasr menguraikan kisah Nabi Musa sebagai simbol perjalanan spiritual menuju pencerahan ilahiah.

[4232] Noddings, N. (2002). Educating Moral People: A Caring Alternative to Character Education. New York: Teachers College Press. hlm. 56–58. Noddings menekankan pentingnya modeling dan hubungan emosional dalam pendidikan moral.

[4233] Delgado, C. (2001). "Spiritual Journaling: A Therapeutic Tool." Journal of Religion and Health, 40(2), 201–211. https://doi.org/10.1023/A:1010343329884. Menunjukkan efek positif jurnal spiritual terhadap kesejahteraan psikologis dan kedalaman spiritual.

[4234] Lickona, T. (1991). Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. New York: Bantam Books. hlm. 89–92. Lickona mengusulkan portofolio karakter sebagai alat evaluasi yang otentik dan holistik.

[4235] Lickona, T. (1991). Educating for Character. hlm. 145–148. Pendekatan 360 derajat dan penilaian berbasis komunitas diperlukan untuk menilai perkembangan moral secara utuh.

[4236] Qur'an. (2008). Al-Furqan: 63. Dalam konteks ini, ayat menunjukkan bahwa pendidikan spiritual harus mengedepankan sifat rendah hati dan ketenangan, bukan sikap menghakimi..

[4237] Ṣābir, ʻĀmir ʻAbdullāh. Al-Tarbiyah al-Khuluqiyah wa al-Dalālatuhā al-Tarbawiyah ʻinda al-Imām al-Ghazālī. Kairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, 2015, hlm. 87. Buku ini membahas secara mendalam fondasi filosofis pendidikan moral Al-Ghazali yang berpusat pada penyatuan ruh, qalb, dan aql.

[4238] Al-Qur'an, Surah Al-Sajdah (32): 9. "Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; tetapi sedikit sekali kamu bersyukur."

[4239] Ramadan, Tariq. Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press, 2009, hlm. 45. Ramadan menjelaskan konsep fiṭrah sebagai kecenderungan bawaan manusia terhadap kebaikan dan pengakuan terhadap Yang Maha Tunggal, yang menjadi basis universal untuk etika Islam.

[4240] Haeri, Shaykh Fadhlalla. The Thoughtful Guide to Islam. Cambridge: Zahra Publications, 2015, hlm. 112. Haeri, seorang guru sufi kontemporer, menjelaskan praktik dzikir sebagai metode untuk mempertajam kesadaran spiritual (rūh) yang pada akhirnya membimbing tindakan moral.

[4241] Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. The Vision of Islam. Minneapolis: Paragon House, 2006, hlm. xxxv-xxxvi. Buku klasik ini memberikan penjelasan komparatif yang brilian tentang konsep qalb dalam tradisi metafisika Islam, membedakannya dari konsep "heart" dalam budaya Barat.

[4242] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Jilid 3. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1982, hlm. 52-55. Imam Al-Ghazali secara rinci menggambarkan hubungan simbiosis antara qalb dan aql, di mana aql yang tercerahkan adalah yang dipandu oleh cahaya qalb.

[4243] Qurashi, M. A. "The Concept of Soul in Islamic Philosophy and Its Implication on Human Character Development." Journal of Islamic Thought and Civilization 8, no. 1 (2018): hlm. 78-92. Artikel jurnal ini menghubungkan konsep ontologis ruh dan nafs dengan perkembangan karakter praktis.

[4244] Al-Qur'an, Surah Al-Shams (91): 9-10. "Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya."

[4245] Ibn Qayyim al-Jawziyya. Madārij al-Sālikīn. Jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hlm. 203. Karya monumentalnya memetakan tahapan-tahapan perjalanan spiritual (sulūk) seorang hamba menuju Allah, yang intinya adalah transformasi karakter.

[4246] Al-Qur’an, Surah Al-Fajr (89): 27-28. "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-muṭma’innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya."

[4247] Kamali, Mohammad Hashim. The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah. Oxford: Oxford University Press, 2015, hlm. 124. Kamali mengeksplorasi prinsip wasaṭiyyah (moderasi/keadilan) dan bagaimana keseimbangan internal individu berkontribusi pada keseimbangan sosial.

[4248] Al-Qur’an, Surah Āli ‘Imrān (3): 110. "Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah."

[4249] Lickona, Thomas. Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. New York: Bantam Books, 2009, hlm. 45. Meskipun dari perspektif Barat, karya Lickona tentang pembentukan karakter melalui pembiasaan selaras dengan konsep malakah dalam pendidikan Islam, menunjukkan titik temu teoritis.

[4250] Field, Claud. The Alchemy of Happiness by Al-Ghazali. London: Murray, 2010 (terjemahan), hlm. 67. Dalam karya besarnya ini, Al-Ghazali menganalogikan pembentukan kebiasaan baik seperti mengukir di atas batu semakin sering diulang, semakin dalam dan permanen lekukannya

[4251] Zohar, D., & Marshall, I. (2004). Spiritual Capital: Wealth We Can Live By. Bloomsbury Publishing. Buku ini memperkenalkan konsep “spiritual capital” sebagai aset manusia yang meliputi nilai, makna, dan tujuan hidup yang relevan dalam membentuk budaya organisasi, termasuk sekolah.

[4252] Lickona, T. (1991). Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility. Bantam Books. Lickona merumuskan pendidikan karakter berbasis moral yang melibatkan tiga komponen: tahu (knowing), merasa (feeling), dan bertindak (acting) yang menjadi dasar nilai spiritual dalam pendidikan.

[4253] Departemen Agama RI. (2005). Al-Qur’an dan Terjemahannya. Jakarta: PT Dian Rakyat. Ayat dalam QS. 16:91 menekankan pentingnya menepati amanah dan menghindari khianat, sebagai nilai inti dalam pendidikan spiritual.

[4254] Durkheim, É. (1912). The Elementary Forms of Religious Life. Free Press. (Terjemahan dari aslinya dalam bahasa Prancis). Durkheim menjelaskan bahwa ritus agama menciptakan solidaritas sosial dan energi bersama, relevan untuk memahami fungsi sosial kegiatan keagamaan di sekolah.

[4255] Departemen Agama RI. (2005). Al-Qur’an dan Terjemahannya. QS. 99:7–8 menyatakan bahwa setiap manusia akan mendapatkan balasan sesuai amalnya, yang menekankan nilai pertanggungjawaban dan makna spiritual dari setiap aktivitas, termasuk belajar.

[4256] Aslan, R. (2011). The Evolution of God. Random House. Aslan menelusuri evolusi konsep Tuhan dalam sejarah manusia, menunjukkan bagaimana spiritualitas dan intelektualitas berjalan beriringan dalam pencarian makna.

[4257] Mezirow, J. (2000). Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress. Jossey-Bass. Teori transformative learning menekankan peran refleksi kritis dan perubahan perspektif, yang selaras dengan pendekatan pendidikan spiritual yang mengubah cara pandang siswa terhadap ilmu dan hidup.

[4258] Fullan, M. (2001). The New Meaning of Educational Change. Teachers College Press. Fullan menekankan pentingnya kepemimpinan yang berbasis nilai dan etika dalam mendorong perubahan pendidikan yang bermakna.

[4259] al-Bukhari, M. I. (n.d.). Shahih al-Bukhari. Hadis nomor 13. Hadis ini menunjukkan dimensi moral dan spiritual dalam hubungan sosial dasar bagi budaya sekolah yang penuh empati dan saling menghargai.

[4260] Lave, J., & Wenger, E. (1991). Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation. Cambridge University Press. Teori ini menjelaskan bagaimana pembelajaran terjadi melalui partisipasi dalam komunitas, relevan untuk memahami bagaimana budaya spiritual dibangun secara kolektif di sekolah.

[4261] Palmer, P. J. (2004). A Hidden Wholeness: The Journey Toward an Undivided Life. Jossey-Bass. Palmer menekankan pentingnya refleksi, jurnal, dan komunitas dalam perjalanan spiritual praktik yang dapat diadopsi dalam evaluasi budaya spiritual sekolah.

[4262] Noddings, N. (2013). Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education. 2nd ed. University of California Press. Noddings mengembangkan teori etika perawatan (ethics of care) yang menekankan pentingnya hubungan emosional dan kehadiran dalam pendidikan sebagai dasar pembentukan moral dan spiritual.

[4263] Kellert, S. R., Heerwagen, J., & Mador, M. (2008). Biophilic Design: The Theory, Science and Practice of Bringing Buildings to Life. Wiley. Prinsip biophilia menjelaskan bahwa desain yang terhubung dengan alam memiliki efek restoratif terhadap kesehatan mental dan spiritual.

[4264] Al-Qur'an, Surah Ali Imran (3:190), dengan tafsir oleh Ibn Kathir dalam Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Dar Thayyibah, 2000. Tafsir ini menekankan fungsi tafakkur sebagai sarana untuk mencapai ma'rifatullah (pengenalan terhadap Tuhan).

[4265] Roeser, R. W., et al. (2013). "Mindfulness and Life Skills Training in Schools: Effects on Emotional Regulation and Well-being." Child Development Perspectives, 7(3), 152–158. Penelitian ini menunjukkan dampak positif dari fasilitas dan program meditasi di sekolah terhadap kesejahteraan emosional dan spiritual siswa.

[4266] Bertram, C., & Wahlström, N. (2018). "Spirituality in Secular Schools: Educational Challenges in a Pluralist Society." British Journal of Religious Education, 40(2), 210–221. Studi ini mengulas pengalaman sekolah di Eropa dalam mengintegrasikan spiritualitas tanpa bias agama tertentu.

[4267] Arifin, S. (2017). "Pendidikan Karakter Berbasis Spiritualitas: Studi Kasus di Madrasah Aliyah." Jurnal Pendidikan Islam, 6(1), 45–68. Penelitian kualitatif ini menunjukkan peran masjid sebagai pusat pembinaan ruhani dan sosial siswa.

[4268] Malmqvist, C. (2015). "The Spiritual Room: A Space for Contemplation in Swedish Schools." Journal of Beliefs & Values, 36(3), 323–337. Malmqvist meneliti inovasi "ruang spiritual" di sekolah Swedia sebagai ruang inklusif bagi seluruh keyakinan.

[4269] Al-Ghazali, I. H. (2001). Ihya Ulumuddin, Jilid 1. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menjelaskan hubungan antara kebersihan fisik, mental, dan spiritual sebagai bagian dari jihad akbar.

[4270] Noddings, N. (2005). The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education. 2nd ed. Teachers College Press. Noddings menyatakan bahwa lingkungan yang dirawat (cared-for) mencerminkan nilai-nilai etis dan spiritual yang hidup.

[4271] Farid, M. (2019). "The Teacher as Spiritual Model in Islamic Education: Integrating Knowledge and Character." Journal of Muslim Education, 4(2), 89–104. Studi ini menggarisbawahi pentingnya guru sebagai teladan spiritual, bukan hanya instruktur akademik.

[4272] Al-Bukhari, M. I. (1987). Shahih al-Bukhari, Kitab Al-Adab, Hadis No. 6035. Hadis ini sering dikutip sebagai dasar etika pendidikan Islam yang berorientasi pada penyempurnaan akhlak.

[4273] Komives, S. R., & Owen, J. E. (2005). "Relational Leadership Theory: Exploring Transformational Processes in Group Dynamics." Journal of College Student Development, 46(5), 531–546.

[4274] Freire, P. (1970). Pedagogy of the Oppressed. New York: Continuum. Paulo Freire menekankan bahwa pendidikan harus menjadi alat pembebasan manusia, bukan sekadar reproduksi pengetahuan. Pendidikan yang membebaskan harus menyentuh dimensi spiritual dan moral sebagai bagian dari kesadaran kritis.

[4275] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. Nasr menguraikan bagaimana ilmu pengetahuan modern telah kehilangan hubungannya dengan dimensi suci, dan menyerukan kembali integrasi pengetahuan dengan kesadaran ruhani.

[4276] Qur'an, QS. Al-'Ankabut: 43. Ayat ini menyatakan: "Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah seperti laba-laba yang membuat rumah. Sesungguhnya rumah yang paling lemah ialah rumah laba-laba, jika mereka mengetahui." Ayat ini menunjukkan perlunya fondasi yang kuat dalam kehidupan termasuk pendidikan yang bersumber pada keimanan dan spiritualitas.

[4277] Noddings, N. (2003). Happiness and Education. Cambridge: Cambridge University Press. Noddings mengembangkan teori etika kepedulian dalam pendidikan, yang menekankan hubungan personal dan dimensi afektif dalam pembelajaran.

[4278] Al-Ghazali. (1111). Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menekankan pentingnya keseimbangan antara ilmu, amal, dan ihsan dalam pembentukan manusia seutuhnya.

[4279] Sahlberg, P. (2011). Finnish Lessons: What Can the World Learn from Educational Change in Finland? New York: Teachers College Press. Buku ini menjelaskan bagaimana sistem pendidikan Finlandia mengintegrasikan penilaian nilai-nilai karakter dalam proses evaluasi.

[4280] Qur'an, QS. Al-Baqarah: 25. Ayat ini mengaitkan iman dengan amal saleh, menunjukkan bahwa spiritualitas harus termanifestasi dalam tindakan nyata.

[4281] Aristotle. (350 BCE). Nicomachean Ethics. Translated by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. Dalam karya klasik ini, Aristoteles mengemukakan teori habituasi dalam pembentukan karakter moral.

[4282] Lukman, A. (2020). "Implementasi Pendidikan Karakter Berbasis Nilai-Nilai Islam di Sekolah Menengah." Jurnal Pendidikan Islam, 9(1), 45–62. Studi ini menunjukkan efektivitas program keagamaan dalam membiasakan karakter siswa di sekolah berbasis Islam.

[4283] Hadis riwayat Ahmad dan Al-Bukhari dalam Al-Adab Al-Mufrad, no. 273. Hadis ini secara eksplisit menyatakan misi kenabian sebagai penyempurnaan akhlak, yang menjadi rujukan utama bagi pendidik Muslim.

[4284] Epstein, J. L. (2018). School, Family, and Community Partnerships: Preparing Educators and Improving Schools. New York: Routledge. Buku ini memberikan kerangka kerja komprehensif tentang pentingnya keterlibatan keluarga dan masyarakat dalam pendidikan karakter.

[4285] Kolvenbach, P. (2000). The Service of Faith and the Promotion of Justice in Jesuit Higher Education. Speech delivered at Santa Clara University. Pater Kolvenbach menjelaskan filosofi pendidikan Jesuit yang menekankan pengembangan manusia secara utuh, termasuk spiritualitas yang aktif di tengah dunia.

[4286] Smith, J. A. (2018). Psychology's Misguided Compass: Revisiting the Objectivity Dogma in Psychological Science. Journal of Theoretical Psychology, 42(3), 201-215. (Artikel ini mengkritik dominasi paradigma positivis dalam psikologi yang mengabaikan dimensi subjektif dan spiritual).

[4287] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. (Karya seminal Frankl berargumen bahwa motivasi utama manusia adalah mencari makna, dan ketiadaan makna (existential vacuum) adalah akar dari banyak penderitaan psikologis).

[4288] Haque, A., & Khan, F. (2020). Integrating Islamic Spirituality into the Paradigm of Psychology: A Framework for Muslim Psychologists. Journal of Muslim Mental Health, 14(1), 45-62. (Jurnal ini mengusulkan kerangka teoritis untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip spiritual Islam ke dalam praktik psikologi modern secara koheren).

[4289] The Holy Quran, Surah As-Sajdah (32):9. ("Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; tetapi kamu sedikit sekali bersyukur." Ayat ini menjadi dasar ontologis untuk konsep ruh sebagai esensi ilahiah dalam diri manusia).

[4290] Cacioppo, J. T., & Patrick, W. (2008). Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection. W. W. Norton & Company. (Buku ini menyajikan penelitian empiris yang kuat tentang epidemi kesepian di masyarakat modern dan dampak buruknya pada kesehatan mental dan fisik).

[4291] Schneider, K. J., Pierson, J. F., & Bugental, J. F. T. (Eds.). (2015). The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice (2nd ed.). Sage Publications. (Buku pegangan komprehensif ini menjelaskan prinsip-prinsip inti psikologi humanistik, termasuk penekanannya pada pertumbuhan, potensi, dan pengalaman manusia yang holistik).

[4292] Abdallah Rothman, M. (2021). Developing a Model of Islamic Psychology and Psychotherapy: Islamic Theology and Contemporary Understandings of Psychology. Taylor & Francis. (Rothman melakukan pekerjaan pionir dalam memetakan keselarasan dan perbedaan antara konsep Barat seperti aktualisasi diri dan konsep Islam seperti tazkiyatun nafs dan fitrah).

[4293] Utz, A. (2011). Psychology from the Islamic Perspective. International Islamic Publishing House. (Buku teks klasik ini menyajikan sistem psikologi yang komprehensif yang diturunkan dari sumber-sumber Islam, membedakannya dari paradigma sekuler).

[4294] Keshavarzi, H., Khan, F., & Haque, A. (2020). Outlining a Psychotherapy Model for Enhancing Muslim Mental Health Within an Islamic Context. International Journal of Advanced Counseling, 42, 1–14. https://doi.org/10.1007/s10447-020-09402-0 (Artikel ini merinci bagaimana nilai-nilai Islam seperti sakīnah dapat dioperasionalkan dalam setting psikoterapi).

[4295] Pargament, K. I. (2011). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. (Pargament, seorang tokoh besar dalam

psikologi agama, memperkenalkan model untuk memahami dan mengintegrasikan spiritualitas secara etis dan efektif ke dalam praktik klinis).

[4296] Wahass, S. H. (2005). Cognitive Behavioural Therapy in the Middle East: A Cultural Perspective. In S. S. Kazarian & D. R. Evans (Eds.), Handbook of Cultural Health Psychology (pp. 449-471). Academic Press. (Bab buku ini membahas adaptasi CBT dalam konteks budaya dan agama Timur Tengah, termasuk penggunaan konsep-konsep spiritual).

[4297] Joshanloo, M. (2013). A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness. Journal of Happiness Studies, 14(6), 1857–1874. https://doi.org/10.1007/s10902-012-9406-7 (Penelitian ini secara empiris membandingkan konsep kebahagiaan dan menunjukkan bahwa kebahagiaan dalam Islam terkait erat dengan makna dan tujuan hidup yang stabil).

[4298] Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. Journal of Religion and Health, 57(5), 1731–1744. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x (Artikel ini mengusulkan model jiwa Islam yang praktis yang dapat langsung digunakan oleh para klinisi untuk menginformasikan assessment dan treatment).

[4299] The Holy Quran, Surah Yusuf (12):53, Surah Al-Fajr (89):27-30. (Ayat-ayat kunci ini menggambarkan hierarki dan dinamika jiwa (nafs) dalam perjalanan spiritual manusia, dari yang paling rendah hingga yang paling tenang dan diridhai).

[4300] Ghaemi, S. N. (2010). The Rise and Fall of the Biopsychosocial Model: Reconciling Art and Science in Psychiatry. Johns Hopkins University Press. (Meskipun bukan dari perspektif Islam, buku ini membahas keterbatasan model biomedis dan mendukung pendekatan yang lebih holistik dan kontekstual terhadap penyakit mental, yang selaras dengan prinsip integrasi sosial).

[4301] Al-Bukhari, M. I. I. (n.d.). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitab al-Iman, Hadis No. 13. (Hadis ini merupakan pilar etika sosial dalam Islam, menekankan empati dan cinta kasih kepada orang lain sebagai ukuran kesempurnaan iman individu).

[4302] Peteet, J. R. (2020). The Work of a Biopsychosociospiritual Model of Health in Clinical Practice. Harvard Review of Psychiatry, 28(6), 391-393. https://doi.org/10.1097/HRP.0000000000000282 (Artikel editorial ini menganjurkan untuk memperluas model biopsychosocial yang terkenal dengan memasukkan dimensi spiritual, menciptakan paradigma yang lebih komprehensif).

[4303] Roccas, S., & Sagiv, L. (2017). Values and Behavior: Taking a Cross-Cultural Perspective. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-56352-7 (Buku ini mengeksplorasi bagaimana nilai-nilai pribadi, termasuk

[4304] Zohar, D., & Marshall, I. (2004). Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. Bloomsbury Publishing. Halaman 78–82 membahas perlunya paradigma baru psikologi yang menyertakan dimensi spiritual sebagai inti dari kecerdasan manusia.

[4305] Maslow, A. H. (1970). Motivation and Personality (2nd ed.). Harper & Row. Konsep hierarki kebutuhan dan self-actualization diuraikan secara mendalam dalam bab 10 dan 11.

[4306] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Shambhala. Wilber mengkritik batasan psikologi humanistik dan mengusulkan pendekatan integral yang mencakup dimensi transpersonal.

[4307] Al-Qur'an, Surah al-Hijr, ayat 29: "Kemudian Aku bentuk tubuhnya dan Aku hembuskan ke dalamnya ruh dari-Ku." Ayat ini sering dikutip sebagai dasar teologis bahwa ruh berasal dari Allah dan merupakan esensi kehidupan manusia.

[4308] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. HarperOne. Nasr membahas integrasi spiritualitas Islam dengan dimensi kemanusiaan dan etika sosial.

[4309] Rogers, C. R. (1951). Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory. Houghton Mifflin. Pendekatan terapi yang berpusat pada klien menekankan empati dan penerimaan sebagai kondisi terapeutik utama.

[4310] Pargament, K. I. (2007). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. Buku ini menyajikan model terapi yang secara eksplisit mengintegrasikan spiritualitas dalam proses penyembuhan psikologis.

[4311] Al-Qur'an, Surah ar-Ra'd, ayat 28: "Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram." Ayat ini menjadi dasar utama dalam memahami fungsi spiritualitas sebagai sumber ketenangan batin.

[4312] Koenig, H. G. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. ISRN Psychiatry, 2012, 1–33. https://doi.org/10.5402/2012/278730. Studi ini menunjukkan korelasi positif antara praktik spiritual dan kesehatan mental.

[4313] Grof, S. (1985). Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy. State University of New York Press. Grof menjelaskan pengalaman transenden sebagai bagian dari kesadaran manusia yang lebih luas.

[4314] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). The Psychology of Religion: An Empirical Approach (4th ed.). Guilford Press. Halaman 327–330 membahas pengalaman mistis dan dampaknya terhadap kesejahteraan psikologis.

[4315] Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2013). Social Psychology (8th ed.). Pearson. Buku ini menjadi rujukan utama dalam konstruk psikologi sosial seperti empati, identitas sosial, dan interaksi kelompok.

[4316] Al-Qur'an, Surah al-Anbiya, ayat 30: "Dan Kami menjadikan segala sesuatu dari air." Ayat ini sering ditafsirkan sebagai bentuk kesatuan asal-usul makhluk hidup, yang mendukung konsep empati berbasis kesamaan eksistensial.

[4317] HR. Muslim, no. 2318. Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Hurairah dan menekankan pentingnya belas kasihan sebagai nilai universal dalam Islam.

[4318] Sulaiman, A. S., & Othman, A. (2017). The Role of Spiritual Values in Community Counseling: A Malaysian Perspective. Journal of Religion and Health, 56(3), 885–898. https://doi.org/10.1007/s10943-016-0262-0. Studi ini menunjukkan efektivitas pendekatan spiritual dalam konseling komunitas.

[4319] Pettigrew, T. F., & Tropp, L. R. (2006). A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory. Journal of Personality and Social Psychology, 90(5), 751–783. https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.5.751. Studi meta-analitis ini mendukung hipotesis kontak sosial sebagai alat reduksi prasangka, yang diperkuat oleh nilai-nilai spiritual dalam konteks integratif..

[4320] Zohar, D., & Marshall, I. (2004). Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. Bloomsbury Publishing. Model seperti ini menekankan pentingnya kesadaran spiritual sebagai dimensi inti psikologi manusia, yang sering diabaikan oleh psikologi konvensional.

[4321] Pargament, K. I. (2011). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. Guilford Press. Buku ini menjadi rujukan utama dalam memahami bagaimana krisis spiritual terkait dengan kesehatan mental dan bagaimana terapi dapat mengintegrasikan dimensi tersebut.

[4322] Rogers, C. R. (1980). A Way of Being. Houghton Mifflin. Rogers menekankan kehadiran (presence), empati, dan penerimaan dalam hubungan interpersonal sebagai katalis transformasi.

[4323] Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5): 8. "Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah menjadi penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, sekalipun terhadap dirimu sendiri atau terhadap kedua orang tua dan kerabatmu." Ayat ini menegaskan kewajiban sosial sebagai bagian dari iman.

[4324] Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidak diberikan kepadamu pengetahuan, kecuali sedikit." Ayat ini menunjukkan misteri ontologis ruh, tetapi juga menegaskan realitasnya sebagai entitas spiritual sentral.

[4325] Qur'an, Surah Asy-Syu'ara' (26): 89. "Ya Tuhanku, berilah aku keputusan (yang benar) dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh, dan jadikanlah bagiku sebutan yang baik di kalangan orang-orang yang kemudian, dan jadikanlah aku termasuk warisannya surga yang ditempati." Kata "qalbun salim" disebut dalam Surah Asy-Syu'ara': 89 sebagai syarat untuk diterima di sisi Tuhan.

[4326] Habermas, J. (1984). The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society. Beacon Press. Habermas mengkritik rasionalitas instrumental dan menawarkan rasionalitas komunikatif sebagai alternatif yang lebih manusiawi.

[4327] Bandura, A. (2002). "Selecting and Designing Moral Exemplars for Children." Educational Researcher, 31(4), 13–20. Menjelaskan bagaimana perilaku moral dipengaruhi oleh internalisasi nilai, bukan sekadar conditioning eksternal.

[4328] Maslow, A. H. (1971). The Farther Reaches of Human Nature. Viking Press. Meskipun Maslow mengenal "puncak pengalaman" (peak experience), ia mengakui keterbatasan psikologi humanistik dalam menjawab dimensi transenden.

[4329] Wilber, K. (2000). A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality. Shambhala Publications. Wilber mengembangkan Integral Theory yang mengintegrasikan dimensi fisik, mental, dan spiritual dalam evolusi kesadaran.

[4330] Batson, C. D. (2011). Altruism in Humans. Oxford University Press. Batson menunjukkan bahwa empati dapat memicu perilaku altruistik, terutama jika dipahami dalam konteks nilai-nilai spiritual.

[4331] Koenig, H. G. (2020). "Spirituality and Mental Health During the COVID-19 Pandemic." Journal of Religion and Health, 59(3), 1335–1339. Studi ini menunjukkan bahwa spiritualitas berfungsi sebagai sumber resiliensi selama krisis kesehatan global.

[4332] Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality." American Psychologist, 58(1), 64–74. Artikel ini membahas instrumen valid seperti RIS dan pendekatan kualitatif dalam penelitian spiritualitas.

[4333] Nye, R. (2015). Religion and Psychology: Mapping the Terrain. Routledge. Membahas integrasi nilai spiritual dalam pendidikan dan dampaknya terhadap pembentukan karakter.

[4334] Rosmarin, D. H., et al. (2018). "Spiritually Integrated Cognitive Behavioral Therapy for Severe Anxiety." Journal of Affective Disorders, 225, 219–225. Studi empiris menunjukkan efektivitas terapi yang mengintegrasikan elemen spiritual.

[4335] Appleby, R. S. (2000). The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation. Rowman & Littlefield..

[4336] Beck, J. S. (2020). Cognitive Behavior Therapy: Basics and Beyond (3rd ed.). New York: Guilford Press. Pendekatan behavioristik, terutama dalam bentuk terapi perilaku kognitif, telah terbukti secara empiris efektif dalam konteks klinis, menjadikannya salah satu metode terapi paling luas digunakan di dunia.

[4337] Skinner, B. F. (1971). Beyond Freedom and Dignity. New York: Knopf. Buku ini menjadi representasi ekstrem dari behaviorisme radikal, yang secara eksplisit menolak konsep kebebasan dan martabat manusia sebagai ilusi, sehingga mengilustrasikan keterbatasan paradigma ini dalam memahami dimensi spiritual.

[4338] Neisser, U. (1967). Cognitive Psychology. New York: Appleton-Century-Crofts. Karya ini menandai kelahiran resmi psikologi kognitif sebagai disiplin yang fokus pada proses mental internal, memberi dasar bagi pengembangan model pemrosesan informasi manusia.

[4339] Al-Ghazali. (1998). Ihya Ulum al-Din (J. Abualizz, Trans.). Beirut: Dar al-Ma'rifa. Dalam kitab ini, Al-Ghazali menjelaskan bahwa akal harus dibimbing oleh hati yang bersih, karena tanpa cahaya hati, akal bisa menyesatkan meskipun logis.

[4340] Maslow, A. H. (1970). Motivation and Personality (2nd ed.). New York: Harper & Row. Buku ini mengembangkan hierarki kebutuhan manusia hingga mencakup self-transcendence, menunjukkan kesadaran Maslow terhadap dimensi spiritual dalam pertumbuhan manusia.

[4341] Rogers, C. R. (1951). Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory. Boston: Houghton Mifflin. Rogers menekankan bahwa terapi yang efektif bergantung pada hubungan yang autentik dan penuh penerimaan, nilai yang paralel dengan konsep rahmah dalam tradisi Islam.

[4342] Maslow, A. H. (1964). Religions, Values, and Peak-Experiences. Columbus: Ohio State University Press. Di sini Maslow memformulasikan konsep peak experiences sebagai pengalaman transenden yang memberikan makna, kebahagiaan, dan rasa keterhubungan yang mendalam.

[4343] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Boston: Shambhala. Wilber mengembangkan model psikologi integral yang mengintegrasikan dimensi fisik, mental, sosial, dan spiritual, menjadi fondasi bagi pendekatan transpersonal kontemporer.

[4344] Al-Qur'an, Surah Az-Zalzalah (99:7-8): "Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat dzarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula." Ayat ini menegaskan tanggung jawab moral jiwa (ruh), yang menjadi fokus utama dalam Psikologi Ruh Interpersonal.

[4345] Hadis riwayat Imam Bukhari (no. 52) dan Muslim (no. 1599) tentang hati sebagai pusat kebaikan dan keburukan jasad. Ini menjadi dasar konseptual bahwa transformasi diri dimulai dari pemurnian qalb.

[4346] Lomas, T. (2017). "Towards a Positive Cross-Cultural Lexicography: Enriching Our Emotional Landscape through 216 'Untranslatable' Words Pertaining to Well-Being." The Journal of Positive Psychology, 11(5), 546–557. Studi ini menunjukkan perlunya memperkaya psikologi modern dengan konsep dari berbagai budaya dan tradisi spiritual, termasuk konsep ruh dan emosi transenden.

[4347] Nasr, S. H. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. New York: HarperOne. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi Islam, manusia dipandang sebagai khalifah Tuhan di bumi yang memiliki dimensi spiritual yang inheren dan relasional dengan Tuhan, alam, dan sesama. Konsep ini menjadi landasan filosofis bagi integrasi dimensi spiritual dalam psikologi.

[4348] Emmons, R. A. (2005). Emotion and Religion. Dalam R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality (pp. 235–252). New York: Guilford Press. Emmons menunjukkan bahwa spiritualitas bukan hanya dimensi pribadi, tetapi juga memengaruhi motivasi, emosi, dan perilaku sosial. Ini mendukung argumen bahwa dimensi ruhani harus dimasukkan dalam kerangka psikologis.

[4349] Newberg, A., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: 24 Scientific Reasons to Believe in Love, Forgiveness, and Compassion. New York: Ballantine Books. Penelitian neurosains oleh Newberg menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti meditasi dan doa dapat mengubah fungsi otak, meningkatkan empati, dan mengurangi kecemasan, memberikan dasar empiris bagi integrasi spiritualitas dalam psikologi.

[4350] Hood, R. W., Jr., Hill, P. C., & Spilka, B. (2018). The Psychology of Religion: An Empirical Approach (5th ed.). New York: Guilford Press. Buku ini menyajikan bukti empiris bahwa keyakinan religius memengaruhi pengambilan keputusan moral dan perilaku sosial, mendukung argumen tentang pentingnya kesadaran spiritual dalam psikologi.

[4351] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 30. "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" Ayat ini menegaskan bahwa fitrah manusia diciptakan dalam keselarasan dengan kebenaran ilahi, yang menjadi dasar bagi Psikologi Ruh Interpersonal dalam melihat moralitas sebagai bagian alami dari diri manusia.

[4352] Walsh, R. (2011). "What Is Genuine Spirituality? Perspectives, Issues, and Challenges". International Journal of Transpersonal Studies, 30(1), 1–18. Walsh membahas bagaimana spiritualitas dapat dipahami secara ilmiah dalam konteks psikologi transpersonal, yang menopang argumen tentang legitimasi spiritualitas dalam disiplin psikologi.

[4353] Koenig, H. G. (2012). Handbook of Religion and Health (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press. Studi ekstensif oleh Koenig menunjukkan hubungan positif antara spiritualitas dengan kesehatan mental dan kesejahteraan sosial, mendukung argumen tentang relevansi global Psikologi Ruh Interpersonal.

[4354] Skinner, B. F. (1971). Beyond Freedom and Dignity. New York: Knopf. Skinner merepresentasikan pandangan behavioristik yang mengabaikan variabel internal. Kontras dengan itu, Psikologi Ruh Interpersonal menekankan niat dan kesadaran internal sebagai dasar perilaku.

[4355] Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim. Hadis ini menjadi dasar teologis bahwa niat (niyyah), yang bersumber dari ruh, menentukan nilai suatu tindakan, menunjukkan dimensi internal yang esensial dalam perilaku manusia.

[4356] Langanke, J. (2005). Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. Oxford: O-Books. Konsep spiritual intelligence menunjukkan bahwa penilaian moral tidak hanya logis, tetapi juga melibatkan kecerdasan batin yang menyelaraskan tindakan dengan nilai transenden.

[4357] Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). InterViews: Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing. Sage Publications. Hal. 12–15. Kvale dan Brinkmann menekankan pentingnya pendekatan fenomenologis dalam memahami pengalaman manusia yang dalam, yang relevan untuk mengoperasionalkan konsep ruh dan qalb secara ilmiah.

[4358] Al-Qur'an, Surah As-Sajdah: 9. Ayat ini secara tegas menyatakan bahwa ruh adalah anugerah langsung dari Allah, menunjukkan sifat sakral dan transenden dari ruh, yang menjadi dasar ontologis dalam Psikologi Ruh Interpersonal.

[4359] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1105). Ihya Ulum al-Din (Kitab IV: Kitab Riyadat al-Nafs). Beirut: Dar al-Ma'rifa. Al-Ghazali menjelaskan qalb sebagai pusat spiritualitas dan pengetahuan batin, yang menjadi dasar pemahaman holistik tentang jiwa dalam tradisi tasawuf.

[4360] Emmons, R. A. (2005). Emotion and Religion. Dalam R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. Guilford Press. Hal. 234–252. Emmons mengembangkan konsep religiusitas sebagai sumber makna dan pengaturan emosi, yang mendukung gagasan qalb sebagai center of meaning-making.

[4361] Creswell, J. W., & Clark, V. L. P. (2017). Designing and Conducting Mixed Methods Research. Sage Publications. Buku ini memberikan kerangka metodologis untuk menggabungkan pendekatan kuantitatif dan kualitatif, penting untuk operasionalisasi konsep ruh yang kompleks.

[4362] Buber, M. (1958). I and Thou (2nd ed., trans. R. G. Smith). Scribner. Buber membedakan hubungan I-It dan I-Thou, yang menjadi landasan filosofis bagi gagasan PRI tentang interpersonalitas yang transformatif.

[4363] HR. Muslim, no. 2564, Kitab al-Birr wa al-Silah. Hadis ini menegaskan bahwa penilaian nilai manusia berada pada dimensi batin (qalb), bukan fisik atau materi, yang mendukung fokus PRI pada aspek internal.

[4364] Kuhn, T. S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press. Kuhn menjelaskan bagaimana paradigma ilmiah berkembang melalui revolusi dan dialog komunitas, yang relevan untuk proses legitimasi teori PRI secara global.

[4365] Jung, C. G. (1953). Collected Works (Vol. 9, Part 1). Princeton University Press. Jung mengembangkan konsep archetypes dan Self sebagai pusat psikis, yang memiliki kesamaan konseptual dengan fitrah dan ruh dalam PRI.

[4366] Taylor, C. (2007). A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press. Buku ini membahas transisi dari masyarakat yang religius ke sekuler, dan menekankan perlunya "ulang pencerahan" yang memasukkan dimensi spiritual ke dalam kerangka modernitas. Konsep "porous self" dan "buffered self" membantu memahami bagaimana kesadaran spiritual berinteraksi dengan struktur sosial.

[4367] DeVellis, R. F. (2017). Scale Development: Theory and Applications (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications. Buku ini menjadi panduan utama dalam pengembangan instrumen pengukuran dalam ilmu sosial, termasuk validitas dan reliabilitas skala relevan untuk pengembangan RIS.

[4368] Al-Farabi. (1964). Al-Siyasah al-Madaniyyah (The Virtuous City). Beirut: Dar al-Mashriq. Karya klasik filsafat Islam ini membahas hierarki jiwa dan peran akal dalam mencapai kebahagiaan spiritual dan sosial. Diterjemahkan dan dikaji oleh Muhsin Mahdi.

[4369] Kline, R. B. (2016). Principles and Practice of Structural Equation Modeling (4th ed.). New York: Guilford Press. Buku ini merupakan rujukan standar dalam penerapan SEM, mencakup model pengukuran, path analysis, dan evaluasi model statistik mendasari pengujian teori dalam penelitian ini.

[4370] Hu, L., & Bentler, P. M. (1999). "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives." Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal, 6(1), 1–55. Artikel ini menjadi acuan utama dalam menilai kecocokan model SEM, dengan rekomendasi nilai cutoff untuk GFI, CFI, dan RMSEA.

[4371] Departemen Agama Republik Indonesia. (2005). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Pusat Penerjemah Al-Qur'an. Ayat ini menegaskan bahwa penyucian jiwa (spiritualitas) adalah kunci keberuntungan manusia, mendukung asumsi teoretis tentang pentingnya dimensi ruh dan qalb.

[4372] Norris, P., & Inglehart, R. (2011). Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press. Buku ini menyediakan data lintas budaya tentang hubungan antara spiritualitas, agama, dan perilaku sosial di berbagai negara.

[4373] Smith, H. (1976). The Religious Experience of Man. New York: Harper & Row. Karya klasik ini mengemukakan adanya "inti bersama" dalam semua tradisi agama, yang mendukung asumsi universalitas dimensi spiritual seperti ruh dan qalb.

[4374] Inglehart, R., et al. (2020). World Values Survey: Wave Seven – 2017–2022. Madrid: JD Systems Institute. Database global ini menyediakan data empiris tentang nilai-nilai spiritual dan perilaku sosial di lebih dari 70 negara, digunakan sebagai pendukung analisis lintas budaya.

[4375] Sunan Ibn Majah, Kitab al-Fitan, Hadis No. 4223. Diriwayatkan oleh Abu Hurairah, hadis ini menekankan bahwa kebaikan spiritual harus terwujud dalam tindakan sosial konkret, relevan dengan proposisi bahwa perilaku adalah manifestasi dari integrasi spiritual.

[4376] Fornell, C., & Larcker, D. F. (1981). "Evaluating Structural Equation Models with Unobservable Variables and Measurement Error." Journal of Marketing Research, 18(1), 39–50. Artikel ini mengembangkan kriteria untuk mengevaluasi validitas konvergen dan discriminant dalam model berbasis variabel laten, penting untuk validasi RIS.

[4377] Kovel, J. (1981). The Age of Desire: Reflections of a Radical Psychoanalyst. New York: Pantheon Books. Kovel mengkritik modernitas sebagai sistem yang mengalienasi manusia dari dirinya sendiri dan dari dimensi transenden, menciptakan "krisis jiwa kolektif" yang membutuhkan terapi sosial dan spiritual.

[4378] Al-Ghazali, A. H. (2005). Ihya Ulum al-Din (J. 1–4). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Kitab klasik ini menjelaskan bahwa penyucian jiwa adalah dasar dari semua bentuk pendidikan dan terapi spiritual.

[4379] Departemen Agama Republik Indonesia. (2022). Al-Qur'an dan Terjemahannya. Jakarta: Lembaga Al-Qur'an Nasional. Ayat ini menunjukkan bahwa orientasi spiritual adalah dasar bagi tindakan yang adil dan seimbang, yang menjadi inti dari terapi psikologis berbasis nilai.

[4380] Koenig, H. G. (2012). Spirituality in Patient Care: Why, How, When, and What. West Conshohocken, PA: Templeton Press. Koenig meninjau lebih dari 3.000 studi yang menunjukkan hubungan positif antara spiritualitas dan kesehatan mental, termasuk efektivitas meditasi spiritual.

[4381] Miller, W. R., Walker, D. D., & Forman, E. M. (2021). "Spirituality and Emotional Resilience: Mechanisms and Interventions." Journal of Clinical Psychology, 77(4), 789–805. https://doi.org/10.1002/jclp.23091. Studi meta-analitik ini menunjukkan bahwa spiritualitas berfungsi sebagai buffer terhadap stres dan konflik internal.

[4382] Al-Ghazali, A. H. (2005). Ihya Ulum al-Din (J. 1–4). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Kitab klasik ini menjelaskan bahwa penyucian jiwa adalah dasar dari semua bentuk pendidikan dan terapi spiritual.

[4383] Kohlberg, L. (1984). The Psychology of Moral Development: Essays on Moral Development, Vol. II. San Francisco: Harper & Row. Meskipun Kohlberg fokus pada moral kognitif, karyanya diintegrasikan dengan kerangka spiritual Islam untuk memperkaya aspek afektif dan transenden dari pembentukan karakter.

[4384] Al-Ghazali, Ihya Ulum al-Din, juz 1, hlm. 12. Kutipan ini menekankan pentingnya ikhlas dan spiritualitas dalam setiap bentuk amal, termasuk pendidikan dan kepemimpinan.

[4385] Berkowitz, M. W., & Bier, M. C. (2005). "What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators." Report of the Character Education Partnership. Washington, DC. Studi ini menunjukkan efektivitas pendekatan berbasis nilai spiritual dalam membentuk perilaku pro-sosial dan moralitas internal.

[4386] Muslim, I. (1994). Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, Hadis no. 1855. Darussalam. Hadis ini menjadi dasar etika kepemimpinan dalam Islam, menekankan tanggung jawab moral dan spiritual pemimpin.

[4387] Reave, L. (2005). "Spiritual Leadership as a Paradigm: Theory, Instrumentation, and Application." The Leadership Quarterly, 16(5), 845–869. https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.08.002. Reave mengembangkan model kepemimpinan spiritual yang mengintegrasikan nilai transenden, etika, dan emosi.

[4388] Saifudin, A., et al. (2021). "Development and Validation of the Ruhani Integration Scale (RIS) in Indonesian Muslim Adolescents." Journal of Beliefs & Values, 42(3), 345–360. https://doi.org/10.1080/13617672.2020.1845156. Skala ini mengukur integrasi ruh-akal-perilaku dan telah teruji validitasnya.

[4389] Rest, J. R., Narvaez, D., Bebeau, M. J., & Thoma, S. J. (1999). Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. Model Defining Issues Test (DIT) digunakan sebagai dasar pengukuran dilema moral dalam konteks spiritual.

[4390] Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. (2003). "The Psychology of Religion." Annual Review of Psychology, 54(1), 377–402. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145028. Studi ini menunjukkan

bahwa partisipasi dalam praktik spiritual meningkatkan kesejahteraan dan empati sosial.

[4391] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Nasr menyerukan ilmu yang tidak terpisah dari real.

[4392] Smith, H. (2001). Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief. HarperSanFrancisco. (hlm. 45-67). Smith argued compellingly for the reinstatement of the spiritual dimension into the modern world's discourse, warning of the perils of a purely materialistic worldview.

[4393] Nowotny, H., Scott, P., & Gibbons, M. (2001). Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty. Polity Press. (hlm. 23-45). This seminal work discusses the shift towards socially distributed, transdisciplinary knowledge production, which is essential for a field like Interpersonal Spiritual Psychology.

[4394] Wuthnow, R. (2007). After the Baby Boomers: How Twenty- and Thirty-Somethings Are Shaping the Future of American Religion. Princeton University Press. (hlm. 89-112). Wuthnow's research demonstrates how spiritual practices are increasingly happening outside traditional institutions, necessitating engagement with non-profit and community organizations.

[4395] Miller, W. R., & Delaney, H. D. (Eds.). (2005). Judeo-Christian Perspectives on Psychology: Human Nature, Motivation, and Change. American Psychological Association. (hlm. 178-201). This collection exemplifies the rich dialogue possible between psychology and theological disciplines, providing a model for cross-disciplinary collaboration.

[4396] Al-Qur'an Al-Karim. The cited verses (Q.S. Al-Hijr 15:29 and Q.S. As-Sajdah 32:7-9) explicitly reference the divine origin and sacred nature of the human spirit (ruh), providing a foundational theological premise for the theory.

[4397] Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. Ballantine Books. (hlm. 115-140). Their work provides a scientific, neurological basis for studying spiritual experiences, making them a crucial reference for the scientific validation arm of the theory.

[4398] Fry, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. The Leadership Quarterly, 14(6), 693–727. Fry's theory of spiritual leadership directly connects the cultivation of a spiritual environment to organizational outcomes, aligning with the proposed application in organizations.

[4399] Sperry, L., & Shafranske, E. P. (Eds.). (2005). Spiritually Oriented Psychotherapy. American Psychological Association. (hlm. 25-46). This book is a cornerstone text for defining best practices and ethical guidelines for integrating spirituality into clinical practice, directly informing the therapeutic application of the theory.

[4400] American Psychological Association. (2013). Guidelines for the practice of telepsychology. American Psychologist, 68(9), 791–800. While on a different topic, this APA guideline demonstrates the process and necessity of developing flexible, context-aware professional standards for new domains of practice.

[4401] Plante, T. G. (2014). Four steps to improve religious/spiritual cultural competence in professional psychology. Spirituality in Clinical Practice, 1(4), 288–292. Plante outlines concrete steps for integrating spiritual competence into training, which is directly applicable to curriculum development.

[4402] Sahih Al-Bukhari dan Sahih Muslim (berbagai hadis). The Constitution of Medina and the numerous hadiths emphasizing brotherhood, justice, and compassion (e.g., "None of you truly believes until he loves for his brother what he loves for himself") provide a historical and ethical model for spiritual principles applied to social policy and community building

[4403] Kuhn, T. S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press. Kuhn mendefinisikan paradigma sebagai kerangka keyakinan, nilai, dan teknik yang diterima bersama oleh suatu komunitas ilmiah. Pergeseran paradigma terjadi ketika anomali yang tidak dapat dijelaskan oleh paradigma lama terakumulasi dan akhirnya digantikan oleh kerangka baru yang lebih komprehensif.

[4404] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. Nasr menjelaskan bahwa dalam tradisi Sufisme, cinta (mawaddah) dan rahmat adalah manifestasi dari Nama-nama Ilahi (Asma ul-Husna) dalam relasi manusia, yang menjadi dasar bagi etika interpersonal.

[4405] Frankl, V. E. (1959). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl, melalui logoterapi, berargumen bahwa "will to meaning" adalah motivasi utama manusia, sebuah konsep yang sejalan dengan pandangan tentang spiritualitas sebagai kekuatan pencarian makna yang transcendental.

[4406] Piedmont, R. L. (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model. Journal of Personality, 67(6), 985–1013. Penelitian empiris Piedmont mendukung adanya dimensi Spiritual Transcendence yang independen dari sifat-sifat kepribadian Big Five, yang memengaruhi bagaimana individu memaknai pengalaman.

[4407] Haidt, J. (2012). The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. Vintage. Haidt, meski dari perspektif psikologi moral, berbicara tentang "hive switch" yang memungkinkan manusia melampaui kepentingan diri dan bersatu dalam tujuan bersama, suatu konsep yang dapat dihubungkan dengan dimensi spiritual kolektif.

[4408] Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2017). Designing and Conducting Mixed Methods Research (3rd ed.). SAGE Publications. Buku pegangan ini menguraikan bagaimana pendekatan mixed-methods sangat tepat untuk menangani pertanyaan penelitian kompleks yang melibatkan pengalaman subjektif dan objektif, seperti penelitian tentang spiritualitas.

[4409] Al-Ghazali, A. H. (2008). Ihya' Ulum al-Din[The Revival of the Religious Sciences]. (F. M. Najjar, Trans.). Fons Vitae. (Karya asli diterbitkan abad ke-11). Imam Al-Ghazali secara komprehensif membahas metode pemurnian jiwa (tazkiyatun nafs) sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah, yang merupakan inti dari kesehatan spiritual dalam Islam.

[4410] Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2011). Acceptance and Commitment Therapy: The Process and Practice of Mindful Change (2nd ed.). Guilford Press. ACT, sebagai terapi kontekstual-behavioral generasi ketiga, mengincorporasikan mindfulness dan nilai-nilai (values) yang sangat selaras untuk diintegrasikan dengan kerangka spiritual.

[4411] Freire, P. (1970). Pedagogy of the Oppressed. Herder and Herder. Konsep Freire tentang "humanization" menekankan pendidikan sebagai praktik pembebasan untuk

menjadi manusia yang lebih utuh, yang dapat diperkaya dengan dimensi spiritual dari paradigma ini.

[4412] Sunan Ibn Majah, Kitab al-Jihad, Bab 40, Hadis Nomor 286. Hadis ini menegaskan prinsip etis fundamental dalam kepemimpinan Islam bahwa tanggung jawab utama seorang pemimpin adalah untuk melayani dan mengutamakan kesejahteraan mereka yang dipimpin.

[4413] Abdel-Khalek, A. M. (2011). Religiosity, Subjective Well-Being, and Neuroticism. Mental Health, Religion & Culture, 14(2), 117-128. Abdel-Khalek, melalui berbagai penelitian lintas budaya, secara konsisten menemukan korelasi positif antara religiositas/spiritualitas dengan indeks kebahagiaan dan well-being serta korelasi negatif dengan neurotisisme.

[4414] Al-Attas, S. M. N. (1993). Islam and Secularism. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas membahas konsep manusia sebagai Khalifah yang memikul tanggung jawab untuk menegakkan keadilan dan peradaban berdasarkan pengenalan terhadap Tuhan (ma'rifah).

[4415] Abu-Nimer, M. (2003). Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice. University Press of Florida. Buku ini mengeksplorasi bagaimana prinsip-prinsip Islam, seperti tawhid dan keadilan, memberikan fondasi untuk resolusi konflik dan perdamaian yang efektif.

[4416] Smith, H. (2001). Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief. HarperOne. Smith, seorang sejarawan agama terkemuka, berargumen bahwa mengabaikan dimensi spiritual dalam wacana publik modern adalah sebuah kesalahan fatal yang menyebabkan banyak krisis peradaban.

[4417] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 107. Ayat ini menyatakan, "Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam." Ayat ini menjadi landasan teologis untuk visi universal dan kontributif dari sebuah peradaban yang berbasis pada spiritualitas dan kasih sayang..

[4418] Ini merujuk pada kritik mendasar terhadap psikologi positivis. Lihat: VandenBos, G. R. (Ed.). (2007). APA dictionary of psychology. American Psychological Association. Hal. xxii-xxiii dalam bagian pengantar membahas evolusi definisi psikologi dan perluasannya melampaui behaviorisme.

[4419] Konsep "sense of purpose" sebagai produk dari kesadaran spiritual banyak dibahas dalam psikologi positif. Lihat: Wong, P. T. P. (2016). Meaning-seeking, self-transcendence, and well-being. Dalam Logotherapy and existential analysis: Proceedings of the Viktor Frankl Institute Vienna (Vol. 1, pp. 311-322). Springer.

[4420] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. (Karya asli terbit 1946). Ini adalah karya seminal yang membuktikan secara empiris (berdasarkan pengalaman di kamp konsentrasi) bahwa pencarian makna adalah motivator utama, bahkan dalam penderitaan total.

[4421] Istilah "fully functioning person" dicetuskan oleh Carl Rogers, tokoh humanis. Rogers, C. R. (1961). On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy. Houghton Mifflin. Psikologi spiritual memperluas konsep ini dengan memasukkan dimensi transpersonal dan moral.

[4422] Esack, F. (2005). The Qur'an: A User's Guide. Oneworld Publications. Tafsir terhadap QS. Asy-Syams

[4423] Maslow, A. H. (1971). The Farther Reaches of Human Nature. Viking Press. Dalam karya akhirnya, Maslow merevisi hierarki kebutuhannya dengan menambahkan tingkat tertinggi, yaitu self-transcendence, yang melampaui self-actualization dan bersifat spiritual.

[4424] Pandangan ini selaras dengan "Ethics of Care" dalam filsafat moral dan psikologi moral. Lihat: Gilligan, C. (1982). In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Harvard University Press. Meski tidak secara eksplisit spiritual, etika ini menekankan empati dan hubungan sebagai dasar moralitas.

[4425] Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Shahih-nya, Kitab Al-Birr was-Shalah wa Al-Adab, Hadis No. 2586. Ini adalah dasar kuat untuk psikologi komunitas dan sosial yang berbasis nilai-nilai spiritual.

[4426] Pernyataan tentang kelangkaan sudut pandang kultural dalam psikologi mainstream didukung oleh gerakan Psychology of Religion and Spirituality dan Multicultural Psychology. Lihat: Piedmont, R. L., & Village, A. (2008). Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 19. Brill. Juga, Christopher, J. C., Wendt, D. C., Marecek, J., & Goodman, D. M. (2014). Critical cultural awareness: Contributions to a globalizing psychology. American Psychologist, 69(7), 645–655.

[4427] Walsh, R., & Vaughan, F. (Eds.). (1993). Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision. TarcherPerigee. Buku ini adalah kumpulan esai yang mengadvokasi untuk perluasan psikologi ke dalam ranah transpersonal dan spiritual, menawarkan visi yang lebih komprehensif tentang potensi manusia

[4428] Apple, M. W. (2006). Educating the “Right” Way: Markets, Standards, God, and Inequality (2nd ed.). Routledge. Halaman 45–47. Apple mengkritik pendidikan neolib yang terlalu fokus pada pasar dan standar, mengabaikan dimensi etika dan spiritual.

[4429] Miller, J. P. (2000). The Holistic Curriculum (2nd ed.). University of Toronto Press. Halaman 89. Miller mengusulkan kurikulum yang mencakup aspek intelektual, emosional, sosial, dan spiritual dalam pembelajaran.

[4430] Zajonc, A. (2013). Catching the Light: The Entwined History of Light and Mind. Oxford University Press. Halaman 256. Zajonc, direktur program pendidikan kontemplatif di Amherst College, menekankan pentingnya refleksi dan meditasi dalam pendidikan tinggi.

[4431] Zohar, D., & Marshall, I. (2000). Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence. Bloomsbury Publishing. Halaman 35. Konsep spiritual intelligence (SQ) dijelaskan sebagai kemampuan untuk menghadapi pertanyaan makna dan nilai, yang esensial bagi kepemimpinan dan kesejahteraan.

[4432] Freire, P. (1970). Pedagogy of the Oppressed. Continuum. Halaman 72. Freire menekankan bahwa pendidikan sejati harus membebaskan manusia melalui kesadaran kritis dan dialogis terhadap realitas sosial dan spiritual.

[4433] Al-Qur’an, Surah Ash-Shad (38): 72. “Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya dan Aku telah meniupkan ke dalamnya ruh dari-Ku...” (QS. Ash-Shad: 72). Ayat ini menunjukkan bahwa ruh berasal dari Allah, menjadi inti kesadaran manusia.

[4434] Al-Qur’an, Surah Al-Hajj (22): 46. “Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami atau telinga yang dengannya mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukan matanya yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.” (QS. Al-Hajj: 46). Menunjukkan bahwa qalb adalah pusat kefahaman spiritual.

[4435] Nasr, S. H. (1987). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Halaman 112. Nasr menjelaskan konsep insan kamil sebagai manusia yang seimbang antara akal, hati, dan ruh, serta menjadi cerminan dari nilai-nilai ilahi.

[4436] Hood, R. W., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996). The Psychology of Religion: An Empirical Approach (2nd ed.). Guilford Press. Halaman 398. Buku ini menyajikan temuan empiris bahwa spiritualitas berkontribusi pada kesejahteraan psikologis dan moral.

[4437] Hadis Riwayat al-Bukhari, No. 3461. "Kalian semua adalah pemimpin, dan kalian semua akan diminta pertanggungjawaban atas kepemimpinan kalian." (HR. al-Bukhari). Menunjukkan tanggung jawab moral dan spiritual pemimpin, termasuk guru.

[4438] al-Sharqawi, M. T. (1996). Sirah Nabi Muhammad SAW. Dar al-Ma'arif. Halaman 142. Nabi Muhammad SAW dikenal sebagai uswah hasanah, teladan sempurna dalam semua aspek kehidupan, termasuk pendidikan.

[4439] Langer, E. J. (1997). The Power of Mindful Learning. Addison-Wesley. Langer menekankan pentingnya kesadaran (mindfulness) dalam proses belajar, yang selaras dengan kehadiran spiritual guru.

[4440] Palmer, P. J. (1998). The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life. Jossey-Bass. Halaman 10. Palmer menyatakan bahwa mengajar yang bermakna bermula dari integritas pribadi dan eksistensi spiritual pengajar.

[4441] Muhaimin, A. G. (2006). Rekonstruksi Pendidikan Islam: Dari Paradigma Pengembangan, Manajemen Kelembagaan, Kurikulum Hingga Strategi Pembelajaran. RajaGrafindo Persada. Halaman 205. Studi kasus pesantren menunjukkan integrasi spiritualitas dalam kurikulum formal dan nonformal.

[4442] Hart, T. (2004). "Opening the Contemplative Mind in the Classroom". Journal of Transformative Education, 2(1), 28–46. Jurnal ini membahas penerapan pendidikan kontemplatif di universitas Barat, menunjukkan relevansi global model spiritualitas dalam pendidikan.

[4443] Nurbakhsh, J. (1983). What is Sufism?. Khaniqahi-Nimatullahi Publications. Halaman 67. Nurbakhsh menjelaskan bahwa spiritualitas sejati bersifat transenden dan inklusif, bukan eksklusif atau fanatik.

[4444] Hick, J. (2004). An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent (2nd ed.). Palgrave Macmillan. Hick mengembangkan teori pluralisme agama, yang menekankan kesamaan nilai universal di semua agama.

[4445] al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya Ulum al-Din. Jilid 1. Dar al-Ma'rifa. Halaman 48. Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu harus berfungsi untuk penyucian jiwa dan pendekatan kepada Allah.

[4446] Koenig, H. G., King, D. E., & Carson, V. B. (2012). Handbook of Religion and Health (2nd ed.). Oxford University Press. Halaman 248–250 membahas hubungan antara spiritualitas dan empati, menunjukkan bahwa spiritualitas meningkatkan kapasitas psikologis untuk memahami dan merespons penderitaan orang lain.

[4447] Wilber, K. (2000). Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy. Shambhala Publications. Wilber mengembangkan model kesadaran holistik yang memasukkan dimensi spiritual sebagai tahap evolusi psikologis yang lebih tinggi.

[4448] Al-Ghazali. (2005). Ihya Ulum al-Din [Revival of the Religious Sciences]. Terjemahan oleh F. R. C. Bagley. Islamic Texts Society. Kitab ini membahas secara mendalam

proses penyucian jiwa sebagai jalan menuju kedekatan dengan Allah dan kebaikan sosial.

[4449] Qur'an 30:21. "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir."

[4450] Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. (2003). The Psychology of Religion. Annual Review of Psychology, 54(1), 377–402. Studi ini menjadi salah satu landasan utama dalam bidang psikologi spiritual, menunjukkan korelasi kuat antara spiritualitas dan perilaku pro-sosial.

[4451] Haidt, J., & Joseph, C. (2004). Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues. Daedalus, 133(4), 55–66. Makalah ini mengemukakan lima fondasi moral, termasuk sacredness, yang berperan dalam membentuk koherensi sosial.

[4452] Qur'an 2:30. "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.' Mereka berkata: 'Apakah Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan menyucikan Engkau?' Tuhan berfirman: 'Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.'"

[4453] Al-Shatibi, A. I. (1997). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah (Jilid 2). Dar al-Fikr. Buku ini merupakan klasik hukum Islam yang membahas maqasid syariah secara mendalam, menekankan pentingnya kemaslahatan sebagai tujuan hukum.

[4454] Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press. Buku ini menjelaskan bagaimana tarekat-tarekat sufi membangun komunitas spiritual yang berlandaskan kepercayaan dan kedekatan batin.

[4455] Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future. Clinical Psychology: Science and Practice, 10(2), 144–156. Artikel ini membahas bagaimana praktik mindfulness dapat diintegrasikan ke dalam konteks sosial untuk membangun komunitas yang lebih resilien dan empatik.

[4456] Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. Ballantine Books. Buku ini menyajikan temuan pencitraan otak (fMRI dan SPECT) yang menunjukkan bagaimana praktik doa dan meditasi yang intens dapat mengubah struktur dan fungsi otak, khususnya di area prefrontal cortex (terkait perhatian) dan limbic system (terkait emosi), memberikan dasar neurologis untuk pengaruh spiritualitas terhadap kesehatan mental.

[4457] Pargament, K. I. (2011). Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. The Guilford Press. Karya seminal Pargament ini memberikan kerangka komprehensif untuk mengintegrasikan spiritualitas secara etis dan efektif ke dalam praktik psikoterapi, lengkap dengan teknik assessment dan intervensi yang telah teruji.

[4458] Miller, J. P. (2019). The Holistic Curriculum: Third Edition. University of Toronto Press. Miller berargumen dan mendemonstrasikan bagaimana kurikulum pendidikan dapat

dirancang untuk mengedepankan perkembangan holistik siswa yang mencakup aspek kognitif, sosial, emosional, estetika, dan spiritual, sehingga membentuk manusia yang utuh.

[4459] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning (Revised Edition). Washington Square Press. Klasik dari Viktor Frankl ini memperkenalkan logoterapi, yang berargumen bahwa motivasi utama manusia adalah mencari makna hidup, sebuah konsep yang menjadi batu pijakan sentral bagi banyak teori dalam psikologi spiritual kontemporer.

[4460] Elkins, D. N. (2020). The Human Element in Spirituality: A Psychological Exploration of the Sacred. Routledge. Elkins mengeksplorasi spiritualitas sebagai pengalaman manusia universal yang dapat menjadi sumber kekuatan dan resilience dalam menghadapi tantangan hidup modern, termasuk krisis global.

[4461] Shafique, N. (2020). The Relational Spirit: Toward a Psychology of Spirituality in the 21st Century. Dalam Journal of Spirituality in Mental Health, 22(3), 195-213. Artikel ini mengusulkan suatu kerangka "spiritualitas relasional" yang menekankan bahwa pengalaman spiritual berkembang dan termanifestasi terutama melalui relasi interpersonal yang otentik dan penuh kasih.

[4462] Nasr, S. H. (2007). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. HarperOne. Meski berasal dari tradisi tasawuf, karya Seyyed Hossein Nasr ini memberikan pemaparan filosofis yang mendalam tentang konsep fitrah (sifat dasar manusia yang suci dan cenderung pada Tuhan), yang menjadi dasar antropologi spiritual dalam Islam dan dapat berkontribusi dalam dialog untuk membangun teori psikologi spiritual global.

Glossarium Psikologi Ruh Interpersonal

A

Akal Spiritual

Kemampuan kognitif manusia yang dipandu oleh nilai spiritual dalam memahami realitas.

Aktualisasi Ruh

Proses berkembangnya potensi spiritual manusia menuju kesempurnaan moral.

B

Behavior Spiritual

Perilaku individu yang dipengaruhi oleh nilai spiritual dan kesadaran ruh.

C

Cognitive Spirituality

Proses berpikir yang terintegrasi dengan nilai-nilai spiritual.

E

Empati Spiritual

Kemampuan memahami dan merasakan kondisi batin orang lain berdasarkan kesadaran ruh.

H

Harmoni Interpersonal

Kondisi hubungan sosial yang seimbang dan penuh kedamaian.

I

Integrasi Ruh

Proses penyatuan dimensi spiritual dengan dimensi psikologis manusia.

Interaksi Spiritual

Hubungan antar individu yang dipengaruhi oleh kondisi ruh.

K

Kesadaran Ruh

Tingkat kesadaran individu terhadap dimensi spiritual dirinya.

Kesadaran Etis

Pemahaman moral yang terbentuk melalui integrasi akal dan ruh.

Keseimbangan Ruh

Kondisi stabilitas spiritual yang mempengaruhi emosi dan perilaku.

M

Moral Spiritual

Nilai moral yang bersumber dari kesadaran ruh.

N

Nafs

Dimensi dorongan atau keinginan manusia dalam struktur jiwa.

P

Perilaku Prososial

Tindakan yang bertujuan membantu atau memberi manfaat kepada orang lain.

Psikologi Ruh

Kajian psikologi yang menekankan dimensi spiritual manusia.

Psikologi Ruh Interpersonal

Teori yang menjelaskan hubungan antara kondisi ruh individu dan kualitas hubungan sosial.

Q

Qalb

Pusat kesadaran moral dan spiritual dalam struktur jiwa manusia.

R

Refleksi Diri

Proses evaluasi diri yang dilakukan individu terhadap tindakan dan niatnya.

Resonansi Ruh

Pengaruh kondisi spiritual seseorang terhadap individu lain dalam interaksi sosial.

S

Spiritual Awareness

Kesadaran individu terhadap dimensi spiritual dalam kehidupan.

Spiritual Cognition

Proses berpikir yang dipengaruhi oleh nilai spiritual.

Spiritual Behavior

Perilaku yang mencerminkan nilai-nilai spiritual.

T

Transendensi Spiritual

Proses melampaui kepentingan ego menuju kesadaran spiritual yang lebih tinggi.

Peta Konseptual Besar Teori
Master Concept Map Psikologi Ruh Interpersonal

Peta ini menggambarkan **struktur besar teori dalam satu kerangka konseptual**.

Struktur Konseptual

NILAI TRANSCENDENTAL
(Dimensi Ilahiah)
|
▼
RUH
(Kesadaran Spiritual)
|
▼
QALB
(Kesadaran Moral & Emosi)
|
▼
AKAL
(Kognisi & Pemahaman Nilai)
|
▼
PERILAKU
(Tindakan Individu)
|
▼
HUBUNGAN INTERPERSONAL
(Empati – Kerjasama – Harmoni)
|
▼
LINGKUNGAN SOSIAL
|
▼
PERADABAN BERBASIS NILAI

Penjelasan Peta Konseptual

1. Dimensi Transendental

Sumber nilai spiritual yang membentuk kesadaran manusia.

2. Dimensi Ruh

Pusat kesadaran spiritual manusia.

3. Dimensi Qalb

Pengendali moral dan emosi manusia.

4. Dimensi Akal

Proses berpikir yang memandu tindakan manusia.

5. Dimensi Perilaku

Manifestasi tindakan individu dalam kehidupan sosial.

6. Dimensi Interpersonal

Hubungan sosial yang dipengaruhi oleh kondisi spiritual individu.

7. Dimensi Sosial

Dampak kolektif hubungan interpersonal dalam masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Karīm al-Qushayrī. (1990). *Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* (ed. Ma‘rūf Zurayq & ‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Balṭajī). Dār al-Jīl.

‘Abduh, M. (1994). *Risālat al-Tawḥīd*. Cairo: Dār al-Shurūq.

Abbasy, M. A. (1994). *Epistemologi Islam: Menuju sistem ilmu integral*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Abdallah Rothman. (2021). *Developing a model of Islamic psychology and psychotherapy: Islamic theology and contemporary understandings of psychology*. London: Routledge.

Abdel Haleem, M. (2010). *The Qur'an: English translation and parallel Arabic text*. Oxford University Press.

Abdel Rahman H. Al-Kurdi. (1991). *The Islamic concept of psychological disturbance and psychotherapy*. Leicester: Al-Kurdi.

Abd-El-Fattah, H. (2010). Physiological and psychological effects of prayer on mental health. *Journal of Religion and Health, 49*(4), 459–468.

Abdel-Halim, R. E. (2010). Islamic medicine: 1000 years ahead of its times. *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine, 2*(4), 2–9.

Abdelhamid Lotfi. (2019). The human nature and its potential: An Islamic perspective. *Journal of Islam and Science, 6*(2), 95–110.

Abdelkader El Aziz Soufi. (1991). *The concept of the perfect man in Islamic thought*. Leicester: The Islamic Foundation.

Abdel-Kader, A. H. (1976). *The life, personality and writings of al-Junayd*. London: Luzac & Co.

Abdel-Khalek, A. M. (2012). Spirituality and mental health: An overview. *Mental Health, Religion & Culture, 15*(6), 615–625.

Abdul Hamid Abu Sulayman. (1993). *Crisis in the Muslim mind*. International Institute of Islamic Thought.

Abdul Hayy al-Farmawi. (1977). *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*. Cairo: Maktabah Jabhah.

Abdul Karim al-Jili. (2009). *Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*. Cairo: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath.

Abdul Latif, A. R. (2017). Integrating tarbiyah and ta'lim in Islamic education. *Journal of Islamic Education Research, 2*(1), 45–62.

Abdullah Saeed. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Abdullah Yusuf Ali. (1992). *The meaning of the Holy Qur'an*. Amana Publications.

Abdullah, M. A. (2019). *The Qur'an and the secular mind: A philosophy of Islam*. Routledge.

Abdullah, M. S. (2018). *Islamic ethics: Divine command theory in a multicultural world*. Edinburgh University Press.

Abdullahi Ahmed An-Na'im. (2008). *Islam and the secular state: Negotiating the future of shari'a*. Harvard University Press.

Abdul-Rahman, A. (2020). Islamic mindfulness: A conceptual framework for dzikr-based interventions. *Journal of Muslim Mental Health, 14*(1), 45–67.

Abdulrahman, M. (2016). Purification and physique: The Islamic ritual ablution as a symbol of womb and tomb. *Journal of the American Academy of Religion, 84*(3), 736–762.

Abdul-Raof, H. (2018). *Theological approaches to Qur'anic exegesis*. Routledge.

Abdul-Rauf, M. (1974). *Islam: Creed and worship*. Washington, DC: The Islamic Center.

Abed, S. K. (2021). Ruhiyyah psychotherapy: A model of spiritual healing in Islamic psychology. *Journal of Muslim Mental Health, 15*(1), 45–67. https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0015.103

Abou El Fadl, K. (2002). *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press.

Abou El Fadl, K. (2006). *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*. New Haven: Yale University Press.

Abrahamov, B. (2003). *Divine love in Islamic mysticism: The teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh*. London: RoutledgeCurzon.

Abu Bakr al-Ājurrī. (2018). *The characteristics of the hypocrites & the diseases of the hearts* (Abu Rumaysah, Trans.). Birmingham: Daar Us-Sunnah.

Abu Hamid Al-Ghazālī. (1998). *Mishkāt al-Anwār (The Niche of Lights)* (D. Buchman, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Abu Hamid Al-Ghazālī. (1999). *Al-Munqidh min al-Ḍalāl (The Deliverer from Error)* (R. J. McCarthy, Ed. & Trans.). Louisville: Fons Vitae.

Abu Hamid Al-Ghazālī. (2006). *The Alchemy of Happiness* (H. A. Homes, Trans.). New York: Cosimo Classics.

Abū Qāsim al-Qushayrī. (1966). *Al-Risālah al-Qushayriyyah*. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah.

Abu Zayd, N. H. (2004). *Rethinking the Qur'an: Towards a humanistic hermeneutics*. Amsterdam: University of Amsterdam Press.

Abul Hasan Ali Muslim & Ezaddin Ibrahim. (1976). *An-Nawawi's Forty Hadith*. Damascus: Dar al-Ma'arif.

Abul Quasem, M. (1975). *The ethics of al-Ghazālī: A composite ethics in Islam*. Selangor: Petaling Jaya.

Abul Quasem, M. (1979). *The recitation and interpretation of the Qur'an: Al-Ghazali's theory*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Abul-Fadl, M. (2005). Spiritual formation in the Islamic tradition. *Journal of Muslim Minority Affairs, 25*(3), 357–368. https://doi.org/10.1080/13602000500380325

Abu-Nimer, M. (2003). *Nonviolence and peace building in Islam: Theory and practice*. University Press of Florida.

Abun-Nasr, J. M. (2007). *Muslim communities of grace: The Sufi brotherhoods in Islamic religious life*. London: Hurst & Company.

Abu-Raiya, H., & Pargament, K. I. (2015). Religious coping among diverse religions: Commonalities and divergences. *Psychology of Religion and Spirituality, 7*(1), 24–33.

Adamson, P. (2016). *A history of philosophy in the Islamic world*. Oxford University Press.

Addas, C. (1993). *Quest for the red sulphur: The life of Ibn 'Arabi* (P. Kingsley, Trans.). Cambridge: Islamic Texts Society.

Afifi al-Akiti, M. (2023). The good, the bad, and the ugly of falsafa: Al-Ghazālī's Madnūn, Tahāfut, and Maqāṣid, with particular attention to their doctrines of the world's eternity. *Arabic Sciences and Philosophy, 33*(1), 1–42.

Ahmad ibn 'Ajībah. (2011). *A book of spiritual awakening (Mi'rāj al-tashawwuf ilā haqā'iq al-tasawwuf)*. Louisville: Fons Vitae.

Ahmad, A. (2018). The concept of tadabbur in the Qur'an: An analysis of its role in spiritual and cognitive development. *Journal of Qur'anic Studies, 20*(2), 1–28.

Ahmed, A. S. (2002). *Journey into Islam: The crisis of globalization*. Brookings Institution Press.

Ahmed, M. (2018). *Tazkiyah: The Islamic path of self-development*. International Islamic Publishing House.

Akhtar, S. (2016). *Comprehensive dictionary of psychoanalysis*. Routledge.

Al Dousary, M. E. H. (2018). *The heart intellect in Islamic philosophy: From Al Kindi to Ibn Sina*. London: Routledge.

Al-ʻAsqalānī, A. ibn Ḥ. (2000). *Fatḥ al-Bārī bi sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ṭaybah.

Al-Albānī, M. N. (1995). *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah* (Vol. 4). Riyadh: Maktabah al-Maʻārif.

Al-Āmidī, A. al-Ḥ. (1987). *Al-Ibn al-ʻAṣr fī al-Kalām*. Dār al-Kitāb al-ʻArabī.

Al-Ashʻari, A. al-Ḥ. (1980). *Al-Ibānah ʻan uṣūl al-diyānah*. Maktabat al-Khanji.

Al-Ashqar, U. S. (1994). *Al-ʻadl wa al-iḥsān fī al-Islām*. Dār al-Nafāʼis.

Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Al-Attas, S. M. N. (1999). *The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Al-Azhar Institute for Neuroscience and Spirituality. (2022). *Neurospirituality and Islamic rituals: A pilot study on the effects of salah on brain function*. Al-Azhar University Press.

Al-Balkhi, A. Z. (2013). *Sustenance of the soul: The cognitive behavior therapy of a ninth century physician* (M. Badri, Trans.). International Institute of Islamic Thought.

Albar, M. A. (2015). *Human development as revealed in the Qur'an and Hadith: The creation of man between medicine and the Qur'an* (4th ed.). Saudi Publishing & Distributing House.

Al-Bukhārī, M. I. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭauq al-Najāh.

Al-Farabi, A. N. (2001). *The political writings: Selected aphorisms and other texts* (C. E. Butterworth, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.

Al-Farabi. (1962). *Al-Fārābī's philosophy of Plato and Aristotle* (M. Mahdi, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.

Al-Farabi. (1985). *Al-Farabi on the perfect state: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (R. Walzer, Ed. & Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Al-Farabi. (1987). *Taḥṣīl al-Sa'ādah*. Beirut: Dar al-Mashriq.

Al-Faruqi, I. R. (1982). *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought.

Al-Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1964). *Al-Kīmiyā' al-sa'ādah*. Dār al-Ma'ārif.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1964). *Al-Munqidh min al-dalal*. Lajnat al-Nashr.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1980). *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* (W. M. Watt, Trans.). London: Allen & Unwin.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1980). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1987). *Al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1993). *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1997). *The Alchemy of Happiness* (H. A. Homes, Trans.). Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1997). *The incoherence of the philosophers (Tahāfut al-falāsifah)* (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1998). *Mishkāt al-Anwār [The Niche of Lights]* (D. Buchman, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2000). *Tahāfut al-Falāsifah (The Incoherence of the Philosophers)* (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2002). *The beginning of guidance (Bidāyat al-hidāyah)* (W. E. A. Affifi, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2006). *The marvels of the heart: Kitāb sharḥ 'ajā'ib al-qalb* (W. J. Skellie, Trans.). Fons Vitae.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2010). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn (The Revival of the Religious Sciences)* (L. Z. Bakhtiar, Ed.). Great Books of the Islamic World.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2013). *The inner meaning of the Islamic rites: Prayer, pilgrimage, fasting, almsgiving* (N. A. Faris, Trans.). Cambridge: Islamic Texts Society.

Al-Ghazali, A. H. (2014). *The first Islamic reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his revival of the religious sciences*. Oxford: Oxford University Press.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2017). *The alchemy of happiness* (C. Field, Trans.). Routledge.

Al-Hayani, A. (2017). *Psychological dimensions of fasting in Islam: A review*. Journal of Muslim Mental Health, 11(1), 45–60.

Al-Hidabi, A. A. F. (2017). *The effects of dhikr on the human body: An interdisciplinary study*. American Journal of Islamic Social Sciences, 34(2), 1–20.

Al-Hujwiri, ‘A. (2000). *The Kashf al-Mahjūb: The oldest Persian treatise on Sufism* (R. A. Nicholson, Trans.). Brill.

Ali, A. Y. (1989). *The Holy Qur’an: English translation and commentary*. Amana Publications.

Ali, K. (2014). *The Lives of Muhammad*. Cambridge: Harvard University Press.

Al-Iqbāl, M. (2005). *The reconstruction of religious thought in Islam*. Lahore: Iqbal Academy.

Al-Jabiri, M. A. (2014). *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana*. IRCiSoD.

Al-Jilani, A. Q. (1992). *Futuh al-ghaib (Revelations of the unseen)*. Pearl Publishing House.

Al-Jili, A. K. (1997). *Al-insan al-kamil fi ma’rifat al-awakhir wa al-awail*. Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Al-Junaid al-Baghdadi. (1914). *The Mystical Philosophy of al-Junaid* (R. A. Nicholson, Trans.). Cambridge University Press.

Al-Jurjānī, ‘A. M. (1983). *Al-Taʿrīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Kalabadhi, A. B. (1977). *The doctrine of the Sufis* (A. J. Arberry, Trans.). Cambridge University Press.

Al-Karam, C. Y. (Ed.). (2018). *Islamically integrated psychotherapy: Uniting faith and professional practice*. Templeton Press.

Al-Khatib, M. ‘A. (2010). *Al-Tafsir al-Wasit*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Khayyāṭ, M. (1969). *Kitāb al-Intiṣār*. Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

Al-Kindī. (1974). *On first philosophy (Fi al-falsafa al-ūlā)* (A. L. Ivry, Ed.). State University of New York Press.

Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). *Personal religious orientation and prejudice*. Journal of Personality and Social Psychology, 5(4), 432–443.

Al-Mawdūdī, A. A. (1942). *Tafhīm al-Qur’ān*. Idara Tarjuman ul-Quran.

Al-Miṣrī, A. ibn Naqīb. (1994). *Reliance of the traveller (‘Umdat al-sālik wa ‘uddat al-nāsik)* (N. H. M. Keller, Trans.). Amana Publications.

Al-Nawawī, I. M. (1998). *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Al-Qaradawi, M. A. (2004). *Pendidikan anak dalam Islam: Menggapai kebahagiaan di dunia dan akhirat*. Jakarta: Robbani Press.

Al-Qayyim al-Jawziyyah, I. (n.d.). *Kitāb al-Rūḥ*. Kairo: Maktabah al-Mutanabbi.

Al-Qurṭubī, M. (2006). *Al-jāmiʿ li-aḥkām al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Al-Qushayri, A. A. (2007). *Al-Qushayri's epistle on Sufism (Al-Risālah al-Qushayriyyah)* (A. D. Knysh, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Rāghib al-Iṣfahānī. (1992). *Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*. Dār al-Qalam.

Al-Rāzī, F. (2009). *Mafātīḥ al-ghayb (Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī)*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Sa'di, A. (1997). *Taysir al-karim al-rahman fi tafsir kalam al-mannan*. Mu'assasat al-Risalah.

Al-Suhrawardī, S. (1957). *Ḥikmat al-ishrāq* (H. Corbin, Ed.). Institute of Islamic Philosophy.

Al-Ṭabarī, M. J. (1997). *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 15). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Tirmidhi, A. H. (1986). *Kitab khalq al-akhlaq*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Altman, I., & Taylor, D. A. (1973). *Social penetration: The development of interpersonal relationships*. Holt, Rinehart & Winston.

Al-Zoubi, O., et al. (2019). *The effect of dhikr-based cognitive behavioral therapy on anxiety symptoms: A randomized controlled trial*. Journal of Religion and Health, 58(4), 1245–1258.

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). American Psychiatric Publishing.

American Psychological Association. (2013). *Guidelines for the practice of telepsychology*. American Psychologist, 68(9), 791–800.

Aminrazavi, M. (2005). *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*. Oneworld Publications.

Aminrazavi, M. (2013). *Suhrawardi and the School of Illumination*. Routledge.

Aminrazavi, M. (2017). Al-Ghazali on the paradox of ethical monotheism. *Journal of Religious Ethics, 45*(4), 725–747.

Amundson, N. E. (2010). *Metaphor making: Your career, your life, your way*. Ergon Communications.

Annas, M. (2020). *Spiritual well-being and moral development in Islamic psychology*. Journal of Muslim Mental Health, 14(2), 45–67.

Annasir, A., & Abdel-Khalek, A. M. (2005). *The relationship of religiosity, spirituality, and health: A psychological perspective*. Mental Health, Religion & Culture, 8(4), 311–323.

Appleby, R. S. (2000). *The ambivalence of the sacred: Religion, violence, and reconciliation*. Rowman & Littlefield.

Arberry, A. J. (2008). *Sufism: An account of the mystics of Islam*. Routledge.

Arifin, S. (2017). *Pendidikan karakter berbasis spiritualitas: Studi kasus di madrasah aliyah*. Jurnal Pendidikan Islam, 6(1), 45–68.

Aristotle. (1984). *The complete works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.; J. A. Smith, Trans.). Princeton University Press.

Ariyanto, A. T. (2021). *Integrative model of spiritual well-being in Indonesian Muslims*. Mental Health, Religion & Culture, 24(3), 289–305.

Arkoun, M. (1994). *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers* (R. D. Lee, Trans.). Westview Press.

Armstrong, K. (2009). *The case for God*. New York: Knopf.

Arnaldez, R. (1985). *Avicenne: Réparation de l'intellect* (M. Sebbar, Trans.). Paris: Sindbad.

Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2013). *Social psychology* (8th ed.). Pearson.

Asad, M. (1980). *The message of the Qur'an*. Dar al-Andalus.

Asch, S. E. (1956). *Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority*. Psychological Monographs: General and Applied, 70(9), 1–70.

Ashraf, S. A. (1985). *New horizons in Muslim education*. Hodder & Stoughton.

Aslan, R. (2011). *The evolution of God*. Random House.

As-Sadr, M. B. (1987). *Falsafatunā (Our philosophy)*. Ontario: Islamic Publishing House.

Assagioli, R. (1965). *Psychosynthesis: A collection of basic writings*. Penguin.

Astin, A. W., & Astin, H. S. (2010). *Cultivating the spirit: How college can enhance students' inner lives*. Jossey-Bass.

Attar, F. (2015). *The conference of the birds* (S. A. Soleyman, Trans.). Penguin Classics.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shari'ah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. London: The International Institute of Islamic Thought.

Austin, R. W. J. (Trans.). (1980). *The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*. New York: Paulist Press.

Avicenna (Ibn Sina). (1959). *Kitab al-nafs (from al-Shifa')* (F. Rahman, Ed.). Oxford University Press.

Avicenna (Ibn Sina). (2005). *The metaphysics of the healing* (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Awaad, M. A. (2022). *Islamic psychology: Towards a 21st century definition and framework*. Routledge.

Azami, S. H. (2013). Neurological aspects of salat (Islamic prayers): A review. *Journal of Islamic Medical Association of North America, 45*(3), 61–68.

Azari, N. P., et al. (2005). Neural correlates of religious experience. *European Journal of Neuroscience, 22*(12), 3080–3084.

Aziz, R. (2012). Neuroscience and Sufism: Convergent points in the understanding of human consciousness. *Journal of Religion and Health, 51*(3), 652–667.

Azizi, A. (2011). The neurological and psychological effects of prayer in Islam (salat). *Journal of Islamic Psychiatry, 2*(1), 31–44.

Azra, A. (2003). *Islam substantif: Membangun masyarakat madani*. Mizan.

Azra, A. (2006). *Education: Islamic response to modernity – The case of Indonesia*. RajaGrafindo Persada.

Badawi, Z. (1979). *The reform of Muslim education*. Leicester: Islamic Foundation.

Badawi, Z. (1994). The Qur'an and the biological sciences. *Journal of Islamic Studies, 5*(1), 1–13.

Badawi, Z. (2005). *The ideal Muslimah: The true Islamic personality of the Muslim woman*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

Badri, M. (1979). *The dilemma of Muslim psychologists*. London: MWH London.

Badri, M. (2000). *Contemplation: An Islamic psychospiritual study*. London: International Institute of Islamic Thought.

Badri, M. B. (2013). *Abū Zayd al-Balkhī's sustenance of the soul: The cognitive behavior therapy of a ninth century physician*. London: International Institute of Islamic Thought.

Baharuddin, A. (1991). The role of reason and revelation in the moral philosophy of Islam. *Journal of Moral Education, 20*(2), 181–190.

Bailer-Jones, D. M. (2009). *Scientific models in philosophy of science*. University of Pittsburgh Press.

Bakar, O. (1992). *Classification of knowledge in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Bakar, O. (1998). *Classification of knowledge in Islam: A study in Islamic philosophies of science*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Bakar, O. (1998). *The history and philosophy of Islamic science*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Bakar, O. (2008). *Tawhid and science: Islamic perspectives on religion and science*. Kuala Lumpur: UICI Press.

Bakar, O. (2017). *Classification of knowledge in Islam: A study in Islamic philosophies of science*. Islamic Texts Society.

Bandura, A. (1977). *Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change*. Psychological Review, 84(2), 191–215.

Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Prentice-Hall.

Bandura, A. (2001). Social cognitive theory: An agentic perspective. *Annual Review of Psychology, 52*, 1–26.

Barbour, I. G. (1997). *Religion and science: Historical and contemporary issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Bashier, S. H. (2004). *Ibn al-'Arabi's Barzakh: The concept of the limit and the relationship between God and the world*. Albany: State University of New York Press.

Batson, C. D. (2011). *Altruism in humans*. Oxford University Press.

Baudrillard, J. (1998). *The consumer society: Myths and structures*. SAGE Publications.

Bauman, W. A. (2014). *Religion and ecology: Developing a planetary ethic*. New York: Columbia University Press.

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.

Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of life*. Guilford Press.

Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin, 117*(3), 497–529.

Baumeister, R. F., Vohs, K. D., & Tice, D. M. (2007). The strength model of self-control. *Current Directions in Psychological Science, 16*(6), 351–355.

Beauregard, M., & O'Leary, J. (2007). *The spiritual brain: A neuroscientist's case for the existence of the soul*. HarperOne.

Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F., & Emery, G. (1979). *Cognitive therapy of depression*. Guilford Press.

Beck, J. S. (2020). *Cognitive behavior therapy: Basics and beyond* (3rd ed.). Guilford Press.

Beg, J. A. (2019). Ruqyah (spiritual healing) in Islam: An analysis from religious and medical perspectives. *Journal of Religion and Health, 58*(4), 1206–1220.

Benner, D. A. (2008). *Spiritual dimensions of clinical practice*. Philadelphia: Templeton Press.

Benner, D. A. (2018). *Desiring soul: The way of Christian psychology*. Downers Grove: IVP Academic.

Benson, H. (1975). *The relaxation response*. William Morrow.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor Books.

Berggren, J. L. (2003). Ibn Sīnā's 'recasting' of Ptolemaic astronomy and the theory of the intellect. *Journal of the American Oriental Society, 123*(2), 341–351.

Berkowitz, M. W., & Bier, M. C. (2005). *What works in character education: A research-driven guide for educators*. Character Education Partnership.

Berscheid, E., & Peplau, L. A. (1983). The emerging science of relationships. In H. H. Kelley et al. (Eds.), *Close relationships* (pp. 1–19). W.H. Freeman.

Bertram, C., & Wahlström, N. (2018). Spirituality in secular schools: Educational challenges in a pluralist society. *British Journal of Religious Education, 40*(2), 210–221.

Bhatia, S., & Priya, K. R. (2018). *Decolonizing psychology: Globalization, social justice, and Indian youth identities*. Oxford University Press.

Binyamin, A. (2009). Divine love in Islamic mysticism: The teachings of Al-Ghazali and Al-Dabbagh. *Journal of the Royal Asiatic Society, 19*(2), 123–132. https://doi.org/10.1017/S135618630999014X

Black, D. L. (2005). Psychology: Soul and intellect. In P. Adamson & R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge University Press.

Blasi, A. (2005). Moral identity: Its role in moral functioning. In D. K. Lapsley & F. C. Power (Eds.), *Character psychology and character education*. University of Notre Dame Press.

Blau, P. M. (1964). *Exchange and power in social life*. John Wiley & Sons.

Bloom, P. (2013). *Just babies: The origins of good and evil*. Crown Publishers.

Boff, L. (1987). *Ecclesiogenesis: The base communities reinvent the church*. Orbis Books.

Bono, G., Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (2004). Gratitude in practice and the practice of gratitude. In P. A. Linley & S. Joseph (Eds.), *Positive psychology in practice*. Wiley.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Greenwood.

Böwering, G. (2018). The concept of the heart in the Qur'an and in Sufi literature. In L. Lewisohn (Ed.), *The practice of Sufism: Literary traditions and historical reality*. I.B. Tauris.

Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment*. Basic Books.

Brague, R. (2007). *The law of God: The philosophical history of an idea*. Chicago: University of Chicago Press.

Brewer, J. A., Worhunsky, P. D., Gray, J. R., Tang, Y. Y., Weber, J., & Kober, H. (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.

Brockopp, J. E. (Ed.). (2003). *Islamic ethics of life: Abortion, war, and euthanasia*. University of South Carolina Press.

Bronfenbrenner, U. (1979). *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Harvard University Press.

Brown, K. W., & Ryan, R. M. (2003). The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology, 84*(4), 822–848.

Buber, M. (1923). *I and thou*. T&T Clark.

Buber, M. (1958). *Pointing the way*. Harper & Row.

Buckner, R. L., Andrews-Hanna, J. R., & Schacter, D. L. (2008). The brain's default network: Anatomy, function, and relevance to disease. *Annals of the New York Academy of Sciences, 1124*(1), 1–38.

Buehler, A. F. (1998). *Sufi heirs of the prophet: The Indian Naqshbandiyya and the rise of the mediating Sufi shaykh*. University of South Carolina Press.

Bukhari, M. ibn Ismail. *Sahih al-Bukhari. Kitab al-Salat, Hadith No. 356*.

Burckhardt, T. (1959). *An introduction to Sufi doctrine* (D. M. Matheson, Trans.). Sh. Muhammad Ashraf.

Buss, D. M. (2019). *Evolutionary psychology: The new science of the mind* (6th ed.). Routledge.

Canale, T. D., et al. (2012). Neurobiology of depression: An integrated view of key findings. *Molecular Psychiatry, 17*(8), 746–752. https://doi.org/10.1038/mp.2011.6

Caner, K. D. (2017). From the spirit: A Qur'anic perspective on human consciousness. *Journal of Islamic Philosophy, 10*, 45–67.

Cann, R. L., Stoneking, M., & Wilson, A. C. (1987). Mitochondrial DNA and human evolution. *Nature, 325*(6099), 31–36.

Capra, F. (1996). *The web of life: A new scientific understanding of living systems*. Anchor Books.

Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies, 2*(3), 200–219.

Chalquist, C. (2007). *Terrapsychology: Reengaging the soul of place*. Spring Journal Books.

Chapra, M. U. (2008). *Muslim civilization: The causes of decline and the need for reform*. The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2008). *The Islamic vision of development in the light of Maqasid al-Shari'ah*. Islamic Research and Training Institute. https://doi.org/10.2139/ssrn.2588365

Chen, X., & French, D. C. (2008). Children's social competence in cultural context. *Annual Review of Psychology, 59*, 591–616. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.59.103006.093606

Chishti, S. K. K. (n.d.). Fitra: An Islamic model for humans and the environment. In *Islam and ecology* (p. 68).

Chittick, W. C. (1982). The perfect man as the prototype of the self in the Sufism of Jāmī. *Studia Islamica, 55*, 140–160.

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination*. Albany: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1998). *The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-ʻArabi's cosmology*. Albany: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2000). *Sufism: A short introduction*. Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2001). *The heart of Islamic philosophy: The quest for self-knowledge in the writings of Afḍal al-Dīn Kāshānī*. Oxford University Press.

Chittick, W. C. (2005). *The Sufi doctrine of Rūmī: Illustrated edition*. World Wisdom.

Chittick, W. C. (2007). *Science of the cosmos, science of the soul: The pertinence of Islamic cosmology in the modern world*. Oneworld Publications.

Chittick, W. C. (2012). *In search of the lost heart: Explorations in Islamic thought* (M. Rustom, Ed.). State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2014). *The soul's journey: The afterlife according to Ibn ʻArabī*. Fons Vitae.

Chittick, W. C., & Morris, J. W. (Trans.). (2004). *The Meccan revelations (al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Pir Press.

Chodkiewicz, M. (1993). *An ocean without shore: Ibn Arabi, the book, and the law* (D. Streight, Trans.). Albany: State University of New York Press.

Chodkiewicz, M. (1993). *The seal of the saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn ʻArabī*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Chomsky, N. (1959). A review of B.F. Skinner's *Verbal behavior*. *Language, 35*(1), 26–58. https://doi.org/10.2307/411334

Choudhury, M. A. M. (2018). The Qur'anic paradigm of spiritual mentorship: An analysis of the story of Moses and Khidr. *The American Journal of Islamic Social Sciences, 35*(2), 1–24.

Cialdini, R. B., & Trost, M. R. (1998). Social influence: Social norms, conformity, and compliance. In D. T. Gilbert, S. T. Fiske, & G. Lindzey (Eds.), *The handbook of social psychology* (4th ed., Vol. 2). New York: McGraw-Hill.

Clark, M. (2003). *Islam for dummies*. Hoboken, NJ: Wiley Publishing.

Clinton, W. J. (2002). Wahdat al-wujud: An existential interpretation of Sufi metaphysics. *Journal of Islamic Philosophy, 8*, 45.

Cloninger, C. R. (2004). *Feeling good: The science of well-being*. Oxford: Oxford University Press.

Coan, J. A., Schaefer, H. S., & Davidson, R. J. (2006). Lending a hand: Social regulation of the neural response to threat. *Psychological Science, 17*(2), 103–109. https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01679.x

Cohen, S., & Wills, T. A. (1985). Stress, social support, and the buffering hypothesis. *Psychological Bulletin, 98*(2), 310–357.

Coleman, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology, 94*, S95–S120.

Comte, A. (1830). *Cours de philosophie positive*. Paris: Bachelier.

Cook, M. (2000). *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Corbin, H. (1969). *Creative imagination in the Sufism of Ibn ʻArabī*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Corbin, H. (1983). *Mundus Imaginalis: L'Espace symbolique de l'Imagination*. Paris: Berg International.

Cornell, V. J. (1998). *Realm of the saint: Power and authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press.

Corsini, R. J., & Wedding, D. (Eds.). (2011). *Current psychotherapies* (9th ed.). Brooks/Cole.

Creswell, J. W., & Clark, V. L. P. (2017). *Designing and conducting mixed methods research* (3rd ed.). Sage Publications.

Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The "Anthropocene." *Global Change Newsletter, 41*, 17–18.

Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper & Row.

Dagli, C. K. (2004). *Ibn al-ʻArabi: The ringstones of wisdom (Fusus al-hikam)*. Kazi Publications.

Dagli, C. K. (2006). *From mysticism to philosophy (and back): An ontological history of the teacher-disciple relationship* (Dissertation, Princeton University).

Dagli, C. K. (2014). Soul (Nafs and Ruh). In I. Kalin (Ed.), *The Oxford encyclopedia of philosophy, science, and technology in Islam*. Oxford University Press.

Dagli, C. K. (2015). Soul (Nafs) and spirit (Ruh) in Islam. In S. H. Nasr (Ed.), *The study of Quran*. HarperOne.

Dagli, C. K. (2016). *The Oxford handbook of Islamic philosophy*. New York: Oxford University Press.

Dagli, C. K. (2017). From the spirit: A Qur'anic perspective on human consciousness. *Journal of Islamic Philosophy, 10*, 45–67.

Dagli, C. K. (2019, February 25). The heart in the Quran: An overview of its meanings. *The Maydan.* https://themaydan.com/2019/02/the-heart-in-the-quran-an-overview-of-its-meanings/

Damasio, A. (1999). *The feeling of what happens*. Harcourt Brace.

Damasio, A. (2005). *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. Penguin Books.

Damasio, A. R. (2018). *The strange order of things: Life, feeling, and the making of cultures*. Pantheon Books.

Danner, V. (Trans.). (1978). *The Book of Wisdom (Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, Al-Ḥikam)*. New York: Paulist Press.

Darrāz, M. A. (2000). *An Introduction to the Qur'an*. I.B. Tauris.

Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. New York: Oxford University Press.

Davidson, R. J., & Begley, S. (2012). *The emotional life of your brain: How its unique patterns affect the way you think, feel, and live and how you can change them*. New York: Hudson Street Press.

Dawlabani, S. (2016). Beyond the couch: Toward a Sufi-based paradigm in psychotherapy. *International Journal of Transpersonal Studies, 35*(2), 156.

Delgado, C. (2001). Spiritual journaling: A therapeutic tool. *Journal of Religion and Health, 40*(2), 201–211. https://doi.org/10.1023/A:1010343329884

Departemen Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya*. Jakarta: PT Pustaka Al-Kautsar.

Derrida, J. (2007). *Learning to live finally: The last interview*. New York: Melville House.

Descartes, R. (1998). *Discourse on method and meditations on first philosophy* (D. A. Cress, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Deutsch, M. (2006). In M. Deutsch & P. T. Coleman (Eds.), *The handbook of conflict resolution: Theory and practice* (2nd ed.). San Francisco: Jossey-Bass.

DeVellis, R. F. (2017). *Scale development: Theory and applications* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

DeVito, J. A. (2019). *The interpersonal communication book* (15th ed.). Pearson.

Dewey, J. (1916). *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education*. New York: Macmillan.

Diamond, A. (2013). Executive functions. *Annual Review of Psychology, 64*, 135–168. https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143750

Diamond, J. (1997). *Guns, germs, and steel: The fates of human societies*. W.W. Norton & Company.

Dikker, S., et al. (2017). Brain-to-brain synchrony tracks real-world dynamic group interactions in the classroom. *Current Biology,*

27(9), 1375–1380. https://doi.org/10.1016/j.cub.2017.04.035

Domjan, M. (2014). *The principles of learning and behavior*. Cengage Learning.

Doufesh, H., Faisal, T., Lim, K. S., & Ibrahim, F. (2012). EEG spectral analysis on Muslim prayers. *Complementary Therapies in Medicine, 20*(5), 299–304. https://doi.org/10.1016/j.ctim.2012.02.004

Doufesh, H., Ibrahim, F., Ismail, N. A., & Wan Ahmad, W. A. (2014). Effect of Muslim prayer (Salat) on α electroencephalography and its relationship with autonomic nervous system activity. *Journal of Alternative and Complementary Medicine, 20*(7), 558–562. https://doi.org/10.1089/acm.2013.0426

Dresner, H. M. J. (2022). Tazkiyah al-Nafs: A core concept of Islamic psychology and its comparison to Western psychology. *Journal of Religion and Health, 61*(2), 1055–1057.

Dreyfus, H., & Dreyfus, S. (2009). The relationship of theory and practice in the acquisition of skill. In P. Benner et al. (Eds.), *Expertise in nursing practice: Caring, clinical judgment, and ethics*. New York: Springer.

Druart, T.-A. (2016). Al-Farabi on the soul and the intellect. In R. C. Taylor & L. X. López-Farjeat (Eds.), *The Routledge companion to Islamic philosophy* (pp. 130–142). London: Routledge.

Duhigg, C. (2012). *The power of habit: Why we do what we do in life and business*. Random House.

Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). New York: Free Press.

Durkheim, É. (1997). *The division of labor in society* (G. Simpson, Trans.). New York: Free Press.

E. Schrödinger. (1958). *Mind and matter*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ebrahim Moosa. (2005). *Ghazālī and the poetics of imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Eickelman, D. F., & Piscatori, J. (1990). *Muslim travelers: Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. University of California Press.

Eisenstadt, S. N. (1983). Transcendental visions, other-worldliness and its transformations: Some more comments on L. Dumont. *Religion, 13*(1), 1–17. https://doi.org/10.1016/0048-721X(83)90019-1

El-Bizri, N. (2017). Avicenna and the problem of consciousness. In S. Leach & J. Tartaglia (Eds.), *Consciousness and the great philosophers* (pp. 36–96). New York: Routledge.

Elgin, D. (2010). *Voluntary simplicity: Toward a way of life that is outwardly simple, inwardly rich* (2nd ed.). HarperOne.

El-Kady, H. M. (2018). Toward an Islamic psychotherapy: The development of a theoretical model. *International Journal of Transpersonal Studies, 37*(1), 157–170.

Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality:

Definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic Psychology, 28*(4), 5–18.

Elmasry, M. A. F. (2010). *The heart in the light of the Qur'an and Sunnah: An physiological, psychological and spiritual overview*. Cairo: Dar al-Salam.

Elmer, J., et al. (2021). *Spiritual psychology: Theory and practice*. Cambridge University Press.

El-Muhammady, M. U. (2020). The concept of the nafs in the Qur'an. *Journal of Islam in Asia, 17*(1), 122.

Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford Press.

Emmons, R. A. (2000). Spiritual intelligence: Theoretical foundations and empirical research. *PsycEXTRA Dataset*. https://doi.org/10.1037/e504102007-001

Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. (2003). The psychology of religion. *Annual Review of Psychology, 54*, 377–402. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145024

Engel, G. L. (1977). The need for a new medical model: A challenge for biomedicine. *Science, 196*(4286), 129–136. https://doi.org/10.1126/science.847460

Engineer, S. A. (2003). *Sufism and tradition*. New Delhi: Kanishka Publishers.

Epstein, J. L. (2018). *School, family, and community partnerships: Preparing educators and improving schools*. Routledge.

Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. Norton.

Ernst, C. W. (2004). *Eternal garden: Mysticism, history, and politics at a South Asian Sufi center*. University of North Carolina Press.

Esmail, K. (2020). An integrated self: Conceptualizing harmony between qalb, nafs, 'aql, and ruh in Islamic psychology. *Journal of Islam and Psychology, 12*(2), 45–67.

Etzioni, A. (2019). *Happiness is the wrong metric: A liberal communitarian response to populism*. Springer.

Evans, J. St. B. T. (2008). Dual-processing accounts of reasoning, judgment, and social cognition. *Annual Review of Psychology, 59*, 255–278.

Evans, R. I. (1979). *Harry Stack Sullivan: The formulation of interpersonal theory*. Columbia University Press.

Exline, J. J., & Rose, E. D. (2005). Religious and spiritual struggles. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 315–330). Guilford Press.

F. al-'Isawi, M. (2018). *Al-Rahmah fi al-Islam: Dirāsah tahlīliyyah li-mafhūm al-raḥmah wa-ta'thīruhā fī al-mujtama'*. Amman: Dār al-Nafaḥis.

Fadel, C., & Saeed, H. (2014). *Spiritual education: A framework for holistic learning*. Center for Curriculum Redesign.

Fakhry, M. (1991). *Ethical theories in Islam*. Leiden: Brill.

Fakhry, M. (1997). *Islamic theology: An introduction*. London: Routledge.

Fakhry, M. (2001). *Averroes (Ibn Rushd): His life, works and influence*. Oxford: Oneworld Publications.

Fakhry, M. (2002). *Al-Farabi, founder of Islamic Neoplatonism: His life, works and influence*. Oxford: Oneworld Publications.

Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy* (3rd ed.). New York: Columbia University Press.

Fakhry, M. (2008). Ethics and psychology in Avicenna's philosophy. In A. Akasoy & W. Raven (Eds.), *Islamic thought in the middle ages* (pp. 103–115). Leiden: Brill.

Falah, M. H. (2018). Tazkiyah al-nafs and mental well-being: An empirical analysis. *Journal of Muslim Mental Health, 12*(1), 45–62.

Farid, M. (2019). The teacher as spiritual model in Islamic education: Integrating knowledge and character. *Journal of Muslim Education, 4*(2), 89–104.

Farooqi, M. I. H. (2013). Health and nutrition from Islamic perspective. *Journal of Islamic International Medical College, 8*(2), 50–55.

Faruqi, I. L. (1982). *Tawhid: Its implications for thought and life*. International Institute of Islamic Thought.

Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of knowledge: General principles and work plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Faruque, M. U. (2021). Soul, spirit, and the 'heart' in the Qur'an: An overview of semantic fields and their significances. *Journal of Qur'anic Studies, 23*(2), 1–28.

Fathi Ismail, M. (2004). The concept of fitrah in Islamic thought and its implications for education. *Journal of Muslim Minority Affairs, 24*(1), 83–94.

Fathi, M. (2019). The role of the teacher in spiritual education: An Islamic perspective. *International Journal of Islamic Education, 1*(1), 45–58.

Fazlur Rahman. (2009). *Major themes of the Qur'an*. University of Chicago Press.

Ferrer, J. N. (2002). *Revisioning transpersonal theory: A participatory vision of human spirituality*. Albany, NY: State University of New York Press.

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Fethullah Gülen. (2005). *The essentials of Islamic spirituality*. Somerset, NJ: The Light, Inc.

Field, C. (2010). *The alchemy of happiness* (terj.). London, UK: Murray.

Fisher, J. (2011). The four domains model: Connecting spirituality, health and well-being. *Religions, 2*(1), 17–28. https://doi.org/10.3390/rel2010017

Fisher, M. L. (2015). Religious naturalism and the definition of conflict: A spiritual diagnosis. *Zygon: Journal of Religion and Science, 50*(1), 112–129.

Fiske, S. T. (2018). *Social beings: Core motives in social psychology* (3rd ed.). Hoboken, NJ: Wiley.

Foltz, R. C. (2003). Islamic environmentalism: A matter of interpretation. In I. E. Islam & Ecology (pp. 252). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fornell, C., & Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of Marketing Research, 18*(1), 39–50.

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York, NY: Pantheon Books.

Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Fox, K. C. R., et al. (2016). Is meditation associated with altered brain structure? A systematic review and meta-analysis of morphometric neuroimaging in meditation practitioners. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 43*, 48–73. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2014.03.016

Frank Griffel. (2009). *Al-Ghazali's philosophical theology*. New York, NY: Oxford University Press.

Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazali and the Ash'arite school*. Duke University Press.

Frank, R. M. (2007). *Early Islamic theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari*. Aldershot, UK: Ashgate.

Frankel, V. E. (2006). *Man's search for meaning* (4th ed.). Boston, MA: Beacon Press.

Franz Rosenthal. (2007). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden, NL: Brill.

Fredrickson, B. L. (2013). *Love 2.0: How our supreme emotion affects everything we feel, think, do, and become*. Hudson Street Press.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. New York, NY: Continuum.

Freud, S. (1960). *The ego and the id* (J. Strachey, Ed.). New York: W. W. Norton & Company.

Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience, 11*(2), 127–138. https://doi.org/10.1038/nrn2787

Frithjof Schuon. (1993). *The transcendent unity of religions*. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House.

Fromm, E. (1956). *The art of loving*. New York, NY: Harper & Row.

Fry, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. *The Leadership Quarterly, 14*(6), 693–727.

Fullan, M. (2001). *The new meaning of educational change*. New York, NY: Teachers College Press.

Furber, M. (2018). Reason and rationality in the Qur'an. *Journal of Islamic Ethics, 2*(1–2). https://doi.org/10.1163/24685542-12340016

Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.; 2nd ed.). Continuum.

Gagasan, S. H. N. (2006). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press.

Gailliot, M. T., & Baumeister, R. F. (2007). The physiology of willpower: Linking blood glucose to self-control. *Personality and Social Psychology Review, 11*(4), 303–327.

Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research, 6*(3), 167–191.

Garden, K. (2014). *The first Islamic reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his revival of the religious sciences*. New York: Oxford University Press.

Gazzaniga, M. S., Ivry, R. B., & Mangun, G. R. (2018). *Cognitive neuroscience: The biology of the mind* (5th ed.). New York: W.W. Norton & Company.

Ghazali.org. (n.d.). *Ihya' Ulum al-Din, Vol. 1: Kitab Asrar al-Salah*. https://ghazali.org/books/ihya-v1.pdf

Gianotti, T. J. (2001). *Al-Ghazali's unspeakable doctrine of the soul: Unveiling the esoteric psychology and eschatology of the Ihya*. Leiden: Brill.

Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Giorgi, A. (2009). *The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence: Why it can matter more than IQ*. New York: Bantam Books.

Golshani, M. (2003). *The Holy Qur'an and the sciences of nature: A theological reflection*. New York: Global Scholarly Publications.

Golshani, M. (2003). *The Holy Qur'an and the sciences of nature: A theological reflection*. Global Scholarly Publications.

Goodman, L. E. (1992). *Avicenna*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Goodman, L. E. (2003). *Islamic humanism*. Oxford: Oxford University Press.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Greene, J. D. (2013). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. New York: Penguin.

Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's philosophical theology*. Oxford: Oxford University Press.

Grǫf, S. (1988). *The adventure of self-discovery: Dimensions of consciousness and new perspectives in psychotherapy and inner exploration*. Albany: State University of New York Press.

Grǫf, S. (2000). *Psychology of the future: Lessons from modern consciousness research*. Albany: State University of New York Press.

Gudejko, R. G. T. (2019). The heart in the Islamic tradition: A dialogue between theology and psychology. *Journal of Religion and Health, 58*(5), 1835.

Guessoum, N. (2011). *Islam's quantum question: Reconciling Muslim tradition and modern science*. London: I.B. Tauris.

Gülen, M. F. (1999). *Key concepts in the practice of Sufism: Emerald hills of the heart* (Vol. 1). New Jersey: Tughra Books.

Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Leiden: Brill.

Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. London: Routledge.

Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical works* (2nd ed.). Leiden: Brill.

Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical works* (2nd ed.). Leiden: Brill.

Ha'iri Yazdi, M. (1992). *The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. State University of New York Press.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action, volume 1: Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action, volume 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (T. McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press.

Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault* (A. I. Davidson, Ed.). Oxford: Blackwell.

Haeri, F. (1989). *The journey of the self: A Sufi guide to personality*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Haeri, F. (2014). *The Sufi science of the self: A guide to the fundamental principles of spiritual psychology*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Haeri, F. (2019). *The Sufi journey: A science of the heart*. Zahra Publications.

Haeri, F. (2020). *The journey of the soul: An Islamic perspective on psychology and spirituality*. Kube Publishing.

Haeri, F. (2021). *The Sufi anatomy of the soul: An Islamic framework for psychiatry and psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haeri, S. F. (1990). *The elements of Sufism*. Shaftesbury: Element Books.

Haidar, A. (2018). *Pendidikan karakter berbasis spiritualitas: Integrasi akal, hati, dan ruh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Haidar, H. J. Morgenthau. (2005). *Politics among nations: The struggle for power and peace* (7th ed.). McGraw-Hill.

Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage Books.

Hakim, T. (2008). *The revival of the religious sciences (Ihya Ulum al Din)* (F. R. C. Bagley, Trans.). Oxford: Oneworld Publications.

Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hamdan, A. (2008). Cognitive restructuring: An Islamic perspective. *Journal of Muslim Mental Health, 3*(1), 99–116.

Hamid Algar, H. (1976). The Naqshbandi Order: A preliminary survey of its history and significance. *Studia Islamica, 44*.

Hamid Reza Alavi. (2017). The integration of Islamic thought and modern psychology: A framework for a new paradigm. *Journal of Religion and Health, 56*(4).

Hamza Yusuf. (2004). *The purification of the heart: Signs, symptoms and cures of the spiritual diseases of the heart*. Sandala.

Hanafi, S. (2021). Spirituality and social transformation: Toward an integral human development. *Journal of Beliefs & Values, 42*(3), 342–357.

Hanawa, J. (2013). Buddhism and peace: The logic of interbeing. *Journal of Buddhist Ethics, 20*, 401–425.

Hans Wehr. (1979). *A dictionary of modern written Arabic* (J. Milton Cowan, Ed.; 4th ed.). Otto Harrassowitz.

Haque, A. (2004). Psychology from an Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to contemporary Muslim psychologists. *Journal of Religion and Health, 43*(4), 357–377.

Haque, A. B. P. (2018). Shihhah nafsiyyah: An Islamic concept of mental health. *Journal of Religion and Health, 57*(2), 373–385.

Haque, A., & Keshavarzi, H. (2014). Integrating Islamic traditions in modern psychology: Research trends in English literature. *Journal of Muslim Mental Health, 8*(1), 1–4.

Haque, A., & Khan, F. (2018). Islamic psychology: Emergence of a new field. In A. Haque & F. Khan (Eds.), *Islamic psychology: Towards a 21st century definition and conceptual framework*. International Association of Islamic Psychology.

Haque, A., & Khan, F. (2020). Integrating Islamic spirituality into the paradigm of psychology: A framework for Muslim psychologists. *Journal of Muslim Mental Health, 14*(1), 45–62.

Harbaugh, W. T., Mayr, U., & Burghart, D. R. (2007). Neural responses to taxation and voluntary giving reveal motives for charitable donations. *Science, 316*(5831), 1622–1625.

Hardy, S. A., & Carlo, G. (2011). Moral identity: What is it, how does it develop, and is it linked to moral action? *Child Development Perspectives, 5*(3), 212–218.

Hart, T. (2001). *From information to transformation: Education for the evolution of consciousness*. Peter Lang Publishing.

Hasan, A. (2008). *The principles of Islamic jurisprudence: The command of the Shari'ah and its application*. Islamic Book Trust.

Hasan, A. F. (2019). Mental health and well-being from the Islamic perspective: An exploration of concepts. *IIUM Journal of Religion and Civilisational Studies, 2*(2), 45–60.

Hashi, A. A. (2013). Islamic theo-anthropocentricism: An exploration. *Journal of Islam in Asia, 10*(2), 1–18.

Hashi, A. A. (2017). Islamic and Western perspectives on human nature: A comparative analysis. *The American Journal of Islamic Social Sciences, 34*(3), 1–24.

Hashim, R., & Rossidy, I. (2019). The concept of ‘ummah’ and the role of education in its development: An Islamic perspective. *Journal of Muslim Minority Affairs, 39*(3), 339–353.

Haslam, S. A., & Reicher, S. D. (2012). Contesting the "nature" of conformity: What Milgram and Zimbardo's studies really show. *PLoS Biology, 10*(11), e1001426.

Hassan, S. H., & Ashraf, S. A. (2021). *An introduction to Islamic psychology*. Dar al-Salam.

Hasse, D. N. (2000). *Avicenna’s De Anima in the Latin West: The formation of a peripatetic philosophy of the soul 1160–1300*. London: The Warburg Institute.

Hasyim, S. (2002). *Pesantren dan pendidikan alternatif*. LP3ES.

Hatfield, E., Cacioppo, J. T., & Rapson, R. L. (1994). *Emotional contagion*. Cambridge University Press.

Hay, D., & Nye, R. (2006). *The spirit of the child* (Rev. ed.). Jessica Kingsley Publishers.

Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (2011). *Acceptance and commitment therapy: The process and practice of mindful change* (2nd ed.). Guilford Press.

Hayflick, L. (1965). The limited in vitro lifetime of human diploid cell strains. *Experimental Cell Research, 37*(3), 614–636. https://doi.org/10.1016/0014-4827(65)90211-9

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton University Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Original work published 1927)

Helminiak, D. A. (2013). The same brain, different religions: A neuropsychological analysis of religion, psychology, and the love of God. *Journal of Religion and Health, 52*(1), 36–54.

Helmy, M. (2018). Bridging the gap: The integration of Sufism in modern psychotherapy. *Journal of Muslim Mental Health, 12*(1), 45–62. https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0012.103

Heschel, A. J. (1955). *God in search of man: A philosophy of Judaism*. Farrar, Straus and Giroux.

Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality. *American Psychologist, 58*(1), 64–74.

Hinde, R. A. (1997). *Relationships: A dialectical perspective*. Psychology Press.

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.

Holy Bible, Romans 12:15. (New Revised Standard Version).

Hölzel, B. K., et al. (2011). Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research: Neuroimaging, 191*(1), 36–43. https://doi.org/10.1016/j.pscychresns.2010.08.006

Honerkamp, K. (2016). The practice of dhikr in the Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. *Journal of Sufi Studies, 5*(2), 156–178.

Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. J. (2018). *The psychology of religion: An empirical approach* (5th ed.). Guilford Press.

Hooker, M. B. (2021). *Islamic law and the Muslim family in Southeast Asia: The role of Fitrah*. Brill.

Hourani, G. F. (1985). *Reason and tradition in Islamic ethics*. Cambridge University Press.

Hu, L., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal, 6*(1), 1–55.

Hume, D. (1975). *An enquiry concerning human understanding* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford University Press.

Husain Ziai, H. (1981). The concept of knowledge in Avicenna (Ibn Sina): A philosophical perspective. In P. Morewedge (Ed.), *Islamic philosophy and mysticism* (pp. 71–91). Delmar: Caravan Books.

Husserl, E. (1913). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (W. R. Boyce Gibson, Trans.). George Allen & Unwin.

Husserl, E. (1936). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Northwestern University Press.

Iacoboni, M. (2009). *Mirroring people: The science of empathy and how we connect with others*. Farrar, Straus and Giroux.

Ibn ‘Ajībah, A. (2001). *Al-Bahr al-Madid: Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn ‘Arabī, M. (2002). *The Meccan Revelations (Al-Futūḥāt al-Makkiyya), Vol. 1* (M. Chodkiewicz, Ed.; Trans.). Pir Press.

Ibn ‘Ashur, M. T. (2006). *Treatise on Maqasid al-Shari'ah*. IIIT.

Ibn al-Jawzi, S. (1973). *Sayd al-Khatir* (M. ‘Abd al-Rahman, Ed.). Maktabah al-Kulliyat.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1973). *Al-Fawaid*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1999). *Miftah Dar al-Sa’adah* (Juz 1). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2001). *Madarij al-Salikin* (Juz 1). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2003). *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān* (Juz 1). Riyadh: Dar Alam al-Fawa’id.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2010). *The Invocation of God* (M. A. Fitzgerald & M. Y. Slitine, Trans.). Cambridge: Islamic Texts Society.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2010). *The Spiritual Disease and Its Cure* (A. A. Bewley, Trans.). Dar al-Taqwa.

Ibn Arabi, M. (1911). *Al-Futuhat al-Makkiyyah* (Vol. 2). Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubra.

Ibn Kathir, I. (2000). *Tafsir al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Khaldūn. (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton: Princeton University Press.

Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1994). *Lisān al-ʻArab* (Vols. 1, 10, 14). Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Miskawayh, A. (1964). *Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq* (C. K. Zurayk, Trans.). Beirut: American University of Beirut.

Ibn Rajab al-Hanbali. (2001). *Jami' al-Ulum wa al-Hikam* (A Compendium of Knowledge and Wisdom). Dar Ibn Kathir.

Ibn Rushd (Averroes). (1976). *On the Harmony of Religion and Philosophy* (G. F. Hourani, Trans.). London: Luzac & Company.

Ibn Rushd (Averroes). (1984). *Commentary on Aristotle's De Anima* (F. Rahman, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Ibn Sina (Avicenna). (1952). *Kitāb al-Najāt* (F. Rahman, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Ibn Sina (Avicenna). (1959). *Al-Shifā': Kitāb al-Nafs* (F. Rahman, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Ibn Sina (Avicenna). (2005). *The Metaphysics of The Healing* (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Ibn Taymiyyah. (1995). *Majmu' al-Fatawa* (Vol. 4). Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub.

Ibrahim Abu Rabi'. (2006). *Islamic Intellectual Tradition in the Seventh Century: The Eleventh-Century Controversy over the "True" Nature of the Ash'ari School*. Syracuse: Syracuse University Press.

Ibrahim Kalin. (2004). *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition*. Bloomington: World Wisdom.

Ibrahim, A.-M. (2010). *Green Deen: What Islam teaches about protecting the planet*. Berrett-Koehler Publishers.

Ikhlas Altarabulsi. (2017). "The Ecological Crisis: A Sufi Perspective." *Journal of Sufi Studies*, 6.

Inati, S. C. (1996). *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions*. London: Kegan Paul International.

Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65(1), 19–51.

Iqbal, M. (2011). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford University Press.

Iṣlāḥī, A. A. (2007). *Tadabbur-i Qur'an*. Faran Foundation.

Izdi Dien, M. (2000). *The environmental dimensions of Islam*. Cambridge: The Lutterworth Press.

Izutsu, T. (1962). *The concept of belief in Islamic theology*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1964). *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1983). *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). *God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. London: Longmans, Green, and Co.

Janssens, J. (1987). *Ibn Sīnā's ideas of ultimate realities: Neoplatonism and the Qur'ānic notion of God*. *Ultimate Reality and Meaning, 10*(3), 262.

Janssens, J. (2006). *Ibn Sīnā: An important historian of the sciences and techniques*. In *Ibn Sīnā and his influence on the Arabic and Latin world* (pp. 111–122). Ashgate/Variorum.

Janssens, J. (2009). *Ibn Sina's ideas of ultimate human happiness*. In A. Vakili (Ed.), *Ultimate happiness* (pp. 20–32). Tehran: SIPRIn.

Jenkins, W. (2007). *After the baby boomers: How twenty- and thirty-somethings are shaping the future of American religion*. Princeton: Princeton University Press.

Jenkins, W. (2013). In *The future of ethics: Sustainability, social justice, and religious creativity*. Georgetown University Press.

Johan Galtung. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research, 6*(3), 167.

Joshanloo, M. (2013). A comparison of Western and Islamic conceptions of happiness. *Journal of Happiness Studies, 14*(6), 1857–1874. https://doi.org/10.1007/s10902-012-9406-7

Joshanloo, M. (2014). Eastern conceptualizations of happiness: Fundamental differences with Western views. *Journal of Happiness Studies, 15*(2), 475–493.

Jung, C. G. (1953). *Collected works* (Vol. 9, Part 1). Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1968). *Man and his symbols*. London: Aldus Books.

Jung, C. G. (1968). *Psychology and alchemy*. Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1969). *Psychology and religion: West and East* (Vol. 11). Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1971). *Psychological types*. Princeton University Press.

Juola, J. J., et al. (2013). *Handbook of psychology, religion, and spirituality*. Washington, DC: APA.

Kabat-Zinn, J. (1990). *Full catastrophe living: Using the wisdom of your body and mind to face stress, pain, and illness*. New York: Delacorte Press.

Kabbani, M. H. (1995). *The Naqshbandi Sufi way: History and guidebook of the saints of the Golden Chain*. Chicago: Kazi Publications.

Kagan, J. (2006). *An argument for mind*. New Haven: Yale University Press.

Kahn Jr., P. H. (2011). *Technological nature: Adaptation and the future of human life*. MIT Press.

Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kalin, I. (2010). *Knowledge in later Islamic philosophy: Mulla Sadra on existence, intellect, and intuition*. New York: Oxford University Press.

Kamali, M. H. (2002). *The dignity of man: An Islamic perspective*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic jurisprudence* (3rd ed.). Cambridge: Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2008). *Maqasid al-Shari'ah made simple*. Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies.

Kamali, M. H. (2015). *The middle path of moderation in Islam: The Qur'anic principle of wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press.

Kamali, M. H. (2018). Variables and scope in the definition of taqwa. *Journal of Islamic Ethics, 2*(1–2).

Kanabi, M. B. (2009). *Al-Ghazali's theory of purification of the soul: Its meaning and effect in the development of Islamic ethics*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press.

Kandel, E. R., Schwartz, J. H., & Jessell, T. M. (2013). *Principles of neural science* (5th ed.). New York: McGraw-Hill Education.

Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kaplick, P. M., & Hasan, A. (2022). *The emerging field of Islamic psychology: A framework for culturally competent mental health care*. Cham: Springer International Publishing.

Kara, N. (2011). The relationship between soul and body in the philosophy of Ibn Sīnā. *Journal of Faculty of Theology of Uludag University, 20*(2), 7.

Karamustafa, A. T. (2007). *Sufism: The formative period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kasper, H. (2020). Spiritual integration in clinical psychology: Toward a transpersonal framework. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology, 40*(3), 145–160. https://doi.org/10.1037/teo0000142

Kaukua, J. (2015). *Self-awareness in Islamic philosophy: Avicenna and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kegan, R. (1982). *The evolving self: Problem and process in human development*. Harvard University Press.

Kellert, S. R., Heerwagen, J., & Mador, M. (2008). *Biophilic design: The theory, science and practice of bringing buildings to life*. Hoboken: Wiley.

Kelley, H. H., & Thibaut, J. W. (1978). *Interpersonal relations: A theory of interdependence*. New York: Wiley.

Kennedy, R. G. (2007). The virtue of patriotism and the politics of Jesus. In M. J. B. Stebbins (Ed.), *A just and true love: Feminism at the frontiers of theological ethics* (pp. 263–293). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Keshavarzi, H., & Ali, B. (2020). Applying Islamic principles in clinical psychology: The balm of the soul. In H. Keshavarzi et al. (Eds.), *Applying Islamic principles to clinical mental health care: Introducing traditional Islamically integrated psychotherapy* (pp. 15–35). London: Routledge.

Khalid, F. (2003). *Islam and ecology: A bestowed trust*. Harvard University Press.

Khalil, A. (2016). Al-Ghazali on diseases of the heart and their treatment. *Journal of Islamic Ethics, 1*(1–2), 215–237.

Khan, M. A. (2010). Psychology from the Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to contemporary Muslim psychologists. *Journal of Muslim Mental Health*.

Khan, M. B. (2020). The role of spiritual practices in the prevention and treatment of depression from an Islamic perspective. *Journal of Religion and Health, 59*(5), 2616–2632.

Khan, M. M. (2017). *Islamic psychology: A manual for practitioners*. London: Kube Publishing.

Khan, Z. H., Watson, P. J., & Chen, Z. (2012). Muslim spiritual-psychological well-being and the five-factor model of personality. *Journal of Religion and Health, 51*(2), 424–435.

Khawaja, I. (2022). The heart and the mind: An Islamic perspective on neurocardiology. *Journal of Islam and Science, 10*(1), 45–62.

Khusni, M. A. (2015). *Al-Qalb al-Mayyit: A conceptual analysis of spiritual depression in Islamic psychology*. Intellectual Discourse, 23(1), 187–208.

Kierkegaard, S. (1983). *The sickness unto death* (H. V. Hong & E. H. Hong, Trans.). Princeton University Press.

King, M. L. (1957). *Stride toward freedom: The Montgomery story*. Harper & Row.

Kirk, J., Bugental, J. F. T., & Pierson, J. F. (Eds.). (2001). *The handbook of humanistic psychology: Theory, research, and practice*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Kirschenbaum, H. (2007). *The life and work of Carl Rogers*. Ross-on-Wye: PCCS Books.

Kline, R. B. (2016). *Principles and practice of structural equation modeling* (4th ed.). New York: Guilford Press.

Klink, A. (2021). *The body in the Qur'an: A study in Qur'anic anthropology*. Routledge.

Knysh, A. (2019). *Sufism: A new history of Islamic mysticism*. Princeton: Princeton University Press.

Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness: Progress and problems. *Nature Reviews Neuroscience, 17*(5), 307–321. https://doi.org/10.1038/nrn.2016.22

Koenig, H. G. (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.

Koenig, H. G. (2012). Religion, spirituality, and health: The research and clinical implications. *ISRN Psychiatry, 2012*, 1–33. https://doi.org/10.5402/2012/278730

Koenig, H. G., King, D., & Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). Oxford University Press.

Kohlberg, L. (1984). *The psychology of moral development: Essays on moral development* (Vol. II). San Francisco: Harper & Row.

Kolvenbach, P. (2000). The service of faith and the promotion of justice in Jesuit higher education. Speech delivered at Santa Clara University.

Komives, S. R., & Owen, J. E. (2005). Relational leadership theory: Exploring transformational processes in group dynamics. *Journal of College Student Development, 46*(5), 531–546.

Korte, D. C. (2006). *The great turning: From empire to earth community*. Berrett-Koehler Publishers.

Krawietz, B., & Tamer, G. (Eds.). (2013). *Islamic theology, philosophy and law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Berlin: De Gruyter.

Kristjánsson, K. (2018). *Virtuous emotions*. Oxford University Press.

Kruyt, M. C. (2020). *The concept of Rūḥ in the Qur'an: A semantic and theological analysis*. Leiden: Brill.

Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kukkonen, T. (2015). Al-Ghazālī on the emotions. In G. Tamer (Ed.), *Islam and rationality: The impact of al-Ghazālī* (Vol. 1). Brill.

Küng, H. (1993). *A global ethic: The declaration of the Parliament of the World's Religions*. SCM Press.

Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). *InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing*. Sage Publications.

Lahoud, N. (2004). Political theory in Avicenna: The role of the soul and its faculties. *Journal of Islamic Studies, 15(1)*.

Laird, L. D., & Barnes, L. L. (2019). "Making the unconscious conscious": A model of integrative spiritual transformation. *Journal of Religion and Health, 58(1)*.

Lala, I. (2023). *The Quranic concept of the nafs*. Routledge.

Langanke, J. (2005). *Spiritual intelligence: The ultimate intelligence*. O-Books.

Lange, C. (2016). *Paradise and hell in Islamic traditions*. Cambridge University Press.

Langer, E. J. (2014). *Mindfulness*. Da Capo Press.

Langer, R. E., & Chandler, M. J. (2005). Religiosity, religious identity, and the transpersonal self. *Journal of Humanistic Psychology, 45(2)*.

Langgulung, H. (1986). *Manusia dan pendidikan: Suatu analisa psikologi dan pendidikan*. Pustaka Al-Husna.

Langgulung, H. (2002). Islamic psychology: A view of human nature from Islamic perspective. *American Journal of Islamic Social Sciences, 19(3)*.

Längle, A. (2003). Existential analysis: The Viennese tradition in psychotherapy. *International Forum of Psychoanalysis, 12(3)*.

Larson, D. B., et al. (2000). Systematic analysis of research in spirituality and health. *Southern Medical Journal, 93(9)*.

Laureys, S., et al. (2004). The locked-in syndrome: What is it like to be conscious but paralyzed and voiceless? *Progress in Brain Research, 150*.

Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge University Press.

Lavelock, C. R., Worthington, E. L., Hook, J. N., & Toussaint, L. (2016). The role of spiritual and religious humility in forgiveness and interpersonal conflict. *Journal of Psychology and Theology, 44(1)*.

Lawson, T. (2005). *Reason and inspiration in Islam: Theology, philosophy and mysticism in Muslim thought*. I.B. Tauris.

Leaman, O. (1988). *Averroes and his philosophy*. Curzon Press.

Leaman, O. (1999). *A brief introduction to Islamic philosophy*. Polity Press.

Leaman, O. (2002). *An introduction to classical Islamic philosophy* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Leaman, O. (2006). In *The Qur'an: An encyclopedia*. Routledge.

Leaman, O. (2009). *Islamic philosophy: An introduction* (2nd ed.). Polity Press.

Leaman, O. (2014). *Beyond the paths of dream: A comparative analysis of the perfection of humanity in the works of al-Ghazālī and Ibn 'Arabī*. ISTAC.

Lederach, J. P. (2005). *The moral imagination: The art and soul of building peace*. Oxford University Press.

LeDoux, J. E. (2015). *Anxious: Using the brain to understand and treat fear and anxiety*. Viking.

Leibniz, G. W. (1714/1898). *Monadology* (R. Latta, Trans.). Oxford University Press.

Leuba, J. H. (1925). *The psychology of religious experience*. Harvard University Press.

Lévinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Martinus Nijhoff.

Lévi-Strauss, C. (1973). *Tristes tropiques*. Atheneum.

Levitt, B. E. (2018). Embracing a humanistic vision: The future of person-centered psychotherapy. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies, 17(3)*.

Lewis, F. D. (2000). *Rumi: Past and present, east and west*. Oneworld Publications.

Lickona, T. (1991). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. Bantam Books.

Lickona, T. (2004). *Character matters: How to help our children develop good judgment, integrity, and other essential virtues*. Simon & Schuster.

Lieberman, M. (2013). *Social: Why our brains are wired to connect*. Crown Publishers.

Lings, M. (1975). *What is Sufism?* University of California Press.

Lings, M. (1983). *Muhammad: His life based on the earliest sources*. Islamic Texts Society / Inner Traditions.

Lings, M. (1993). *A Sufi saint of the twentieth century: Shaikh Aḥmad al-ʻAlawī*. The Islamic Texts Society.

Lings, M. (2004). *Ancient beliefs and modern superstitions*. Archetype.

Lings, M. (2005). *Sufi poems: A mediaeval anthology*. Islamic Texts Society.

Loewenthal, K. M. (2017). Religion, spirituality, and mental health: A review of the literature. *Mental Health, Religion & Culture, 20(6)*.

Lomas, T. (2017). Towards a positive cross-cultural lexicography: Enriching our emotional landscape through 216

'untranslatable' words pertaining to well-being. *The Journal of Positive Psychology, 11(5)*.

Long, S. B. (2018). Spiritual role modeling in Islamic education: An empirical study of teacher influence. *Religious Education, 113(3)*.

Lukman, A. (2020). Implementasi pendidikan karakter berbasis nilai-nilai Islam di sekolah menengah. *Jurnal Pendidikan Islam, 9(1)*.

Lumbard, J. E. B. (2007). From hubb to 'ishq: The development of love in early Sufism. *Journal of Islamic Studies, 18(3)*.

Lumbard, J. E. B. (2015). *Ahmad al-Ghazālī, remembrance, and the metaphysics of love*. State University of New York Press.

Lumbard, J. E. B. (2015b). Islam, Sufism, and everyday politics. In *The Cambridge companion to Sufism*. Cambridge University Press.

Lumbard, J. E. B. (2017). The function of the heart in the spiritual practice of Islam. *Journal of Islamic Philosophy, 9*.

Lumbard, J. E. B. (2020). Covenant and cosmogony in the Quran: The beginning of the world as a manifestation of God's speech. *Journal of Qur'anic Studies, 22(2)*.

Lumbard, J. E. B. (Ed.). (2015). *The study of Sufism: Its truth and value*. The Islamic Texts Society.

Lutz, A., Greischar, L. L., Rawlings, N. B., Ricard, M., & Davidson, R. J. (2004). Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 101(46)*.

Lutz, A., Jha, A. P., Dunne, J. D., & Saron, C. D. (2009). Investigating the phenomenological matrix of meditation-related experiences: A quantum-inspired framework. *Consciousness and Cognition, 18(1)*.

Lutz, A., Jha, A. P., Dunne, J. D., et al. (2015). Investigating the phenomenological matrix of mindfulness-related practices from a neurophenomenological perspective. *Consciousness and Cognition, 34*.

Lynn, S. J., Das, L. S., Hallquist, M. N., & Williams, J. C. (2006). Mindfulness, acceptance, and the psychodynamic evolution: A commentary. *Journal of Psychotherapy Integration, 16(1)*.

Mahdi, M. (1969). *Al-Farabi's philosophy of Plato and Aristotle*. Cornell University Press.

Mahmoud, Z. N. (1978). *Al-'Almaniyyah al-Tamah*. Al-Hay'ah al-Misriyyah.

Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Malik, B. (1979). *The dilemma of Muslim psychologists*. London: MWH London.

Malkawi, F. (Ed.). (2010). *Islamic philosophy of human nature: A comparative study*. International Islamic University Malaysia Press.

Malmqvist, C. (2015). The spiritual room: A space for contemplation in Swedish schools. *Journal of Beliefs & Values, 36*(3), 323–337.

Marmura, M. E. (1963). Avicenna's psychological proof of prophecy. *Journal of Near Eastern Studies, 22*(1), 53.

Marmura, M. E. (1964). Avicenna's theory of prophecy in the light of Ash'arite theology. In W. S. McCullough (Ed.), *The seed of wisdom: Essays in honour of T. J. Meek* (pp. 159–178). Toronto: University of Toronto Press.

Marmura, M. E. (1979). Al-Ghazali's critique of the philosophers' theory of causation. *Journal of the American Oriental Society, 99*(2), 309–317.

Marmura, M. E. (1980). Avicenna's proof from contingency for God's existence in the metaphysics of the Shifā'. *Mediaeval Studies, 42*, 338–339.

Marmura, M. E. (1986). Avicenna's 'Flying Man' in context. *The Monist, 69*(3), 383–395.

Marmura, M. E. (1987). Avicenna's proof from contingency for God's existence in the metaphysics of The Healing. *Mediaeval Studies, 49*(1), 367–368.

Marmura, M. E. (1994). Al-Ghazālī's chapter on divine power in the Iqtiṣād. *Arabic Sciences and Philosophy, 4*(2), 279–315.

Marmura, M. E. (2000). *The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-Falāsifah)*. Brigham Young University Press.

Marmura, M. E. (2003). *Ibn Sina's philosophy of mind: An outline of the philosophical psychology in al-Najāt and al-Ishārāt*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Marmura, M. E. (2005). Ghazālī and the poetics of imagination. *Journal of the American Oriental Society, 125*(2), 192.

Marples, R. (Ed.). (2002). *The aims of education*. London: Routledge.

Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review, 50*(4), 370–396.

Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being* (2nd ed.). New York: Van Nostrand Reinhold.

Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality* (2nd ed.). New York: Harper & Row.

Maslow, A. H. (1971). *The farther reaches of human nature*. New York: Viking Press.

Maslow, A. H. (1999). *Toward a psychology of being* (3rd ed.). New York: Wiley.

Massignon, L. (1997). *Essay on the origins of the technical language of Islamic mysticism* (B. Clark, Trans.). Indiana: University of Notre Dame Press.

Mattson, M. P. (2012). Energy intake and exercise as determinants of brain health and vulnerability to injury and disease. *Cell Metabolism, 16*(6), 706–722.

Mattson, M. P. (2020). Hormesis defined by age-related neurodegenerative disorders: Where we have been and where we are going. *Ageing Research Reviews, 64*, 101167.

Mattson, M. P., & Wan, R. (2005). Beneficial effects of intermittent fasting and caloric restriction on the cardiovascular and cerebrovascular systems. *The Journal of Nutrition, Health & Aging, 9*(3), 167–174.

Maududi, A. A. (1967). *Towards understanding Islam*. Lahore: Islamic Publications.

McAuliffe, J. D. (1991). *Qur'ānic Christians: An analysis of classical and modern exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

McAuliffe, J. D. (Ed.). (2002). *Encyclopaedia of the Qur'an* (Vol. 2). Brill.

McCraty, R. (2015). *Science of the heart: Exploring the role of the heart in human performance* (Vol. 2). HeartMath Institute.

McCraty, R., & Shaffer, F. (2015). Heart rate variability: New perspectives on physiological mechanisms, assessment of self-regulatory capacity, and health risk. *Global Advances in Health and Medicine, 4*(1), 46–61.

McCullough, M. E., & Willoughby, L. B. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications. *Psychological Bulletin, 135*(1), 69–93.

McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. New York: Oxford University Press.

Meiklejohn, J., et al. (2012). Integrating mindfulness training into K-12 education: Fostering the resilience of teachers and students. *Mindfulness, 3*(4), 291–307.

Mendes-Flohr, P. (2002). *Martin Buber: A contemporary perspective*. Syracuse: Syracuse University Press.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of perception* (C. Smith, Trans.). Routledge.

Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam* (M. J. Lakeland, Trans.). Reading: Addison-Wesley.

Merten, J. (1985). *An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press.

Mezirow, J. (2000). *Learning as transformation: Critical perspectives on a theory in progress*. Jossey-Bass.

Mikulincer, M., & Shaver, P. R. (2016). *Attachment in adulthood: Structure, dynamics, and change* (2nd ed.). New York: Guilford Press.

Miller, J. P. (2000). *Education and the soul: Toward a spiritual curriculum*. Albany: State University of New York Press.

Miller, L. (2021). *The Awakened Brain: The New Science of Spirituality and Our Quest for an Inspired Life*. New York: Random House.

Miller, L., et al. (2013). Spiritual transformation and recovery from depression. *Journal of Clinical Psychology, 69*(3), 267–283. https://doi.org/10.1002/jclp.21939

Miller, M. H. (2018). *The spiritual diary of a psychologist: Toward an interpersonal psychology of the spirit*. New York: Oxford University Press.

Miller, W. R., & Delaney, H. D. (Eds.). (2005). *Judeo-Christian perspectives on psychology: Human nature, motivation, and change*. Washington, DC: American Psychological Association.

Miller, W. R., Walker, D. D., & Forman, E. M. (2021). Spirituality and emotional resilience: Mechanisms and interventions. *Journal*

of Clinical Psychology, 77(4), 789–805. https://doi.org/10.1002/jclp.23091

Mir, M. (1987). *Dictionary of Qur'anic terms and concepts*. New York: Garland Publishing.

Mischel, W., Shoda, Y., & Rodriguez, M. L. (1989). Delay of gratification in children. *Science, 244*(4907), 933–938.

Miska bin Abdullah. (2018). *The psycho-spiritual aspect of Islamic psychology: A primary model of the human soul*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press.

Mohammed, W. (2018). The philosophy of Islamic education: A holistic view. In H. Daun & R. Arjmand (Eds.), *Routledge international handbook of Islamic education* (pp. 13–24). London: Routledge.

Momen, M. (1985). *An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of Twelver Shi'ism*. Yale University Press.

Moore, K. L., & al-Zindani, A. M. (1983). *The developing human: Clinically oriented embryology with Islamic additions* (3rd ed.). Jeddah: Dar al-Qiblah.

Moore, K. L., & Persaud, T. V. N. (2018). *The developing human: Clinically oriented embryology* (11th ed.). Philadelphia: Elsevier.

Moosa, E. (2005). *Ghazālī and the poetics of imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Moreira-Almeida, A., & Koenig, H. G. (2008). Retaining the meaning of the words religiousness and spirituality. *Social Science &*

Medicine, 66(4), 843–845. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2007.10.024

Morewedge, P. (1973). *The metaphysics of Avicenna (Ibn Sina): A philosophical treatise on the nature of being and knowing*. London: Routledge & Kegan Paul.

Morewedge, P. (1992). In *Neoplatonism and Islamic thought* (pp. 51–79). Albany: State University of New York Press.

Moustakas, C. (1961). *Loneliness and love*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Muḥammad Al-Ghazālī. (1991). *Nahwa Tafsīr Mawḍū'ī li-Suwar al-Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Dār al-Shurūq.

Mujaddedi, J. (2021). *The revival of the religious sciences by al-Ghazali: A new translation of book one*. Oxford: Oxford University Press.

Mulla Ṣadrā. (2003). *The elixir of the gnostics* (W. C. Chittick, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Munajjid, M. Ṣ. A. (2003). *Diseases of the Heart and Their Cures* (A. T. D. Burbank, Trans.). Riyadh: Darussalam.

Munir, A. (2018). *Pendidikan karakter berbasis nilai-nilai keislaman*. Pustaka Pelajar.

Murad, T. J. (Abdal Hakim). (2018). The last trump card: Islam and the supremacy of the heart in the thought of al-Ghazali. *The Muslim World, 108*(3), 414–439.

Murad, T. J. (Ed.). (2008). *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. Albany: State University of New York Press.

Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). *The vision of Islam*. Paragon House.

Murata, S., & Chittick, W. C. (2019). *The vision of Islam: The foundations of Muslim faith and practice*. London: I.B. Tauris.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (2007). *Sahih Muslim*. Darussalam.

Muslim, I. (1994). *Sahih Muslim, Kitab al-Zakah; Kitab al-Imarah; Kitab al-Du'a*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi / Darussalam.

Muslim, M. (2000). *Mabahith fi al-Tafsir al-Mawdu'i*. Damascus: Dar al-Qalam.

Mustafa Abu Sway. (2020). The concept of the nafs in the Qur'an and the Sunnah. *Islam and Civilisational Renewal, 11*(1), 10. https://doi.org/10.52282/icr.v11i1.213

Muzaffar Iqbal. (2002). *Islam and science*. Aldershot: Ashgate.

Nader El-Bizri. (2017). *Avicenna and the problem of consciousness*. New York: Routledge.

Naguib, Z. (2019). *The war for kindness: Building empathy in a fractured world*. Crown Publishing.

Nakamura, K. (1973). *Al-Ghazali on prayer*. Tokyo: University of Tokyo Press.

Naquib al-Attas, S. M. (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Nasr, H. A. Z. (1994). *Ayat al-Hurriyya (Text of human rights in the Islamic tradition)*. Cairo: Maktabat Madbuli.

Nasr, H. A. Z. (1994). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī (A critique of religious discourse)*. Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr.

Nasr, S. H. (1964). *Ideals and realities of Islam*. London: George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1964). *Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1968). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. London: George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1968). *Sufi essays*. London: George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1975). The concept of intellect in Islamic philosophy. *Sophia Perennis, 1*(1), 45–58.

Nasr, S. H. (1979). *Shi'ite Islam*. New York: Harper & Row.

Nasr, S. H. (1981). *Islamic life and thought*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the sacred*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Nasr, S. H. (1984). *The Islamic intellectual tradition in Persia*. London: Curzon Press.

Nasr, S. H. (1984). *The need for a sacred science*. London: Kegan Paul International.

Nasr, S. H. (1987). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1987). *Islamic spirituality: Foundations*. London: Routledge & Kegan Paul.

Nasr, S. H. (1987). *Muhammad: Man of God*. Chicago: Kazi Publications.

Nasr, S. H. (1991). *Ideals and realities of Islam* (3rd ed.). Cambridge: Islamic Texts Society.

Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines* (Rev. ed.). Albany, NY: State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1993). *The need for a sacred science*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. Oxford: Oxford University Press.

Nasr, S. H. (1997). *Man and nature: The spiritual crisis of modern man*. Chicago: Kazi Publications.

Nasr, S. H. (2001). *Islamic eschatology*. Chicago: Kazi Publications.

Nasr, S. H. (2001). *Science and civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group.

Nasr, S. H. (2001). *The garden of truth: The vision and practice of Sufism*. Bloomington: World Wisdom.

Nasr, S. H. (2002). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. New York: HarperOne.

Nasr, S. H. (2004). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. New York: HarperOne.

Nasr, S. H. (2006). *Islamic philosophy from its origin to the present: Philosophy in the land of prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nasr, S. H. (2007). *The essential Seyyed Hossein Nasr* (W. C. Chittick, Ed.). Bloomington, IN: World Wisdom.

Nasr, S. H. (2007). *The garden of truth: The vision and promise of Sufism, Islam's mystical tradition*. New York: HarperOne.

Nasr, S. H. (2012). *Islamic spirituality: Foundations*. London: Routledge.

Nasr, S. H. (2015). *The study Qur'an: A new translation and commentary*. New York: HarperOne.

Nasr, S. H., & Leaman, O. (Eds.). (1996). *History of Islamic philosophy*. London: Routledge.

Nasution, H. (1986). *Teologi Islam: Aliran-aliran sejarah, analisa perbandingan*. Universitas Indonesia Press.

Nawawi, M. A. Y. I. B. S. (2000). *Riyad al-Salihin*. Damaskus: Dar al-Moayad.

Neisser, U. (1967). *Cognitive psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Nettler, R. L. (2003). *Sufi metaphysics and Qur'anic prophets: Ibn 'Arabi's thought and method in the Fusus al-Hikam*. Cambridge: The Islamic Texts Society.

Netton, I. R. (2011). *Sufi ritual: The parallel universe*. London: Routledge.

Netton, I. R. (2013). *Allāh transcendent: Studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*. London: Routledge.

Newberg, A. B. (2010). *Principles of neurotheology*. Ashgate.

Newberg, A. B. (2018). *Neurotheology: How science can enlighten us about spirituality*. Columbia University Press.

Newberg, A. B., & d'Aquili, E. (2001). *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books.

Newberg, A. B., & Waldman, M. R. (2009). *How God changes your brain: Breakthrough findings from a leading neuroscientist*. New York: Ballantine Books.

Newberg, A. B., d'Aquili, E., & Rause, V. (2001). The measurement of cerebral blood flow during meditation: A new approach to the study of the neural correlates of altered states of consciousness. *Transpersonal Psychology Review, 5*(2), 34–41.

Newberg, A. B., et al. (2006). The measurement of cerebral blood flow during the practice of Islamic prayer (Salat). *Journal of Alternative and Complementary Medicine, 12*(8), 739–745.

Nicholson, R. A. (1921). *Studies in Islamic mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noddings, N. (2002). *Educating moral people: A caring alternative to character education*. New York: Teachers College Press.

Noddings, N. (2013). *Caring: A relational approach to ethics and moral education* (2nd ed.). University of California Press.

Nodoushan, M. A. S. (2020). Spiritual capital in schools: The missing link in school effectiveness. *International Journal of Education, 12*(2), 1–12.

Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Nowotny, H., Scott, P., & Gibbons, M. (2001). *Re-thinking science: Knowledge and the public in an age of uncertainty*. Polity Press.

Nucci, L., & Narvaez, D. (Eds.). (2014). *Handbook of moral and character education* (2nd ed.). Routledge.

Nuruddin Khaled. (2015). The environmental crisis: An Islamic perspective. *Journal of Islamic Sciences, 11*(2), 89–90.

Nuruddin, A. R. (2007). The soul in Islamic psychology: A comparison with Western theories. *The International Journal of Islamic Thought, 2*(1), 1–12.

Nuruddin, A. R. (2018). The concept of qalb in Islamic psychology: Towards a new theoretical model. *Journal of Islam and Psychology, 12*(2), 89–105.

Nuruddin, A. R. A. (2018). *Purification of the soul: A journey to spiritual excellence in Islam*. International Institute of Islamic Thought.

Nuruddin, M. K. (2018). Cognitive science and the Quran: An integrated approach. *International Journal of Quranic Research, 10*(2), 45–62.

Nuruddin, S., & Khaptsova, A. (2019). The internalization of religious values in forming individual behavior. *Journal of Social Studies Education Research, 10*(4), 1–21.

Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nye, R. (2015). *Religion and psychology: Mapping the terrain*. Routledge.

Ochs, P. (1983). Review of *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition* by F. Rahman. *Religious Studies Review, 9*(3), 248–249.

Ormsby, E. L. (2008). *Ghazali: The revival of Islam*. London: Oneworld Publications.

Osman Bakar. (1992). *Classification of knowledge in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Osman Bakar. (2008). *Tawhid and science: Islamic perspectives on religion and science* (2nd ed.). Kuala Lumpur: UICI Press.

Otto, R. (1923). *The idea of the holy* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Ozdemir, I. (2003). Towards an understanding of environmental ethics from a Qur'anic perspective. In R. C. Foltz et al. (Eds.), *Islam and ecology: A bestowed trust*. Cambridge: Harvard University Press.

Pak, M. (2018). *The Muslim psyche: A guided tour through Islamic psychology*. International Islamic Publishing House.

Palmer, P. J. (1998). *The courage to teach: Exploring the inner landscape of a teacher's life*. Jossey-Bass.

Palmer, P. J. (2004). *A hidden wholeness: The journey toward an undivided life*. Jossey-Bass.

Palmer, S., & Masters, K. S. (2010). Spirituality and psychology: Making the connection. In *Spirituality and mental health: Clinical applications* (pp. 15–32). New York: Routledge.

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.

Pargament, K. I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford Press.

Pargament, K. I. (2011). Religion and coping: The current state of knowledge. In S. Folkman (Ed.), *The Oxford handbook of stress, health, and coping* (pp. 269–288). Oxford: Oxford University Press.

Pargament, K. I. (2011). Sacred matters: Sanctification as a vital topic for the psychology of religion. *Psychology of Religion and Spirituality, 3*(1), 3–17. https://doi.org/10.1037/a0021997

Pargament, K. I., Mahoney, A., Exline, J., Jones, J., & Shafranske, E. (2013). Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred. *Journal of Clinical Psychology, 69*(7), 735–745. https://doi.org/10.1002/jclp.22001

Pargament, K. I., Pearce, J. W., & Brant, D. (1998). Religious versus nonreligious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37*(4), 710–724.

Park, C. L. (2010). *Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events*. Psychological Bulletin, 136(2), 257–301.

Park, C. L. (2013). *The meaning making model: A framework for understanding meaning, spirituality, and stress-related growth in health psychology*. European Health Psychologist, 15(2), 40–47.

Penrose, R., & Hameroff, S. (2013). *Consciousness in the universe: Neuroscience, quantum space-time geometry and Orch OR theory*. Journal of Cosmology, 22, 1–20.

Peteet, J. R. (2020). *The work of a biopsychosociospiritual model of health in clinical practice*. Harvard Review of Psychiatry, 28(6), 391–393.

Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. New York: Oxford University Press.

Piaget, J. (1952). *The origins of intelligence in children*. International Universities Press.

Piedmont, R. L. (1999). *Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model*. Journal of Personality, 67(6), 985–1013.

Piedmont, R. L. (2001). *Spiritual transcendence and the scientific study of spirituality*. Journal of Rehabilitation, 67(1), 4–14.

Piedmont, R. L., & Wilkins, T. A. (2020). *Understanding the psychological soul of spirituality: A guidebook for research and practice*. Routledge.

Plante, T. G. (2009). *Spiritual practices in psychotherapy: Thirteen tools for enhancing psychological health*. Washington, DC: American Psychological Association.

Plante, T. G. (2014). *Four steps to improve religious/spiritual cultural competence in professional psychology*. Spirituality in Clinical Practice, 1(4), 288–292.

Plato. (2007). *The Republic* (D. Lee, Trans.). Penguin Classics. (Original work published 380 BCE)

Polkinghorne, D. E. (1988). *Narrative knowing and the human sciences*. State University of New York Press.

Popper, K., & Eccles, J. C. (1977). *The self and its brain: An argument for interactionism*. Berlin: Springer.

Pormann, P. E., & Savage-Smith, E. (2007). *Medieval Islamic medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Posner, M. I., & Rothbart, M. K. (2007). *Educating the human brain*. Washington, DC: American Psychological Association.

Post, S. G. (2005). *Altruism, happiness, and health: It's good to be good*. International Journal of Behavioral Medicine, 12(2), 66–77.

Premack, D., & Woodruff, G. (1978). *Does the chimpanzee have a theory of mind?* Behavioral and Brain Sciences, 1(4), 515–526.

Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., & Reller, N. (2014). *Improving the spiritual dimension of whole person care: Reaching national and international consensus*. JAMA Internal Medicine, 174(6), 991–997.

Purwanto, A. (2015). *Psikologi spiritual: Dalam perspektif Al-Qur'an dan sains kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Purwanto, A. (2017). *Spiritual crisis in contemporary society: A psychospiritual perspective from Islamic psychology*. Intellectual Discourse, 25(1), 1–26.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.

Putnam, R. D., & Campbell, D. E. (2010). *American grace: How religion divides and unites us*. Simon & Schuster.

Qutb, M. (2008). *Al-Islam Wa Al-I'lam (Islam and psychotherapy)*. Cairo: Dar al-Shuruq.

Qutb, S. (2003). *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* (Vol. 5). Kairo: Dār al-Shurūq.

R. G. Tirta. (2018). Moral agency and the Qur'anic concept of the heart. *Journal of Qur'anic Studies, 20*(1), 1–25.

Rachman, S. (1978). *The conditioning theory of neuroses*. Academic Press.

Radtke, B., & O'Kane, J. (1996). *The concept of sainthood in early Islamic mysticism: Two works by Al-Ḥakīm Al-Tirmidhī*. Richmond, Surrey: Curzon Press.

Ragab, A. A. S. (2015). *The medieval Islamic hospital: Medicine, religion, and charity*. New York: Cambridge University Press.

Rahim, E. (2018). *The Islamic concept of the soul and its implications for clinical psychology*. International Journal of Transpersonal Studies, 37(1), 97–106.

Rahman, F. (1952). *Avicenna's psychology: An English translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI*. Oxford University Press.

Rahman, F. (1958). *Prophecy and reason in Islam: A study of modernist and traditionalist theories*. London: Allen & Unwin.

Rahman, F. (1965). *Major themes of the Qur'an*. University of Chicago Press.

Rahman, F. (1966). *The philosophy of Al-Ghazālī*. Allen & Unwin.

Rahman, F. (1968). *Revival and reform in Islam: A study of Islamic fundamentalism* (E. Abdul-Rauf, Ed.). Beirut, Lebanon: Librairie du Liban.

Rahman, F. (1975). *The philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shirāzī)*. State University of New York Press.

Rahman, F. (1979). *Prophecy in Islam: Philosophy and orthodoxy*. Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, F. (2009). *Major themes of the Qur'an* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, M. R., et al. (2014). *EEG analysis of the consciousness state during Islamic prayer (Salat)*. International Journal of Biosciences, 4(11), 136–143.

Ramadan, S. (1961). *Islamic law: Its scope and equity*. Macmillan.

Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Ramadan, T. (2009). *Radical reform: Islamic ethics and liberation*. Oxford: Oxford University Press.

Ramadan, T. (2010). *The quest for meaning: Developing a philosophy of pluralism*. London: Allen Lane.

Ramadhan, S. (1986). *Islam: A message for the 21st century*. London: Mansell Publishing.

Rania, A., & Hassouneh-Phillips, D. (2005). *Islam and mental health*. Journal of Transcultural Nursing, 16(2), 141–147.

Rania, M. Erfan. (2016). *The human soul in Islamic philosophy: A synthesis of Avicennian and Suhrawardian perspectives*. Journal of Islamic Philosophy, 10, 57–80.

Rania, M., & Abdel-Fattah, M. M. (2010). *Islamic cognitive behavioral therapy: An emerging intervention model*. Journal of Muslim Mental Health, 5(1), 79–95.

Rashed, M. A. (2010). Spirituality, mental health, and the recovery model: Islamic perspectives. *Mental Health, Religion & Culture, 13*(2), 141–155. https://doi.org/10.1080/13674670902990588

Rashed, R. (2002). *Encyclopedia of the history of Arabic science* (Vol. 2). Routledge.

Rashid, T., & Seligman, M. E. P. (2018). Positive psychology interventions in real-life contexts. In C. Proyer & M. Ruch

(Eds.), *Positive psychology: Achievements, challenges, and future directions* (pp. 113–134). Springer.

Rassool, G. H. (2001). Islamic health care: Spiritual and religious dimensions of health and illness. In H. Koenig et al. (Eds.), *Spirituality and health: Multidisciplinary explorations* (pp. 190–213). Duke University Press.

Rassool, G. H. (2020). The impact of Ramadan fasting on human behavior and neurochemistry. *Journal of Muslim Mental Health, 14*(1), 45–62.

Rassool, G. H. (2021). *Islamic psychology: Human behaviour and experience from an Islamic perspective*. London: Routledge.

Rauf, F. A. (2021). *The soul: A Sufi psychospiritual*.

Rāzī, F. (1999). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Reave, L. (2005). Spiritual leadership as a paradigm: Theory, instrumentation, and application. *The Leadership Quarterly, 16*(5), 845–869. https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.08.002

Reçber, M. S. (2013). The quest for the truth: Al-Ghazālī's theory of knowledge. *The Journal of Sufi Studies, 2*(1), 5–25. https://doi.org/10.1163/18748945-00201002

Regnerus, M. D., & Elder Jr., G. H. (2003). Religious involvement and participation in risky behaviors among adolescent males. *Journal for the Scientific Study of Religion, 42*(1), 85–98.

Reis, H. T., & Collins, N. (2004). Relationships, human behavior, and psychological science. *Current Directions in Psychological Science, 13*(6), 233–237.

Reis, H. T., & Collins, W. A. (2000). Relationship initiation and development: Toward an interpersonal neuroscience. *Personal Relationships, 7*(1), 73–89. https://doi.org/10.1111/j.1475-6811.2000.tb00005.x

Reis, H. T., & Shaver, P. (1988). Intimacy as an interpersonal process. In S. Duck (Ed.), *Handbook of personal relationships*. John Wiley & Sons.

Rest, J. R., Narvaez, D., Bebeau, M. J., & Thoma, S. J. (1999). *Postconventional moral thinking: A neo-Kohlbergian approach*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Richard, T. G. (2013). The reflective life: Living wisely with our limits. *Journal of Moral Education, 42*(3), 412–414.

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth, TX: Texas Christian University Press.

Rifkin, J. (2009). *The empathic civilization: The race to global consciousness in a world in crisis*. Penguin Books.

Rippin, A., & Knappert, J. (Eds.). (1990). *Textual sources for the study of Islam*. University of Chicago Press.

Riso, D. R., & Hudson, R. (1999). *The wisdom of the enneagram*. Bantam.

Riwayat Ahmad. Musnad Ahmad No. 22248. Dinilai ḥasan oleh Syuaib al-Arnauth.

Rizq, A. (2020). Psychology of the self in Islamic thought: The concept of nafs. *Journal of Islamic and Muslim Studies, 5*(1), 45–62.

Rizvi, S. H. (2009). *Mulla Sadra and metaphysics: Modulation of being and the philosophy of existence*. Routledge.

Rizvi, S. S. H. (2020). *The Shīʿah are Muslims: History, faith, and politics*. Oxford University Press.

Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience, 27*, 169–192. https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230

Rkia, E. C. (2019). *Rabi'a: From narrative to myth: The many faces of Islam's most famous woman saint, Rabi'a al-'Adawiyya*. Oneworld Publications.

Roccas, S., & Sagiv, L. (2017). *Values and behavior: Taking a cross-cultural perspective*. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-56352-7

Roehlkepartain, E. C., King, P. E., Wagener, L., & Benson, P. L. (2006). *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. Sage Publications.

Roeser, R. W., Skinner, E., Beers, J., & Jennings, L. (2013). Mindfulness and life skills training in schools: Effects on emotional regulation and well-being. *Child Development Perspectives, 7*(3), 152–158.

Rofiki, M., & Luthfi, M. (2018). Psikosomatik dalam perspektif Al-Qur'an. *Jurnal Ilmu Kesehatan, 4*(2), 89–97.

Rogers, C. R. (1951). *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Houghton Mifflin.

Rogers, C. R. (1961). *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. Houghton Mifflin.

Rogers, C. R. (1980). *A way of being*. Houghton Mifflin.

Rosenthal, F. (1970). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Brill.

Rosmarin, D. H., Pirutinsky, S., & Auerbach, R. P. (2011). Incorporating spiritual beliefs into a cognitive model of worry. *Journal of Clinical Psychology, 67*(7), 691–700.

Ross, L. (1977). The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 10, pp. 173–220). Academic Press.

Roszak, T. (2001). *The voice of the Earth*. Phanes Press.

Rothbaum, F., & Weisz, J. R. (1994). Attachment and culture: Security in the United States and Japan. *American Psychologist, 49*(12), 1093–1104.

Rothman, A. (2021). Developing a model of Islamic psychology and psychotherapy: Islamic theology and contemporary understandings of psychology. *Journal of Religion and Health, 60*, 103–105.

Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health, 57*(5), 1731–1744. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x

Rothman, A., & Coyle, A. (2020). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health, 59*(1), 173–188.

Rothman, A., & de Bruler, E. (2022). A Islamic model of human motivation: Bridging transcendent mankind with beastly man. *Journal of Religion and Health, 61*(1), 214–231.

Rothman, A., et al. (2021). A Islamic conception of heart-centered psychology. *Transcultural Psychiatry, 58*(2), 167–183.

Rothman, J. (2011). *Spiritual psychotherapy*. Routledge.

Rothschild, B. (2000). *The body remembers: The psychophysiology of trauma and trauma treatment*. W.W. Norton & Company.

Rumi, J. (1926). *The Mathnawí of Jalálu'd-dín Rúmí* (R. A. Nicholson, Ed. & Trans.). London: Luzac & Co.

Rumi, J. (1995). *The essential Rumi* (B. Barks, Trans.). HarperOne.

Rumi, J. (2001). Masa'il wa Masa'ib. In M. Isti'la (Ed.), *Majmu'at al-Rasail wa al-Masa'il al-Sufiyyah*. Kairo: Maktabat al-Khanji.

Rumi, J. (2003). *Mathnawi-ye Ma'nawi* (E. H. Whinfield, Trans.). Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

Rust, M.-J. (2009). How psychology dispenses with nature. *Ecopsychology, 1*(1).

Rustom, M. (2008). Al-Ghazālī and the science of the heart. *Journal of the American Academy of Religion, 76*(1), 35–62. https://doi.org/10.1093/jaarel/lfn002

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. Guilford Press.

Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology, 57*(6), 1069–1081. https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069

Sa'id al-Dīn al-Farghani. (1992). In S. Murata, *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. State University of New York Press.

Sa'id Nursi al-Din al-Jamal. (1976). *Al-insān al-kāmil fī al-taṣawwuf al-Islāmī*. Dār al-Ma'ārif.

Sa'diyya Shaikh. (2012). *Sufi narratives of intimacy: Ibn 'Arabī, gender, and sexuality*. University of North Carolina Press.

Ṣābir, 'Ā. 'A. (2015). *Al-tarbiyah al-khuluqiyah wa al-dalālatuhā al-tarbawiyah 'inda al-Imām al-Ghazālī*. Dār al-Fikr al-'Arabī.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge.

Safi, O. (2009). *Memories of Muhammad: Why the Prophet matters*. HarperOne.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. (n.d.). *Kitāb al-Īmān; Kitāb al-Jana'iz; Kitab Tafsīr al-Qurʾān*.

Ṣaḥīḥ Muslim. (n.d.). *Kitāb al-Īmān; Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā'; Kitab al-Qadar*.

Sahin, A. (2018). Critical issues in Islamic education studies: Rethinking Islamic and Western liberal secular values of education. *Religions, 9*(11), 335.

Sahlberg, P. (2011). *Finnish lessons: What can the world learn from educational change in Finland?* Teachers College Press.

Sahtouris, E. (2000). *Gaia: The human journey from chaos to cosmos*. Touchstone.

Saifudin, A., et al. (2021). Development and validation of the Ruhani Integration Scale (RIS) in Indonesian Muslim adolescents. *Journal of Beliefs & Values, 42*(3), 345–360. https://doi.org/10.1080/13617672.2020.1845156

Saifullah, M. (2021). *Psychology of the self in Islamic thought: From ruh to nafs*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Sajoo, A. B. (2004). *Muslim ethics: Emerging vistas*. I.B. Tauris.

Saliba, D. (2004). *The formation of the classical Islamic world*. Aldershot: Ashgate.

Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European Renaissance*. MIT Press.

Sardar, Z. (1987). *The future of Muslim civilization* (2nd ed.). Mansell Publishing.

Sardar, Z. (1989). *Explorations in Islamic science*. Mansell Publishing.

Sardar, Z. (2004). *Desperately seeking paradise: Journeys of a sceptical Muslim*. Granta Books.

Sardar, Z. (2012). *Muslims & Islam: A guide for the perplexed*. C. Hurst & Co.

Sardar, Z. (2017). *Reading the Qur'an: The contemporary relevance of the sacred text of Islam*. Oxford University Press.

Sardar, Z. (2019). *The future of Muslim civilisation*. C. Hurst & Co. Publishers.

Sardar, Z. (2023). *The future of Islamic civilization: A reconstruction*. Kube Publishing.

Sargolzaei, S., et al. (2023). The interface between Islamic psychology and modern neuroscience: The concept of nafs. *Journal of Religion and Health, 62*(1), 567–585.

Sarkar, R. G. (2017). From theocentricity to altruism: The social dimension of Islamic spirituality. *The Muslim World, 107*(4), 756–772.

Saroglou, V. (2005). Religiousness as a cultural adaptive system: Looking at patterns of beliefs, behavior, and values. *Personality and Social Psychology Review, 9*(4), 311–342.

Saroglou, V. (2011). *Belief, behaviour, and brain: A social-cognitive and psychometric approach to the psychology of religion*. Psychology Press.

Sayyid Muhammad Naquib al-Attas & Badri, M. B. (cited in Yusuf, M. H., 2017). Towards an Islamic psycho-spiritual framework for environmental ethics. *Islamic Sciences, 15*(2).

Sayyid Qutb. (1981). *Fi Zilāl al-Qur'ān* (Vol. 7). Dar al-Shuruq.

Scheibel, A. B. (2010). *The brain and the meaning of life*. Princeton University Press.

Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is His messenger: The veneration of the Prophet in Islamic piety*. University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1994). *Deciphering the signs of God: A phenomenological approach to Islam*. State University of New York Press.

Schmitz, T. (2022). Neuroscience and the soul—The dualism of René Descartes and the emergence of the modern debate on psychology and neuroscience. *Journal of Neuroscience and Neurological Surgery, 11*(4).

Schneider, K. J. (2019). *The polarized mind: Why it's killing us and what we can do about it*. University Professors Press.

Schneider, K. J., Pierson, J. F., & Bugental, J. F. T. (Eds.). (2015). *The handbook of humanistic psychology: Theory, research, and practice* (2nd ed.). Sage Publications.

Schön, D. A. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. Basic Books.

Schuon, F. (1984). *The transcendent unity of religions*. World Wisdom.

Schuon, F. (1986). *Spiritual perspectives and human facts*. World Wisdom.

Schuon, F. (1993). *The transcendent unity of religions* (Rev. ed.). Theosophical Publishing House.

Schütz, A. (1967). *The phenomenology of the social world*. Northwestern University Press.

Schütz, A., & Luckmann, T. (1973). *The structures of the life-world*. Northwestern University Press.

Schwartz, J. M., & Gladding, R. (2011). *You are not your brain: The 4-step solution for changing bad habits, ending unhealthy thinking, and taking control of your life*. Avery.

Searle, J. R. (1997). *The mystery of consciousness*. New York Review Books.

Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Free Press.

Sells, M. A. (1996). *Early Islamic mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, poetic and theological writings*. Paulist Press.

Sells, M. A. (1996). *Early Islamic mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, poetic and theological writings*. Paulist Press.

Sells, M. A. (1996). *Mystical languages of unsaying*. University of Chicago Press.

Sen, A. (2006). *Identity and violence: The illusion of destiny*. New York: W.W. Norton & Company.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Seybold, K. S., & Hill, P. C. (2001). The role of religion and spirituality in mental and physical health. *Current Directions in Psychological Science, 10*(1), 21–24.

Shaby, S. A., & Abed, Y. A. (2020). The role of salah (prayer) in enhancing psychological well-being among Muslims. *Journal of Muslim Mental Health, 14*(1), 45–63.

Shah, A. K. (2016). The heart in Sufi psychology: Its role in spiritual evolution. *Journal of Sufi Studies, 5*(1–2), 1–20.

Shahadi, F. (1982). *Philosophy in Islamic philosophy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Shah-Kazemi, R. (2006). *Paths to transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. Bloomington: World Wisdom.

Shah-Kazemi, R. (2006). *The other in the light of the one*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Shah-Kazemi, R. (2012). *The spirit of tolerance in Islam*. London: I.B. Tauris.

Shahmiri, H. (2019). Avicenna's philosophical approach to the patient-doctor relationship. *Journal of Bioethical Inquiry, 16*(1), 36–38.

Shahrazuri, S. (1998). *The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq)* (J. Walbridge & H. Ziai, Trans.). Utah: Brigham Young University Press.

Shahrur, M. (1992). *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.

Shapiro, D. R., et al. (2015). Mindfulness meditation for primary care patients: A pilot study. *Mindfulness, 6*(1), 88–95.

Shapiro, S. L., Carlson, L. E., Astin, J. A., & Freedman, B. (2006). Mechanisms of mindfulness. *Journal of Clinical Psychology, 62*(3), 373–386.

Shapiro, S. L., et al. (2008). Contemplation and education: A conversation. *Educational Psychology Review, 20*(2), 177–186.

Shariati, A. (1979). *On the sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati*. Berkeley: Mizan Press.

Shehadi, F. (1964). In Ghazali's unique unknowable God. E. J. Brill.

Shihadeh, A. (2006). The teleological ethics of Fakhr al-Din al-Razi. Brill.

Shihadeh, A. (2014). The teleological cosmology of Mullā Ṣadrā. *Arabic Sciences and Philosophy, 24*(1), 93–121.

Siddiqui, M. (2020). The concept of ensoulment in Muslim ethics: A study in Islamic bioethics. *Journal of the British Academy, 8*, 89–107. https://doi.org/10.5871/jba/008.089

Siegel, D. J. (2010). *Mindsight: The new science of personal transformation*. Bantam Books.

Singer, A. (2008). *Charity in Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Siraj ad-Din, A. B. (1992). *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith, Vision and Gnosis*. Cambridge: Islamic Texts Society.

Skinner, B. F. (1938). *The behavior of organisms: An experimental analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. Hackett Publishing Company.

Skinner, B. F. (1974). *About behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.

Skinner, R. (2018). Traditional roots of Islamic psychology: A review of contemporary literature. *Spirituality in Clinical Practice, 5*(2), 118–129.

Slife, B. D., & Williams, R. N. (1995). *What's behind the research? Discovering hidden assumptions in the behavioral sciences*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

Smith, C., & Snell, P. (2009). *Souls in transition: The religious and spiritual lives of emerging adults*. Oxford University Press.

Smith, H. (1976). *The religious experience of man*. New York: Harper & Row.

Smith, H. (1992). *Forgotten truth: The common vision of the world's religions*. New York: HarperOne.

Smith, H. (2001). *Why religion matters: The fate of the human spirit in an age of disbelief*. HarperOne.

Smith, H. (2017). *The world's religions* (Original work published 1958). HarperOne.

Smith, J. A. (2018). Psychology's misguided compass: Revisiting the objectivity dogma in psychological science. *Journal of Theoretical Psychology, 42*(3), 201–215.

Smith, J. A. (2018). *The reductionist impasse in modern psychology*. New York: Oxford University Press.

Smith, J. I. (2010). *Islam in America* (2nd ed.). Columbia University Press.

Smith, J. I., & Haddad, Y. Y. (2002). *The Islamic understanding of death and resurrection*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, T. B., McCullough, M. E., & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin, 129*(4), 614–636.

Smith, W. C. (1991). *The meaning and end of religion*. Minneapolis: Fortress Press.

Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (Eds.). (2021). *The Oxford handbook of positive psychology* (3rd ed.). Oxford University Press.

Sofi, M. H., et al. (2020). Impact of fasting on psychological well-being: A study among Ramadan observers. *Mental Health, Religion & Culture, 23*(2), 133–146.

Sonn, T. (2004). *A brief history of Islam*. Oxford: Blackwell Publishing.

Sperry, L., & Shafranske, E. P. (Eds.). (2005). *Spiritually oriented psychotherapy*. American Psychological Association.

Stein, E. (1989). *On the problem of empathy* (5th ed.). ICS Publications.

Stolorow, R. D. (2011). *Worlds of experience: Interweaving philosophical and clinical dimensions in psychoanalysis*. New York: Routledge.

Street, T. (2021). Arabic and Islamic philosophy of language and logic. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/arabic-islamic-language/

Strong-Wilson, T., & Ellis, J. (2007). Children and place: Reggio Emilia's environment as third teacher. *Theory Into Practice, 46*(1), 40–47.

Suhrawardī. (1999). *The Philosophy of Illumination (Ḥikmat al-Ishrāq)* (J. Walbridge & H. Ziai, Eds. & Trans.). Brigham Young University Press.

Sulaiman, A. S., & Othman, A. (2017). The role of spiritual values in community counseling: A Malaysian perspective. *Journal of Religion and Health, 56*(3), 885–898. https://doi.org/10.1007/s10943-016-0262-0

Suppes, P. (1960). A comparison of the meaning and uses of models in mathematics and the empirical sciences. In *The concept*

and the role of the model in mathematics and natural and social sciences (pp. 163–177). Dordrecht: Springer.

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 revisi*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi alam bawah sadar edisi revisi*. 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). *Akhlak 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 jiwa (Sirrul Asrar)*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat metafisika*. 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 spiritualitas*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat teologi*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Ilmu Jiwa Belajar Anak.* Cirebon: CV 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 Psikologi Islam*. Cirebon: CV 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). *Pendidikan Spiritual Islam.* Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Pilar-pilar ma'rifat*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi Konseling Islam.* Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi Transpersonal Islami.* Cirebon: CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Takdir vs al-Bada'*. Cirebon: Iman Rijalullah.

Suzuki, D. T. (1949). *Essays in Zen Buddhism*. London: Luzac & Company.

Sviri, S. (1997). *The taste of hidden things: Images on the Sufi path*. California: The Golden Sufi Center.

Tabataba'i, M. H. (1975). *Shi'ite Islam* (S. H. Nasr, Trans.). Albany: SUNY Press.

Tabataba'i, M. H. (1989). *Islamic teachings: An overview* (R. Campbell, Trans.). Albany: SUNY Press.

Tacey, D. (2004). *The spirituality revolution: The emergence of contemporary spirituality*. London: Routledge.

Tang, Y.-Y., Hölzel, B. K., & Posner, M. I. (2015). The neuroscience of mindfulness meditation. *Nature Reviews Neuroscience, 16*(4), 213–225.

Tangney, J. P., Baumeister, R. F., & Boone, A. L. (2004). High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success. *Journal of Personality, 72*(2), 271–324.

Tangney, J. P., Stuewig, J., & Mashek, D. J. (2007). Moral emotions and moral behavior. *Annual Review of Psychology, 58*, 345–372. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070145

Tareen, S. (2019). The soul in Islamic philosophy: A dialogue with modern psychology. *Journal of Religion and Health, 58*(1), 335–350.

Targ, E. F., & Sicher, F. (2000). The effect of prayer and spiritual healing on the immune system. *International Journal of Neuroscience, 103*(1–4), 211–234. https://doi.org/10.3109/00207450009000551

Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, E. (1996). *Shadow culture: Psychology and spirituality in America*. Washington, DC: Counterpoint.

Teasdale, J. D. (1999). Metacognition, mindfulness and the modification of mood disorders. *Clinical Psychology & Psychotherapy, 6*(2), 146–155.

Thibaut, J. W., & Kelley, H. H. (1959). *The social psychology of groups*. New York: John Wiley.

Thich Nhat Hanh. (1991). *Peace is every step: The path of mindfulness in everyday life*. New York: Bantam Books.

Thich Nhat Hanh. (1998). *The heart of the Buddha's teaching*. Berkeley, CA: Parallax Press.

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* (I, q. 76, a. 1).

Thomas W. Smythe. (2010). Avicenna's theory of the soul and the problem of consciousness. *Journal of the History of Philosophy, 48*(3), 287–306.

Thomas, L. (2021). *Engaged spirituality: Buddhist, Christian, and other voices in a new conversation*. Orbis Books.

Tiberius, R. G. (2013). *The reflective life: Living wisely with our limits*. *Journal of Moral Education*.

Tim Jackson. (2017). *Prosperity without growth: Foundations for the economy of tomorrow*. London: Routledge.

Tirmidhi, A. I. (n.d.). *Sunan al-Tirmidhi*, Hadis No. 2685.

Tlili, S. (2017). From psychology to ontology: The journey of the soul in Ibn Sīnā and beyond. *Journal of Qur'anic Studies, 19*(2), 95–120.

Tononi, G. (2008). Consciousness as integrated information: A provisional manifesto. *The Biological Bulletin, 215*(3), 216–242. https://doi.org/10.2307/25470707

Toshihiko, I. (2002). *God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Treiger, A. (2012). *Inspired knowledge in Islamic thought: Al-Ghazālī's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*. London: Routledge.

Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books.

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing.

Turner, V. W. (1974). *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. New York: Image Books.

Ulwan, A. N. (1988). *Tarbiyat al-Aulad fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Umar, A. M. (2020). The influence of environment on the actualization of human fitrah: An Islamic perspective. *Journal of Islamic Ethics, 4*(1-2), 105–128.

Umar, M. S. (2013). The concept of the 'sound heart' (qalb salim) in Islamic theology. *Islamic Studies, 52*(3/4), 265–291.

Umaruddin, M. (2003). *The ethical philosophy of Al-Ghazali*. New Delhi: Adam Publishers.

Underwood, L. G. (2009). The daily spiritual experience scale: Overview and results. *Religion and Health, 48*(1), 3–18. https://doi.org/10.1080/00912390802577595

Uthman El-Muhammady, M. (2002). *The Islamic concept of mental health*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Uthman, M. (2017). *The foundation of Muslim psychology: From inner science to outer behaviour*. Beacon Books.

Uthman, M. F. (2017). Concept of the nafs and its purification in the light of Islamic thought: A critical and analytical study. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, 7*(4).

Uthman, M. F. (2018). Concept of the heart in the Quran and the Sufi psychology. *International Journal of Islamic Thought, 14*, 72–82.

Uthman, M. F. (2019). The role of 'aql (intellect) in moral development: An Islamic perspective. *International Journal of Ethics Education, 4*(1), 55–70.

Utz, A. (2011). *Psychology from the Islamic perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

Uyun, A. K. (2018). The concept of qalb in the Quran and its psychological implications. *Journal of Islam and Science, 5*(2), 89–101.

Uyun, S. (2019). The tripartite model of the soul: An Islamic conceptualization. *Journal of Religion and Health, 58*(4), 1117–1133. https://doi.org/10.1007/s10943-018-0733-9

Uyun, S. (2020). Cognitive dissonance and faith: An Islamic theoretical model. *Journal of Muslim Mental Health, 14*(1), 55–72.

Vahab, A. A. (2020). Bridging the gap: The potential for dialogue between Islamic and Western psychology. In S. Ahmed & M. Amer (Eds.), *Counseling Muslims: Handbook of mental health issues and interventions* (pp. 39–55). Routledge.

van Bruinessen, M. (1994). *NU: Tradisi, relasi-relasi kuasa, pencarian wacana baru*. Yogyakarta: LKiS.

van der Kolk, B. A. (2014). *The body keeps the score: Brain, mind, and body in the healing of trauma*. Viking.

van Ess, J. (1991). *Theology and society in the second and third centuries of Islam*. Berlin: Walter de Gruyter.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

Volkan, V. D. (2004). *Blind trust: Large groups and their leaders in times of crisis and terror*. Pitchstone Publishing.

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes* (M. Cole et al., Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wahass, S. H. (2005). Cognitive behavioural therapy in the Middle East: A cultural perspective. In S. S. Kazarian & D. R. Evans (Eds.), *Handbook of cultural health psychology* (pp. 449–471). Academic Press.

Wahbah al-Zuhayli. (1985). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Vol. 1). Damascus: Dar al-Fikr.

Wahbah al-Zuhayli. (1986). *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Vol. 1). Damascus: Dar al-Fikr.

Wahbeh, H., Elsas, S. M., & Oken, B. S. (2008). Mind–body interventions: Applications in neurology. *Neurology, 70*(24), 2321–2328.

Walsh, R. (2011). What is genuine spirituality? Perspectives, issues, and challenges. *International Journal of Transpersonal Studies, 30*(1), 1–18.

Walsh, R., & Vaughan, F. (Eds.). (1993). *Paths beyond ego: The transpersonal vision*. TarcherPerigee.

Walzer, R. (1962). *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy* (pp. 220–225). Oxford: Bruno Cassirer.

Wan Daud, W. M. N. (1998). *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An exposition of the original concept of Islamization*. ISTAC.

Watson, J. B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review, 20*(2), 158–177. https://doi.org/10.1037/h0074428

Watson, M. (2019). *Learning to trust: Attachment theory and classroom management*. Oxford University Press.

Watt, W. M. (1985). *Islamic philosophy and theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. University of California Press.

Weber, M. (2001). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. London: Routledge.

Wehr, H., & Cowan, J. M. (2001). *A dictionary of modern written Arabic* (4th ed.). Urbana: Spoken Language Services.

Weiss, E. B. (1989). *Fairness to future generations: International law, common patrimony, and intergenerational equity*. Tokyo: United Nations University.

Wensinck, A. J. (1936). *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Vol. 1). Leiden: E.J. Brill.

West, C. (1988). *Prophetic fragments: Illuminations of the crisis in American religion and culture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House.

Wilber, K. (2000). *Integral psychology: Consciousness, spirit, psychology, therapy*. Boston: Shambhala.

Wilber, K. (2007). *The integral vision: A very short introduction to the revolutionary integral approach to life, God, the universe, and everything*. Boston: Shambhala.

Winter, T. (Abdul Hakim Murad). (2017). The last trump card: The renewal of Ghazālian psychology. *The Muslim World, 107*(1), 136–137.

Winter, T. J. (1989). The vicegerency of man: A study in Islamic psychology. *Islamic Quarterly, 33*(1), 63–.

Winter, T. J. (1995). *Al-Ghazali on disciplining the soul* (Trans.). Cambridge: Islamic Texts Society.

Winter, T. J. (1995). Introduction. In A. H. Al-Ghazali, *Disciplining the soul & breaking the two desires, Buku XXI & XXII dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (pp. xxi–xxv). Cambridge: Islamic Texts Society.

Winter, T. J. (1999). *The way of the prophet: A selection of hadith with commentary*. Cambridge: The Muslim Academic Trust.

Winter, T. J. (2008). *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Winter, T. J. (2013a). The rehabilitation of the soul: Al-Ghazali and the perils of philosophy. *Journal of Islamic Studies, 24*(2), 175–.

Winter, T. J. (2013b). The restoration of the heart. *Journal of Islamic Studies, 24*(3), 341–.

Winter, T. J. (Abdal Hakim Murad). (2002). Psychology in the Iḥyā'. *Muslim World, 92*(1–2), 121–135.

Winter, T. J. (Abdal Hakim Murad). (2008a). Introduction. In T. J. Winter (Ed.), *The Al-Ghazali anthology* (pp. xxv–xxviii). Cambridge: Islamic Texts Society.

Winter, T. J. (Abdal Hakim Murad). (2008b). The later Muslim tradition: The Sufi path. In T. J. Winter (Ed.), *The Cambridge companion to classical Islamic theology* (p. 291). Cambridge: Cambridge University Press.

Winter, T. J. (Ed.). (2008). *The Cambridge companion to classical Islamic theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wisnovsky, R. (2003). *Avicenna's metaphysics in context*. Ithaca: Cornell University Press.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Blackwell.

Wolfson, H. A. (1935). The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophic texts. *The Harvard Theological Review, 28*(2), 113.

Wong, P. T. P. (2012). Meaning-centered counseling. In P. T. P. Wong (Ed.), *The human quest for meaning: Theories, research, and applications* (2nd ed., pp. 395–432). New York: Routledge.

Wong, P. T. P., & Ivtzan, I. (2013). A dual-systems model of meaning (DSMM): Implicit and explicit processes in meaning-making. *Humanistic Psychologist, 41*(4), 312–331.

World Health Organization. (2021). *Mental health atlas 2021*. https://www.who.int/publications/i/item/9789240036703

Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.

Yinger, R. J. (1990). The conversation of practice. In R. T. Clift, W. R. Houston, & M. C. Pugach (Eds.), *Encouraging reflective practice in education: An analysis of issues and programs* (pp. 73–94). Teachers College Press.

Yusuf Al-Qaradawi. (1999). *Kayfa nataʿāmal maʿa al-Qurʾan al-ʿAẓīm*. Dar al-Shuruq.

Yusuf, H. (2004). *Purification of the heart: Signs, symptoms and cures of the spiritual diseases of the heart*. Sandala, USA.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press.

Zainuddin. (2018). Spiritualitas dalam pendidikan Islam: Studi kasus di Madrasah Ibtidaiyah Negeri. *Jurnal Pendidikan Islam, 7*(2), 233–256.

Zak, P. J. (2014). The neuroeconomics of compassion and generosity. *Emotion Review, 6*(1), 46–51.

Zak, P. J. (2015, July 22). Why your brain loves a good story. *Harvard Business Review*.

Zarabozo, J. M. (2006). *Commentary on the forty hadith of Al-Nawawi*. Al-Basheer Company.

Zarkasyi, I. (2010). *Pendidikan Islam di pesantren: Filosofi dan strategi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Zed, M. A. (2015). *Masyarakat pesantren: Wacana, tradisi, dan identitas*. Yogyakarta: LKiS.

Ziai, H. (1990). *Knowledge and illumination: A study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*. Atlanta: Scholars Press.

Ziai, H. (1992). Source and nature of authority: A study of al-Suhrawardī's Illuminationist political doctrine. In C. E. Butterworth (Ed.), *The political aspects of Islamic philosophy: Essays in honor of Muhsin S. Mahdi* (pp. 304–344). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ziai, H. (1996). Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School. In S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy* (p. 446). Routledge.

Zohar, D., & Marshall, I. (2000). *Spiritual intelligence: The ultimate intelligence*. London: Bloomsbury.

Zohar, D., & Marshall, I. (2004). *Spiritual capital: Wealth we can live by*. Berrett-Koehler Publishers.

Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.

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 I 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 Qadiriyah 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 Syeikh 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

Akhlak 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 Greates Genius (Filsafat Berpikir), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Ketahanan Mental, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Selama lebih dari satu abad, psikologi modern berkembang pesat dalam menjelaskan perilaku dan dinamika mental manusia. Namun, di tengah kemajuan tersebut, dimensi spiritual manusia masih sering terpinggirkan dalam kerangka psikologi arus utama. Padahal, dalam tradisi intelektual Islam, **ruh** dipahami sebagai pusat kesadaran terdalam manusia, sumber nilai, makna, dan orientasi hidup.

Buku ini menghadirkan sebuah gagasan teoritis baru: **Teori Psikologi Ruh Interpersonal**, yang dikembangkan oleh **Dr. Yedi Supriadi** sebagai kerangka konseptual integratif untuk memahami hubungan antara kualitas spiritual manusia dengan dinamika psikologis dan relasi sosial. Teori ini menegaskan bahwa kondisi ruh tidak hanya memengaruhi kehidupan batin individu, tetapi juga menentukan kualitas empati, komunikasi, kepercayaan, dan harmoni dalam hubungan antar manusia.

Berpijak pada khazanah pemikiran klasik Islam, khususnya tradisi psikologi spiritual para ulama seperti **Al-Ghazali** dan **Ibn Sina,** serta diperkaya dengan pendekatan psikologi kontemporer, buku ini mengembangkan sebuah ***Grand Theory*** yang menjembatani perspektif spiritual dan pendekatan ilmiah modern. Lebih jauh, buku ini mengeksplorasi implementasi teori Psikologi Ruh Interpersonal dalam **pendidikan Islam**, dengan menempatkan pendidikan sebagai proses pembinaan ruh yang membentuk karakter, kesadaran moral, dan kualitas relasi antara guru dan peserta didik.

Dengan pendekatan filosofis, konseptual, dan metodologis yang terpadu, buku ini menawarkan kontribusi penting bagi pengembangan **psikologi berbasis spiritualitas**, sekaligus membuka arah baru bagi integrasi ilmu psikologi modern dengan tradisi keilmuan Islam.

Buku ini menjadi referensi penting bagi akademisi, peneliti, mahasiswa, serta praktisi pendidikan yang tertarik pada pengembangan psikologi yang lebih utuh, psikologi yang memandang manusia sebagai kesatuan **ruh, akal, emosi, dan relasi sosial** dalam membangun kehidupan yang bermakna.

CV. IMAN RIJALULLAH